

FORTVNATAE

Universidad de La Laguna

30

2019



FORTVNATAE

FORTVNATAE

Revista canaria de filología, cultura y humanidades clásicas

DIRECTOR

José Antonio González Marrero (Universidad de La Laguna)

CONSEJO DE REDACCIÓN

María de la Luz García Fleitas (Universidad de Las Palmas de Gran Canaria), José Antonio Izquierdo Izquierdo (Universidad de Valladolid), Juan Luis López Cruces (Universidad de Almería), Antonio María Martín Rodríguez (Universidad de Las Palmas de Gran Canaria), María José Martínez Benavides (Universidad de La Laguna), Ángel Martínez Fernández (Universidad de La Laguna), Ricardo Martínez Ortega (Universidad de La Laguna), Luis Miguel Pino Campos (Universidad de La Laguna), Francisca del Mar Plaza Picón (Universidad de La Laguna), Francisco Salas Salgado (Universidad de La Laguna), Germán Santana Henríquez (Universidad de Las Palmas de Gran Canaria), Javier Velaza Frías (Universidad Autónoma de Barcelona)

SECRETARÍA

María Gloria González Galván (Universidad de La Laguna)

CONSEJO ASESOR

Michael von Albrecht (Universität Heidelberg, Alemania), José Luis Calvo Martínez (Universidad de Granada), Paolo Fedeli (Università degli Studi di Bari, Italia), Benjamín García Hernández (Universidad Autónoma de Madrid), Manuel García Teijeiro (Universidad de Valladolid), Juan Gil Fernández (Universidad de Sevilla), Robert Godding (Société des Bollandistes, Bélgica), Ana María González de Tobia (Universidad Nacional de La Plata, Argentina), Tomás González Rolán (Universidad Complutense de Madrid), Aurora López López (Universidad de Granada), 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, Portugal), Anna Panayotou (Πανεπιστήμιο Κύπρου, Chipre), Andrés Pociña Pérez (Universidad de Granada), Miguel Rodríguez-Pantoja Márquez (Universidad de Córdoba), Eustaquio Sánchez Salor (Universidad de Extremadura), Jaime Siles Ruiz (Universitat de València), Paola Volpe (Universidad de Salerno, Italia), Roger Wright (University of Liverpool), Panayotis Yannopoulos (Université Catholique de Louvain, Bélgica)

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

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.fortunat.2019.30>

ISSN: 1131-6810 (edición impresa) / ISSN: e-2530-8343 (edición digital)

Depósito Legal: S-555-1991

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

FORTVNATAE

30

2019

SERVICIO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA, 2019

FORTVNATAE : revista canaria de filología, cultura y humanidades clásicas. — N. 1 (1991) - . —
La Laguna : Universidad, Servicio de Publicaciones, 1991-
Anual — Hasta 1992: semestral — Desde 2019: semestral
ISSN 1131-6810 ; ISSN: e-2530-8343
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 se remitirán a la dirección de la revista:

fortunat@ull.es

La revista *Fortunatae*, que se edita dos veces 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 mayo y 15 de octubre para cada edición. Los originales no excederán de las 25/30 páginas, con fuente de 12 puntos e interlineado de 1,5 líneas sin espaciado anterior ni posterior. Para el griego, hebreo, árabe y otros caracteres especiales debe utilizarse una fuente Unicode (preferiblemente, Times New Roman, Arial, Garamond, Palatino Linotype...). Asimismo, las reseñas deberán tener como máximo un total de 5 páginas.

Los artículos habrán de tener un resumen y título en inglés y en castellano, de no más de 10 líneas, y de unas palabras clave en ambos idiomas, no superiores a 5. Bajo el título, los trabajos deben indicar el nombre del autor, una dirección de correo electrónico operativa y el centro de filiación o adscripción.

A efectos de cotejo, se debe enviar también un archivo pdf del documento presentado. Y los documentos editables se admiten en cualquier versión de Word (Word 97 o posteriores), OpenOffice, LibreOffice y WordPerfect. Las imágenes, tablas y gráficas externas, y en general, cualquier documento inserto que haya sido generado fuera del procesador de texto, debe adjuntarse como archivo aparte en dos formatos: la extensión propia y como imagen (png o jpg).

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 estas las comillas inglesas (“ ”).
- 3) Las citas que sobrepasen las cinco líneas irán en párrafo sangrado y aparte.
- 4) Las llamadas a notas al 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 cuerpo 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 solo se cite el autor, año y página, *v.g.*: (Moreno, 1994: 21-23).

Para las citas se tendrá en cuenta lo siguiente:

- a) Los libros: LUQUE MORENO, J. (1994): *El distico 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 debe dirigirse a:

Fortunatae

Servicio de Publicaciones

e-mail: sypubl@ull.es

UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA

Campus Central

38071 LA LAGUNA (TENERIFE, ESPAÑA)

SUMARIO/CONTENTS

Presentación / Introduction <i>El Equipo Editorial</i>	7
La visión limitada en el Nuevo Testamento. El lexema μονόφθαλμος / The lacking vision in New Testament. The lexeme μονόφθαλμος <i>María Maite García Díaz</i>	11
Utilidad de los textos del Nuevo Testamento para la enseñanza del Latín y el Griego / Utility of the New Testament texts for teaching Latin and Greek <i>Manuel García García - C. Rita Jorge Hernández</i>	31
Mujeres bíblicas como modelos de conducta femenina a finales de la Edad Media / Biblical women as a female behavior model in the Middle Ages <i>Dulce M^a González Doreste</i>	45
Precisiones sobre el valor semántico del verbo βαπτίζω en el Nuevo Testa- mento, a la luz de sus relaciones con sintagmas preposicionales / Precisions about the semantic value of the verb βαπτίζω in the New Testament in the light of its relations with prepositional syntagms <i>C. Rita Jorge Hernández</i>	61
Las preposiciones ἐκ y πρὸς en el Nuevo Testamento. Dos casos espe- ciales: Rom 1,4 y Mc 10,5 / The prepositions ἐκ and πρὸς in the New Testament. Two special cases: Rom 1,4 and Mk 10,5 <i>Marta Merino Hernández</i>	73
Una ordalía atribuida al rey Salomón en un apócrifo árabe cristiano / An ordeal attributed to King Solomon in a Christian Arabic Apocryphon <i>Juan Pedro Monferrer-Sala</i>	95
Los evangelistas en la obra de José Ortega y Gasset / The Evangelists in the work of José Ortega y Gasset <i>Luis Miguel Pino Campos</i>	105
De nuevo sobre la «Gran Iglesia» Petrina / Once again on Petrine «Great Church» <i>Antonio Piñero</i>	127
Los valores del adverbio καί en el Nuevo Testamento. Clasificación semántica / The values of the adverb καί in the New Testament. A semantic classification <i>Alberto Romero Criado</i>	143

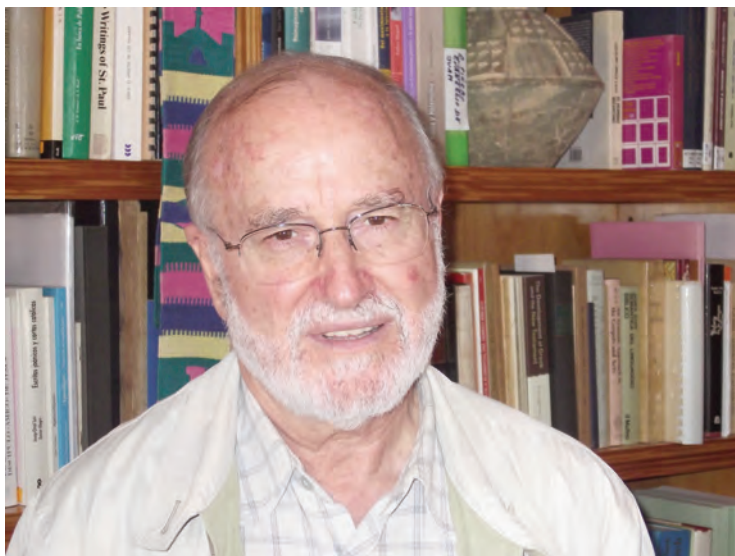


Impresos en latín relacionados con la Biblia de El Museo Canario (siglos XVI-XVIII): estudio y catálogo / Bible-related printings in Latin at the Museo Canario: Study and catalogue <i>Francisco Salas Salgado</i>	159
Santo Tomás como exégeta bíblico en su <i>Comentario al Evangelio de san Juan</i> / Saint Thomas as biblical exegete in his <i>Commentary on the Gospel of Saint John</i> <i>David Torrijos-Castrillejo</i>	225

VARIA / VARIA

La traducción pedagógica desde el humanismo latino renacentista a las aulas de <i>LE</i> : Una propuesta para la lectura de los textos latinos en el ámbito universitario / The use of pedagogical translation from the study of humanistic Latin to the modern acquisition methods of <i>FL</i> : A proposal for the study of Latin texts at the university <i>Miguel Ángel Rábade Navarro</i>	259
--	-----





Juan Barreto nació el día de San Ambrosio en Haría (Lanzarote), en el seno de una familia numerosa, en los tiempos de la posguerra. Cuenta que tuvo la fortuna de que no se siguiera la costumbre del santoral con ocasión de su nacimiento, gracias a la intervención de su padrino. Creció en aquellos días en los que todo trayecto se hacía a pie, cruzando el malpaís, detrás de la burra, cargada ya con los aperos de la jornada.

A Juan le tocó aprender de bien niño a viajar solo, lejos de los suyos, haciendo noche en el mar. Para continuar sus estudios, ingresó en el Seminario Diocesano de Las Palmas, donde cursó el bachillerato y se ordenó presbítero en 1967.

Con la vocación de servicio que siempre le ha caracterizado, ejerció de párroco en un barrio de Las Palmas donde no llegaban los servicios del ayuntamiento. Vio muchas injusticias, pero también mucha fuerza, determinación y dignidad. En un tiempo donde el derecho de reunión aún no era un derecho, Juan abrió las puertas del salón parroquial a sus gentes, sin distinción de fe. Con Juan a la cabeza, allí se gestó el movimiento vecinal, destinado a darles voz y a conseguir los servicios básicos que cualquier comunidad ha de tener. A no ser olvidados.

En 1972 llegó a Italia. Juan habla con cariño de sus tiempos de formación en el Pontificio Istituto Biblico de Roma (asociado a la Pontificia Università Gregoriana), donde cursó la licenciatura en Ciencias Bíblicas, y su estancia en el Pontificio Colegio Español de San José, para estudiantes españoles, donde convivió con quienes



llegarían a ser reconocidos biblistas y teólogos de nuestro país y forjó amistades para toda la vida. También cuenta que en unos de sus viajes de regreso a España, le fue confiscada en Los Pirineos aquella Biblia hebrea que valía una pequeña fortuna, por que a los de Aduanas les parecía ‘comunista’.

En Roma conoció también a Juan Mateos, al que se unió en su proyecto para la creación del *Diccionario Griego-Español del Nuevo Testamento*, primero en Roma, luego en Sevilla y Almería, hasta establecerse definitivamente en Córdoba y constituirse en el grupo de investigación consolidado GASCO (Grupo de Análisis Semántico de Córdoba). Mientras tanto, Juan compaginaba la investigación con la docencia en el Centro Superior de Estudios Teológicos de Las Palmas (afiliado a la Universidad Pontificia de Comillas) y se licenciaba en Filología Bíblica Trilingüe por la Universidad Complutense de Madrid, en 1985.

De esta colaboración con Mateos, surgieron obras que hoy son de referencia en el campo de los estudios neotestamentarios: *El Evangelio de Juan. Análisis Lingüístico y Comentario Exegético* –el Juanote, según sus propias palabras–, traducido al portugués y al italiano (años después vería la luz una versión reducida y más manejable del mismo, *Juan. Texto y Comentario* –el Juanito, obviamente–); del primero citado, nació el *Vocabulario Teológico del Evangelio de Juan*, también traducido al italiano. La famosa traducción del *Nuevo Testamento* de Mateos y Schökel, de Ediciones Cristiandad, también contó con la participación de Juan Barreto.

A partir de entonces, Juan publicó diferentes artículos en la misma línea: la teología de las comunidades joaneas, la tradición del discípulo amado, el *Logos* y el *corpus* joaneo. Y ya en 1988, presentó su Tesis Doctoral, titulada *El prólogo del Evangelio de Juan*, por la Universidad Complutense de Madrid.

Cuando cambiaron sus circunstancias personales y ya no pudo ejercer, en conciencia, el ministerio, Juan regresó entonces a Canarias y comenzó sus clases en la Universidad de La Laguna, mientras preparaba la memoria docente para la titularidad de su plaza. Y en 1990, se casó con una sevillana luminosa y alegre (nacida en Almadén de la Plata), nuestra querida Carmen, y juntos convirtieron su casa en un punto de reunión para los Grupos cristianos de Tenerife (<http://www.comunidadescristianasenred.com/>), porque Juan mantiene vivo su compromiso personal con la Iglesia y su labor social, a la que nunca renunció, por más que algunos quisieron que así lo hiciera. Por su casa de Tacoronte han pasado teólogos reconocidos como Jon Sobrino, Juan José Tamayo, Benjamín Forcano, José María Castillo...

En la ULL impartió docencia hasta su jubilación, habiendo sido director de Departamento por dos períodos consecutivos, así como secretario y más tarde director de esta revista *Fortunatae*. En varias ocasiones, Juan ha impartido seminarios de investigación y maestrías de teología en Perú y El Salvador, invitado por la Universidad Centroamericana «José Simeón Cañas» de San Salvador (donde aún se conservan los agujeros de bala de cuando se decidió callar para siempre a Monseñor Romero), y por la CONFER (Conferencia Española de Religiosos), en las congregaciones de Lima y Cuzco.



En 2012, fue invitado por el Pontificio Instituto Biblico, su *alma mater*. Y a la emoción de presentar su seminario «Il vangelo di Giovanni e Samaria» se le sumó la alegría de volver a Roma después de décadas y renovar lazos de antaño. Sus *scouts* ya habían crecido y muchos ya eran abuelos.

Juan ha seguido celebrando charlas, conferencias, y publicando estudios filológicos, bíblicos, de teología, de semántica aplicada al griego del NT, sobre sus experiencias en la iglesia postconciliar y la de hoy; y por supuesto, sobre el evangelio de Juan...

Esta breve semblanza es necesariamente incompleta, pero al menos habrá de servirle al lector para conocer un poco más a Juan Barreto y su aportación al mundo de las letras bíblicas, especialmente neotestamentarias, y su labor social y cristiana.

A Juan nunca le han gustado estas cosas de homenajes y reconocimientos. Le hacen sentirse incómodo, porque es demasiado humilde y buena persona. Juan es transparente, sin dobleces. Y también tiene un don: Juan toca la vida de las personas y las cambia para siempre.

Con afecto,

EL EQUIPO EDITORIAL



LA VISIÓN LIMITADA EN EL NUEVO TESTAMENTO. EL LEXEMA ΜΟΝΟΦΘΑΛΜΟΣ*

María Maite García Díaz
Universidad de La Laguna
mmgardi@ull.edu.es

*Cafés, risas y tertulias,
un fisquito de poesía cotidiana
y siempre buen corazón.
Para Juan y Carmen, con cariño.*

RESUMEN

En este artículo exponemos el tratamiento lexicográfico del lexema μονόφθαλμος, un esbozo de las dificultades históricas para acotar su significado según los textos conservados, y su uso y significado en el *corpus* neotestamentario, basado en el análisis semántico.

PALABRAS CLAVE: Nuevo Testamento, análisis semántico, visión, tuerto.

THE LACKING VISION IN NEW TESTAMENT. THE LEXEME ΜΟΝΟΦΘΑΛΜΟΣ

ABSTRACT

In this paper we show the lexicographical treatment of the lexeme μονόφθαλμος, an outline of the historical conundrum to determine its meaning according to the preserved texts, and how it is used in the New Testament corpus, by means of semantic analysis.

KEY WORDS: New Testament, semantic analysis, sight, one-eyed.

1. INTRODUCCIÓN

El lexema¹ μονόφθαλμος aparece tan solo dos veces en el *corpus* neotestamentario (Mt 18:9, *par.* Mc 9:47). En el resto de la literatura griega conservada² se encuentran atestiguadas 138 ocurrencias para μονόφθαλμος, ον (incluidas las dos ya mencionadas) y otras 5 para la variante jónica diptongada μουνόφθαλμος, ον (recogidas en Heródoto). Lo primero que atrae nuestra atención es la aparente sencillez del lexema. Se trata de una palabra compuesta cuyo significado³ es el resultado de la suma de cada uno de sus elementos: μόνος [uno] + ὀφθαλμός [ojo]: *el que tiene un solo ojo*.

Según las obras de referencia consultadas, podemos clasificar la información lexicográfica obtenida en tres grupos:

1. Aquellos que proporcionan una traducción directa y poco más, como el origen etimológico o el contexto en el que se sitúan las dos ocurrencias del NT. Son muy neutros, muy generales e indiferentes a la razón o causa externa.

Balz-Schneider, *Exegetical Dictionary of the New Testament (EDNT)*: 3474 **μονόφθαλμος**, 2 *monophthalmos* **one-eyed*** Mark 9:47 par. Matt 18:9, in a series of sayings of Jesus in which hearers are called to leave everything that might cause them to fall: *μονόφθαλμον εἰσελθεῖν*, «to enter [the kingdom] *with only one eye.*» [2:442]⁴.

Balz-Schneider, *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento* (2002): **μονόφθαλμος**, 2 *monophthalmos* con un solo ojo* Mc 9, 47 par. Mt 18, 9, en una serie de sentencias de Jesús en las que se exhorta a los oyentes a despojarse de todo lo que pueda hacerles caer: *μονόφθαλμον (...) εἰσελθεῖν*, «entrar con un solo ojo».

Barclay Newman, *Greek-English Dictionary (BN)*: 4094 **μονόφθαλμος**, *ov* one-eyed. Danker, *Greek NT Lexicon (DAN)*: 4320 **μονόφθαλμος • μονόφθαλμος, ov** [μόνος, ὀφθαλμός] **one-eyed** Mt 18:9; Mk 9:47.

Gingrich, *Greek NT Lexicon (GIN)*: **μονόφθαλμος, ov** *one-eyed* Mt 18:9; Mk 9:47.* [pg 130].

Liddell-Scott, *Greek-English Lexicon (Abridged) (LS)*: 28783 **μονόφθαλμος • μων-όφθαλμος**, Ion. **μουν-**. *ov. one-eyed*, Hdt.

Sopena, *Diccionario Griego-Español* (1983): **μονόφθαλμος, os, ov. adj.** Que no tiene más que un ojo⁵.

Strong's Numbers, *Greek Dictionary*: 3442. **μονόφθαλμος** *mōnōphthalmōs*, *mon-of'-thal-mos*; from 3441 and 3788;—with an eye⁶.

2. Los que especifican la razón por la que se tiene un solo ojo. Van más allá del usual *one-eyed*, con un solo ojo del primer grupo y varían entre la pérdida total

* A los revisores de este artículo, muchas gracias por sus comentarios, sugerencias y correcciones.

¹ “Llamamos *lexemas* a las unidades lexicales con núcleo significativo independiente”, Mateos, 1989a: 6; “toda unidad lexical independiente con núcleo significativo propio”, Peláez, 2006: 757.

² Los textos griegos citados pertenecen a las ediciones del *Thesaurus Linguae Graecae* en línea (en adelante, TLG), acceso: 08/07/2019 [búsqueda realizada sin límite de fechas ni géneros].

³ Usado aquí en sentido genérico. “El significado no se expresa mediante una palabra, sino por medio de un enunciado descriptivo de la misma al que denominamos *definición*, esto es, “una paráfrasis (expansión) que expone el conjunto de los semas contenidos en un lexema o semema, según el orden que corresponde a su configuración sémica””, Peláez, 2003: 70.

⁴ Cuando no se especifique lo contrario, las referencias lexicográficas corresponden a las del *BibleWorks 10* (2015) (en adelante, BW). Estas se reconocen por incluir la autoría o título entre paréntesis en mayúsculas y de forma abreviada.

⁵ Otros diccionarios actuales de griego en español, como el DGE coordinado por Adrados o el DGENT del grupo GASCO (véase nota 32) se encuentran en desarrollo y aún no han alcanzado la letra **Mμ**.

⁶ <https://archive.org/details/Strongsgreekandhebrewdictionaries1890/page/n45> [acceso: 09/07/2018].

de uno de los ojos o la pérdida de la visión en uno de ellos. Es así como llegamos a la traducción española *tuerto*.

Friberg, *Analytical Greek Lexicon (FRI)*: 18720 **μονόφθαλμος**, **ον** deprived of sight in one eye, blind in one eye, one-eyed.

Grimm, *Lexicon Graeco-Latinum in libros Novi Testamenti*: **μονόφθαλμος**, **ον**, (**μόνος**, **όφθαλμός**), *luscus* (Vulg. Mc. 9, 47), *altero oculo privatus*; Mt. 18, 9. Mc. 9, 47. (Hdt. Apollod. Strab. Diog. Laert., al.)*⁷.

Groves, *A Greek and English Dictionary*: **Μονόφθαλμος**, **-ου**, **ό**, **ή** (fr. same, and **οφθαλμός** an eye th. **όπτομαι** to see) *one-eyed, blind of one eye*⁸.

Louw - Nida, *Greek-English Lexicon of the NT based on semantic domains (LN)*: 24.39 **μονόφθαλμος**, **ον**: pertaining to one who has only one eye with which he can see (in other words, one who is blind in one eye) - 'one-eyed, blind in one eye.' **καλόν σοί ἐστιν μονόφθαλμον εἰς τήν ζοήν εἰσελθεῖν** 'it is better for you to enter into life with only one eye' Mt 18.9.

Zerwick - Grosvenor, *Análisis Gramatical del Griego del Nuevo Testamento* (2008): **μον-όφθαλμος** *tuerto, con un ojo*.

Nótese que *tuerto* [= *luscus* = *blind off/in one eye* = *one-eyed*] no significa necesariamente que haya de faltar físicamente uno de los ojos (aunque así sea en la mayoría de los casos), sino que este ha quedado inútil para la actividad visual. Es por ello que, en nuestra opinión, el sentido que dan Louw - Nida es el más completo: «relativo a alguien que tiene solamente un ojo con el que puede ver»⁹, porque desarrolla una definición para el lexema **μονόφθαλμος**, desentendiéndose de si conserva o no el ojo dañado (que realmente no es pertinente para la traducción) y focalizando en el ojo activo y funcional.

3. Y finalmente, aquellas otras obras que mencionan a Frínico el Aticista¹⁰ (Phryn.) y reflejan la problemática respecto a la razón de 'tener un solo ojo', sea por nacimiento o no. Es decir, en este grupo se engloban aquellas que incluyen el sentido tradicional de *tuerto*, pero que también mencionan el sentido más antiguo de **μονόφθαλμος**, 'nacido con un solo ojo', como puedan ser los cíclopes u otros seres de leyenda, y que se opone a **έτερόφθαλμος**, 'aquel que ha perdido un ojo', que es el lexema que, según señalan aticistas, gramáticos y compilaciones, debe emplearse con propiedad para aquel que ha nacido con dos ojos y perdido la visión en uno de ellos.

⁷ <https://archive.org/details/lexicongraecolat00grim/page/286> [acceso: 09/07/2018].

⁸ <https://archive.org/details/greekenglishdi1855grov/page/398> [acceso: 09/07/2018].

⁹ La traducción es nuestra.

¹⁰ También conocido como Frínico de Bitinia o Frínico el Árabe (s. II d. C.).

Bauer-Danker, *Greek-English Lexicon of the NT (BDAG)*: 4982 **μονόφθαλμος** • **μονόφθαλμος, ον** (Hdt. et al.; rejected by the Atticists for ‘deprived of one eye’ in favor of ἑτερόφθαλμος [Phryn. 136 Lob.], but used in later colloq. speech in this sense: Polyb. 5, 67, 6; Strabo 2, 1, 9; Lucian, Ver. Hist. 1, 3; Ps.-Apollod. 2, 8, 3, 4 al. Perh. BGU 1196, 97 [I BC], s. HBraunert, ZKG 70, ’59, 316 w. ref. to PBrux inv. E 7616 X, 21 and PMich 425, 12 [both II AD]) *one-eyed* Mt 18:9; Mk 9:47.—M-M.

Grimm, *A Greek-English Lexicon of the New Testament*: **μον-όφθαλμος, ον**, (μόνος, ὀφθαλμός), (Vulg. *luscus*, Mk. ix. 47), *deprived of one eye, having one eye*: Mt. xviii. 9; Mk. ix. 47. (Hdt., Apollod., Strab., Diog. Laërt., al.; [Lob. ad Phryn. p. 136; Bekk. Anecd. i. 280; Rutherford, New Phryn. p. 209; W. 24].)*¹¹.

Liddell-Scott, *Greek-English (Unabridged) (LSJM)*: **μον-όφθαλμος, Ion. μουν-**, **ον, one-eyed**, Hdt.3.116, 4.27, Str.2.1.9, *Ev.Matt.*18.9: rejected by Phryn.112; expld. as *one who has one eye*, like the Cyclops, opp. ἑτερόφθαλμος, *one who has lost an eye*, Ammon.*Diff.*p.60 V. [pg 1146]

Moulton-Milligan, *Vocabulary of the Greek New Testament (VGNT)*: 2773 **μονόφθαλμος** [pg 417] **μονόφθαλμος** is an Ionic compound (Herod. iii. 116 al.) condemned by the Atticists (Lob. *Phryn.* p. 136), but revived in the later vernacular (cf. Mt 18⁹, Mk 9⁴⁷). According to Ammonius it is to be distinguished from ἑτερόφθαλμος: ἑτερόφθαλμος μὲν γὰρ ὁ κατὰ περίπτωσιν πηρωθεὶς τὸν ἕτερον τῶν ὀφθαλμῶν, **μονόφθαλμος** δὲ ὁ ἕνα μόνον ὀφθαλμὸν ἔχων ὡς ὁ Κύκλωψ (cited by Rutherford NP, p. 209 f.).

Thayer, *Greek-English Lexicon of the NT (THA)*: 3531 **μονόφθαλμος** • **μονόφθαλμος, μονόφθαλμον** (μόνος, ὀφθαλμός) (Vulgate *luscus*, Mark 9:47), *deprived of one eye, having one eye*: Matt. 18:9; Mark 9:47. (Herodotus, Apollod., Strabo, Diogenes Laërtius, others; (Lob. ad Phryn., p. 136; Bekker Anecd. 1:280; Rutherford, New Phryn., p. 209; Winer’s Grammar, 24).)*

El texto de Frínico al que se alude en estos registros es el siguiente:

Phryn. Attic. *Eclogae (familia q)* 107: Μονόφθαλμον οὐκ ἔρεῖς, ἀλλ’ ἑτερόφθαλμον, εἰ καὶ Κρατῖνος μονόφθαλμον λέγει τὸν Κύκλωπα. *No dirás uniojo¹², sino tuerto, si Cratino también le decía uniojo al Cíclope¹³.*

¹¹ <https://archive.org/details/04508981.1536.emory.edu/page/n437> [acceso: 09/07/2018].

¹² El vocablo *uniojo* existe en el español coloquial, aunque el DRAE no lo recoge aún; sí que incluye *monóculo*, ‘que tiene un solo ojo’, en su acepción primera (<https://dle.rae.es/?id=PfffUtu>, acceso: 16/07/19], que resulta, por el contrario, extremadamente culto. Optamos por mantener las dos propuestas de traducción.

¹³ Existe otra variante atestiguada en los fragmentos conservados para esta cita (fr. 149 K): Μονόφθαλμον οὐ ρητέον, ἑτερόφθαλμον δέ. Κρατῖνος δὲ μονόμματος εἶπε τὸν Κύκλωπα. *No debe decirse uniojo, sino tuerto, porque Cratino le dice uniojo al Cíclope.* El lexema *μονόμματος*, por su parte, parece aplicarse específicamente a seres y pueblos de leyenda nacidos con un solo ojo (Str.7.3.6; Str.1.2.10) y en algún caso, por apodo y costumbre que remitiría a la característica monocular de los cíclopes (p. ej., Filipo II de Macedonia (*el Tuerto, el Cíclope*), AP 11.12 (Alc.)).

Cuando no se especifique lo contrario, las traducciones son nuestras.

Y el texto de Amonio el Gramático (s. IV d. C.) que citan Moulton-Milligan aparece atestiguado, casi palabra por palabra¹⁴, tiempo antes de que Amonio lo transcribiera y lo incluyera en sus escritos¹⁵. Su valor reside, no en la nota admonitoria (como hace Frínico), sino en la explicación clara y sucinta del significado de sendos vocablos:

<AMMONIUS> Gramm. *De adfinitium vocabulorum differentia* (= *Περὶ ὁμοίων καὶ διαφορῶν λέξεων*) (fort. epitome operis sub auctore Herennio Philone) 197: ἑτερόφθαλμος καὶ μονόφθαλμος διαφέρει. ἑτερόφθαλμος μὲν γὰρ ὁ κατὰ περίπτωσιν πηρωθεὶς τὸν ἕτερον τῶν ὀφθαλμῶν, μονόφθαλμος δὲ ὁ μόνον ὀφθαλμὸν ἔχων ὡς ὁ Κύκλωψ. Ἐτερόφθαλμος γ' ἑτερόφθαλμος son diferentes. Pues ἑτερόφθαλμος es el queda lisiado, por algún percance, de uno de los ojos, mientras que μονόφθαλμος es el que tiene un solo ojo como el Cíclope.

Como se ha dicho, ni Frínico ni Amonio fueron los primeros en hacer constar el uso impropio y generalizado del vocablo¹⁶, sino que tan solo se sumaron a la tradición aticista que trata de corregir el habla coloquial ‘vulgarizada’ de su tiempo.

2. CUESTIÓN HISTÓRICA

El testimonio más antiguo¹⁷ que conservamos del uso de μονόφθαλμος (si bien en la variante jónica) se encuentra en Heródoto (s. V a. C.):

¹⁴ Varían μὲν γὰρ ὁ / μὲν ἔστιν ὁ / μὲν <ὁ> y ἑσχηκῶς / ἔχων. El resto de las citas son idénticas.

¹⁵ PTOLEMAEUS Gramm. [= Ptol. Ascalon.] *De differentia vocabulorum* (= *Περὶ διαφορᾶς λέξεων*) [Sp.] (e codd. Ottobon. gr. 43 + Vat. gr. 197) 391 (s. I a. C.-I d. C.); (H)EREN(N)IUS PHILO Gramm. et Hist. *De diversis verborum significationibus* (= *Περὶ διαφορῶν σημασίας*) (epitome operis Herennii Philonis) (e cod. Paris. suppl. gr. 1238) epsilon, 62 (s. I-II d. C.). Ya en el siglo XI, *ETYMOLOGICUM GUDIANUM* Lexicogr. *Additamenta in Etymologicum Gudianum* (ἄλλων—ζεῖται) (e codd. Vat. Barber. gr. 70 [olim Barber. 170] + Paris. suppl. gr. 172) epsilon, 546, que copia la cita de Amonio.

¹⁶ Y así se seguirá haciendo constar durante siglos... Etimologías, léxicos, vocabularios..., gramáticos y copistas, estudiosos, lexicógrafos..., todos ellos seguirán copiando, transmitiendo y perpetuando el mismo mensaje.

ORUS Gramm. *Vocum Aticarum collectio* (fragmenta ap. alios auctores et in aliis Ori scriptis) (s. V d. C.) Fragment 69: ἑτερόφθαλμος· οὕτως λέγουσιν, οὐ μονόφθαλμος. Ἐτερόφθαλμος: ἀσὶ δὲ, y no μονόφθαλμος // Tuerto, así dicen, y no uniojo.

PHOTIUS Theol., *Lexicogr. et Scr. Eccl. Lexicon (E—M)* (s. IX d. C.) epsilon 2089: ἑτερόφθαλμος· οὕτως λέγουσιν, οὐ μονόφθαλμος. Ἐτερόφθαλμος: ἀσὶ δὲ, y no μονόφθαλμος // Tuerto, así dicen, y no uniojo.

Thomas MAGISTER Philol. *Ecloga nominum et verborum Aticarum* (s. XIII-XIV d. C.) epsilon 124: Ἐτερόφθαλμος ὁ τὸν ἕνα πηρωθεὶς τῶν ὀφθαλμῶν, οὐ μονόφθαλμος. μονόφθαλμος γὰρ ὁ ἕνα ὀφθαλμὸν ἔχων φυσικῶς, οἷον μυθεύονται τὸν Κύκλωπα. Ἐτερόφθαλμος: ἐλ que está lisiado de uno de los ojos, y no μονόφθαλμος. Pues μονόφθαλμος es el que tiene por naturaleza un solo ojo, tal como se dice del Cíclope.

¹⁷ Con las debidas reservas. No nos atreveríamos a afirmar tanto como el primero, pero al menos, sí el más el antiguo de los conservados, ya que el lexema μονόφθαλμος no se emplea



HERODOTUS Hist. *Historiae* 3.116: λέγεται δὲ ὑπὲκ τῶν γρυπῶν ἀρπάζειν Ἀριμασποῦς ἄνδρας μονοφθάλμους· πείθομαι δὲ οὐδὲ τοῦτο, ὅπως μονοφθαλμοὶ ἄνδρες φύονται, φύσιν ἔχοντες τὴν ἄλλην ὁμοίην τοῖσι ἄλλοισι ἀνθρώποισι. *Se dice que se lo roban a los grifos los arimaspos, hombres de un solo ojo; pero no me creo esto, que nazcan hombres con un solo ojo, siendo el resto de su apariencia semejante a la de los demás hombres.*

Las otras cuatro ocurrencias herodoteas del lexema refieren también a los arimaspos, pueblo envuelto en las brumas de leyendas más allá del territorio escita, a cuya naturaleza singular Heródoto no da ningún crédito. De hecho, en 4.27 añade: καὶ ὀνομάζομεν αὐτοὺς Σκυθιστὶ Ἀριμασπούς· ἄριμα γὰρ ἐν καλέουσι Σκύθαι, σποῦ δὲ ὀφθαλμόν. *Y los llamamos Arimaspos en lengua escita, pues los escitas le dicen "arima" a "uno" y "spu" a "ojo".*

Y he aquí la clave, a nuestro parecer. Heródoto justifica la denominación Ἀριμασποῦς ἄνδρας μονοφθάλμους mediante un calco lingüístico, construido por la mera traducción al griego de cada una de sus partes: ἄριμα = ἕν = μόνος + σποῦ = ὀφθαλμός [in. *one-eyed*, es. *monóculo*, uniojo, it. *monoculare*, al. *einäugig*].

Con el mismo sentido, *nacidos con un solo ojo* (a la manera de cíclopes y arimaspos), lo utilizan autores posteriores, cuando mencionan pueblos fantásticos:

SCYLAX Perieg. *Fragmenta* 7b¹⁸ (s. V-IV a. C.): ὁ Σκύλαξ οὗτος γράφει δὲ καὶ ἕτερα μυρία / περὶ γε Μονοφθάλμων τε καὶ τῶν Ἐνοτικόντων / καὶ ἔκτραπέλων

ni siquiera en el canto IX de *La Odisea* (Polifemo y la isla de los Cíclopes), donde sería lo propio y lo esperado.

Sobre este punto, cf. *EPIMERISMI, Epimerismi Homeric* (ordine alfabetico traditi) kappa 156.10: ἀλλ' οὐδ' ἦσαν πάντες μονόφθαλμοι· οὐ γὰρ ἂν ἐσίγησεν Ὅμηρος τὸ τεράτευμα. ἀλλ' οὐδ' ὁ Πόλυρφημος, μονόφθαλμος ὢν, παρὰ τὸ μέτωπον εἶχε τὴν θέσιν τοῦ ὀφθαλμοῦ. *Pero [los cíclopes] no eran todos de un solo ojo, pues Homero no hubiera callado tal rareza. / Ni Polifemo, aun teniendo un solo ojo, tampoco tenía en la frente el lugar en que va el ojo.* De hecho, resulta curioso que a lo largo del canto IX, cuando Odiseo le cuenta a la corte de Alcínoo sobre su experiencia con Polifemo, se destaca su terrible voz y su espantosa apariencia (*Od.* IX.256-257; 187 [ἄνῆρ (...) πελώριος]), en general, sin entrar en detalles concretos sobre la misma más allá del tamaño (*Od.* IX.190-192 [καὶ γὰρ θαῦμ' ἐτέτυκτο πελώριον, οὐδὲ εἴκει / ἀνδρὶ γε σιτοφάγῳ, ἀλλὰ ρίφ' ὑλήεντι / ὑψηλῶν ὄρεων, ὃ τε φαίνεται οἶον ἀπ' ἄλλων.]), y su carácter (*Od.* IX.214-215 [ἄνδρ' ἐπελεύσεσθα μεγάλην ἐπιεμένον ἀλκήν, / ἄγριον, οὔτε δίκας εὐ εἰδότα οὔτε θέμιστας.]). Se narra su comportamiento horrible para con los compañeros de Odiseo, su ferocidad y su extremada fuerza, pero nada más sobre su apariencia física. Al respecto, el comentarista de este epimerismo aduce en 156.13 que de haber sido realmente Polifemo monóφθαλμος, así debería haberlo especificado Homero: εἶδει γὰρ Ὅμηρος (...) προσεπιεῦξαι τοιοῦτόν τι· μούνον τ' ὀφθαλμόν ἐν μέσσον ἐόντα μετώπῳ. *Pues Homero debería haber añadido algo así: Tenía un solo ojo en medio de la frente.* Clara y explícitamente, sin lugar para la duda. Tal como sí escribió Hesíodo en *Th.* 144-145, donde analiza el nombre de este pueblo de Cíclopes (Κύκλωπες) y sitúa este único ojo inequívocamente en la frente: οὐνεκ' ἄρ' αὐτοῖς / κυκλοτερῆς ὀφθαλμὸς ἔεις ἐνέκειτο μετώπῳ. Pero Homero no lo hizo.

¹⁸ Scyl. *FGH* 709 F 7b l. 7 [F. Jacoby, *Fragmente der griechischen Historiker*, Berlin 1923-]. Referencia indirecta reconstruida a través de Juan Tzetzes, *Chiliades* 7.629 (s. XII d. C.).



ἄλλων δὲ μυρίων θεαμάτων. *Este Escílax también escribió otras mil cosas sobre los Monóculos y los Mantioresas*¹⁹, y de otros muchos portentos monstruosos.

MEGASTHENES Hist. *Fragmenta* 29 (s. IV-III a. C.): Οὔτοι γάρ εἰσιν οἱ τοὺς Ἐνωτοκοίτας καὶ τοὺς Ἀστόμους καὶ Ἄρρινας ἱστοροῦντες, Μονοφθάλμους τε καὶ Μακροσκελεῖς καὶ Ὅπισθοδακτύλους. *Pues estos son los que hablan de los Mantioresas, los Sinbocas y los Sinnarices, y de los Monóculos, los Patas Largas y los Dedos del Revés.*

STRABO Geogr. *Geographica* 2.1.9 (s. I a. C.-I d. C.): οὔτοι γάρ εἰσιν οἱ τοὺς ἔνωτοκοίτας καὶ τοὺς ἀστόμους καὶ ἄρρινας ἱστοροῦντες μονοφθάλμους τε καὶ μακροσκελεῖς καὶ ὀπισθοδακτύλους. [*Deímaco y Megástenes*] *Pues estos son los que hablan de los Mantioresas, los Sinbocas y los Sinnarices, y de los Monóculos, los Patas Largas y los Dedos del Revés.*

Pero en algún momento²⁰, y quizás por influencia de los epítetos (es el caso de ὁ Φίλιππος ὁ μονόφθαλμος o el de ὁ Αντίγονος ὁ Μονόφθαλμος ἢ Κύκλωψ²¹; donde el apelativo proviene de la semejanza física de tener un solo ojo, como el Cíclope, siendo esta una condición adquirida en combate, y de ahí la asociación mitológica; aunque suponemos además cierta connotación cultural a la asimilación de su fuerza y fiereza; en resumen, gobernantes guerreros equiparados/comparados con los Cíclopes), μονόφθαλμος se aparta de su sentido habitual y pasa a designar por analogía a un simple humano tuerto, y refiere indistintamente a todo aquel con un solo ojo, coexistiendo ambos significados: *tuerto* en la lengua popular (el que nació con dos ojos y perdió uno) y *uniojo* o *monóculo* para todo aquel que nació con solo uno.

Listamos aquí una pequeña selección, en orden cronológico ascendente, de textos de los siglos I y II, hasta principios del s. III d. C.²², donde pueden verse todos los usos, incluidos algunos epítetos y correcciones de gramáticos.

Μτ 18:9 καὶ εἰ ὁ ὀφθαλμός σου σκανδαλίζει²³ σε, ἔξελε αὐτὸν καὶ βάλε ἀπὸ σοῦ· καλὸν σοὶ ἐστὶν μονόφθαλμον εἰς τὴν ζωὴν εἰσελθεῖν, ἢ δύο ὀφθαλμοὺς

¹⁹ Permítansenos estos calcos en aras de la expresividad y claridad de la denominación de dichos pueblos fantásticos.

²⁰ Al menos desde que tenemos constancia de la primera protesta sobre este uso impropio del vocablo. Cf. Ptolomeo Ascalonita (s. I a. C.-I d. C.), nota 15.

²¹ El cultismo Monofthalmos o Monóftalmos se usa en castellano como epíteto intraducible: Filipo II Monofthalmos, Antígono I Monofthalmos o Cíclope [HIERONYMUS Hist. *Fragmenta* 4: ὁ Φίλιππου ὁ μονόφθαλμος βασιλεύων Μακεδόνων; POLYBIUS Hist. *Historiae* 5.67.6: τὴν δὲ πρώτην Ἀντιγόνου τοῦ Μονοφθάλμου κατάληψιν], pero con el sentido obvio de *el Tuerto*; sin embargo, cf. nota 13 y la inevitable asociación mitológica, *el Cíclope*, ya desde antiguo. Como neologismo científico, existe además el término monofthalmía o monofthalmia, que designa la ausencia congénita de uno de los ojos.

²² Siempre según los resultados obtenidos y disponibles en el TLG en línea, acceso: 08/07/2019.

²³ Para el significado de σκανδαλίζω, remitimos al estudio de Mateos, 1989b: 57-92.



έχοντα βληθῆναι εἰς τὴν γέενναν τοῦ πυρός²⁴. *Y si tu ojo te pone en peligro, sácatelo y títalo: más te vale entrar tuerto en la vida que ser echado con los dos ojos al fuego del quemadero.*

(H)EREN(N)IUS PHILO Gramm. et Hist. *De diversis verborum significationibus* (= *Περὶ διαφορῶν σημασίας*) (epitome operis Herennii Philonis) (e cod. Paris. suppl. gr. 1238) epsilon 62: ἑτερόφθαλμος καὶ μονόφθαλμος διαφέρει. ἑτερόφθαλμος μὲν <ό> κατὰ περίπτωσιν πηρωθεὶς τὸν ἕτερον τῶν ὀφθαλμῶν, μονόφθαλμος δὲ ὁ μόνον ὀφθαλμὸν ἐσχηκώς, ὡς <ό> Κύκλωψ. *Ἐτερόφθαλμος γυ μονόφθαλμος son diferentes. Ἐτερόφθαλμος es el queda lisiado, por algún percance, de uno de los ojos, mientras que μονόφθαλμος es el que tiene un solo ojo como el Cíclope.*

Pseudo-APOLLODORUS Myth. *Bibliotheca* (sub nomine Apollodori) 2.175: Ὀξύλω τῷ Ἀνδραίμονος, ἐφ' ἵππου καθημένῳ μονοφθάλμῳ²⁵ (τὸν γὰρ ἕτερον τῶν ὀφθαλμῶν ἐκκέκοπτο τόξῳ). *Óxilo, hijo de Andremón, que montaba un caballo tuerto (pues le habían sacado uno de los ojos de un flechazo).*

LUCIANUS Soph. *Verae historiae* 1.3: ἀνέμων τε δουλείαν καὶ μονοφθάλμους καὶ ὠμοφάγους καὶ ἀγρίουσ τινὰς ἀνθρώπους, ἔτι δὲ πολυκέφαλα ζῶα [*contó*] *de la servidumbre de los vientos, de hombres con un solo ojo, salvajes y caníbales, y además, de criaturas de varias cabezas.*

LUCIANUS Soph. *Macrobii* 11.10: Ἀντίγονος δέ, ὃς υἱὸς μὲν ἦν Δημητρίου, υἱωνὸς δὲ Ἀντιγόνου τοῦ μονοφθάλμου, *Otro Antígono, que era hijo de Demetrio y nieto de Antígono el Tuerto.*

PAUSANIAS Perieg. *Graeciae descriptio* 1.24.6: εἶναι δὲ Ἀριμασποὺς μὲν ἄνδρας μονοφθάλμους πάντας ἐκ γενετῆς, *y que los Arimaspos son todos hombres de un solo ojo de nacimiento.*

Aelius HERODIANUS et Pseudo-HERODIANUS Gramm. et Rhet. Philtaerus [Sp.?] (fort. auctore Corneliano) (e codd. Vat. gr. 2226 + Paris. gr. 2552) 279.2: Ἐτερόφθαλμος ὁ ἀφηρημένος τὸν ἕτερον τῶν ὀφθαλμῶν, ὡς ὁ Φίλιππος. Μονόφθαλμος ὁ ἐκ γενετῆς ἓνα ἔχων ὀφθαλμὸν, ὡς οἱ Κύκλωπες. *Ἐτερόφθαλμος es al que le falta uno de los ojos, como Filipo²⁶, y Μονόφθαλμος es el que, de nacimiento, tiene un solo ojo, como los Cíclopes.*

JUSTINUS MARTYR Apol. *Apologia prima pro Christianis ad Antoninum Pium* 15.2: καί· 'Εἰ ὁ ὀφθαλμός σου ὁ δεξιὸς σκανδαλίζει σε, ἔκκοψον αὐτόν, συμφέρει γάρ σοι μονόφθαλμον εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν ἢ μετὰ τῶν δύο πεμφθῆναι εἰς τὸ αἰώνιον πῦρ,' *Y "si tu ojo derecho te pone en peligro, arrácatelo, pues te conviene más entrar tuerto en el reino de los cielos que ser arrojado teniendo los dos al fuego eterno"*²⁷.

²⁴ El texto griego sigue la edición de NA28. La traducción de los dos versículos pertenece a Mateos - Schökel, 1987.

²⁵ *μονοφθάλμου, según la edición de J. G. Frazer, Apollod. 2.8.3 [*Apollodorus, The Library*, 1921].

²⁶ Por más que el apelativo de Filipo siempre fue ὁ Φίλιππος ὁ μονόφθαλμος y no ὁ Φίλιππος ὁ ἑτερόφθαλμος. *Cf.* nota 21.

²⁷ Como curiosidad, nótese cómo varía el texto de Justino Mártir con respecto a los textos fijados para Mt 18:9 y Mc 9:47. Entre otras variaciones, el ojo es especificado como el derecho, el fuego es eterno (el de la eternidad) y el reino de Dios es el reino de los cielos. Justino nació a principios del s. II y parece seguro afirmar que tenía acceso a otras versiones aún en circulación y que diferían del texto que se nos transmitió como definitivo y fijado.



MOERIS Attic. Moeridis aticista (Ἀττικαὶ λέξεις) Letter epsilon 46: ἑτερόφθαλμον Ἀττικοί· μονόφθαλμον Ἕλληνας. *Los aticistas dicen ἑτερόφθαλμον, los griegos, μονόφθαλμον.*

PORPHYRIUS Phil. *Quaestionum Homericarum ad Odysseam pertinentium reliquiae* Odyssey 9.106sq: ὁ Κύκλωψ κατὰ Ὅμηρον οὐκ ἦν μονόφθαλμος φύσει, ἀλλὰ κατὰ τινα συντυχίαν τὸν ἕτερον τῶν ὀφθαλμῶν ἀποβεβλήκει. *El Cíclope de Homero no era uniojo por naturaleza, sino que por alguna mala fortuna, perdió uno de los ojos.*

Y es este uso coloquial de lo que nosotros traducimos como *tuerto*, denotado por aticistas y estudiosos, el que reflejan las dos ocurrencias del NT, donde debería haberse utilizado en propiedad ἑτερόφθαλμος ('aquel que ha perdido un ojo'), y no μονόφθαλμος ('nacido con un solo ojo'). Se trata de vocablos diferenciados, donde el significado de ἑτερόφθαλμος es usurpado en la lengua coloquial por μονόφθαλμος. Podemos concluir pues, que al menos en la época helenística de la fijación del *corpus* neotestamentario (s. I-II d. C.), ya no se percibía esa diferencia inicial entre los dos lexemas y se usaba μονόφθαλμος en su sentido más genérico, sin atender a la causa: 'con un solo ojo'²⁸. Los aticistas y gramáticos protestarán durante siglos contra este uso incorrecto y popular de μονόφθαλμος e insistirán en que aquellos que han perdido un ojo (o la visión de un ojo) deben ser llamados ἑτεροφθάλμους (*tuertos*) y no μονοφθάλμους (*uniojos* o *monóculos*²⁹). Pero la lengua es un organismo vivo, y como tal evoluciona, cambia constantemente en los actos de habla³⁰. Y los aticistas no podían hacer nada por evitarlo, más que reflejarlo en sus escritos y dejar constancia para quienes vinieran detrás³¹.

3. ANÁLISIS SEMÁNTICO DEL LEXEMA ΜΟΝΟΦΘΑΛΜΟΣ

Para el análisis semántico del lexema que nos ocupa, aplicaremos el *Método* de Juan Mateos (1989a)³², que brevemente puede describirse así:

²⁸ De manera similar, ἑτερόφθαλμος mantuvo su significado de *tuerto* por suceso traumático a la vez que fue desarrollando uno nuevo, conviviendo ambos simultáneamente, para designar seres con heterocromía (anomalía en la que un mismo ser vivo tiene el iris de los ojos de diferente color).

HIPPIATRICA Med. *Fragmenta Anatolii de equis* 2.1: Τινὲς δὲ καὶ τοὺς ἑτεροφθάλμους ἐν τοῖς καλλίστοις τάττουσιν, οἷόν φασι γεγενῆσθαι τὸν τοῦ Μακεδόνος Ἀλεξάνδρου Βουκέφαλον. *Los que tienen la más hermosa estampa y ojos de distinto color, tal como dicen que fue el Bucéfalo de Alejandro el Macedonio.*

²⁹ Véase nota 12.

³⁰ Desde la teoría inicial de Schleicher, Humboldt, Bopp y los neogramáticos hasta Saussure y Coseriu.

³¹ Véase nota 16.

³² Siguiendo este método se están elaborando materiales para la redacción del *Diccionario Griego-Español del Nuevo Testamento (DGENT)*, realizados por el grupo GASCO (Grupo de Análisis Semántico de Córdoba); son cinco los fascículos publicados hasta la fecha –desde Ἀαρὼν a βωμὸς–,



(...) el *Método de análisis semántico* que se compone de los siguientes elementos: fórmula y desarrollo sémicos, definición y traducción. Para el establecimiento de la fórmula, se clasifica el lexema en especies semánticas, los elementos denotados constituirán el núcleo y los connotados se estructurarán en torno a él³³; el desarrollo sémico es la enumeración de los semas (o rasgos mínimos de significado) de cada elemento (especie semántica), siguiendo una determinada jerarquía descendente, de la más general a la más específica. Y finalmente, se llega a la definición³⁴ del seme- ma y a la traducción propiamente dicha (García Díaz, 2017-2018: 85-86).

SEMEMA 1

Según lo dicho, *μονόφθαλμος* denota primero la Determinación (D) (= *μόνος*)³⁵, que cuantifica y limita numéricamente al Instrumento de la visión (= *ὄφθαλμός* = E + R + H). La entidad soporte (E1) a la que se atribuye, necesariamente animada (porque *ve*), se connota, por lo que aparece fuera del núcleo sémico y vinculada a él por medio de una Relación (R1)³⁶ de atribución.

El clasema de número de la Entidad denotada (E) (el órgano visual) se neutraliza y el instrumento de la visión se determina, cuantificándose como uno (D)³⁷. Cf. en este sentido los siguientes lexemas: *ὄμμα*, con valor dual, y que en el NT siempre

con un sexto actualmente en preparación. Cf. la *Metodología* de Peláez del Rosal (1996), que desarrolla y pone en práctica el *Método* de Mateos.

Recientemente *Método* y *Metodología* han sido traducidos al inglés en un único volumen, con una actualización de contenidos, recursos y bibliografía (Peláez - Mateos, 2018).

³³ Nida, 1975a, 1975b; Louw, 1991, 1993; Louw - Nida, 1988; Mateos, 1989a: 12-15, 17 y ss. Juan Mateos agrega una especie semántica más a las propuestas por Nida (1975a, 1975b), llamada Determinación (D), que designa, identifica y cuantifica. Un resumen sobre todos estos conceptos desarrollados en el *Método* de Mateos (1989a) (clasificación de lexemas, especies semánticas y gramaticales, elementos denotados y connotados, fórmula y desarrollo sémico), puede leerse en la *Metodología* de Peláez, 1996: 66-85.

³⁴ Véase nota 3. La definición debe recoger todos los elementos expresados en la figura sémica.

³⁵ Véase nota 33. Las Determinaciones designan, identifican, cuantifican o delimitan; cf. Peláez, 1996: 69-70.

³⁶ Las Relaciones indican qué tipo de conexiones se establecen entre las especies semánticas de una figura sémica, Hechos y/o Entidades (Peláez, 1996: 69).

³⁷ La cuantificación numeral de la Entidad (E) viene dada por la Determinación (D), expresada en este caso lexemáticamente por el primer miembro de la palabra compuesta. Cuando esto sucede, la Determinación deviene en elemento descriptivo de la entidad a la que refiere (usualmente el segundo miembro de la palabra compuesta; véase Peláez - Mateos, 2018: 242), cuantificándola y categorizándola: *δυοειδής* (de dos formas), *τριήρης* ([embarcación] de tres filas de remos), *πεντηκοστή* (el quincuagésimo [día]) *ἑκατόγχειρος* (que tiene cien manos), *τετράμορφος* (que tiene cuatro partes), *ἑπτάδουλος* (siete veces esclavo)...

En cambio, en el caso del lexema *ἐτερόφθαλμος*, la determinación identifica y limita la acción misma de ver (= Hecho): «[el] que ve con el otro ojo [porque ha perdido uno]»: *tuerto*. El *otro ojo* es la traducción literal de los elementos de esta palabra compuesta. Lo que intentamos explicar es que *ἐτερόφθαλμος* focaliza en cómo se realiza la actividad visual (H), con qué ojo, y no en el número de ojos. Este es el caso del lexema cuantificado *μόνοφθαλμος*, «que tiene un solo ojo».

En resumen, la Determinación en *μόνοφθαλμος* es meramente descriptiva y cuantificada- ra de la Entidad (el ojo en cuanto instrumento de la actividad visual y número de ojos), mientras que



hace referencia a los dos ojos (Mt 20:34, Mc 8:23) y ὀφθαλμός, que es indiferente al número (un ojo, p. ej.: Mt 5:29.38, 7:3; dos ojos, Lc 18:13, Jn 6:5; más de dos, Ap 4:6.8, 5:6 [Normalmente, en la misma entidad se suponen dos ojos (ὄμματα / ὀφθαλμός) o uno (μονόφθαλμος), salvo en los vivientes del Apocalipsis (cf. además Eze 1:18, 10:12)].

Definición: «Que tiene únicamente un órgano que sirve para ver»: *del/con un solo ojo*.

[D + (E + R + H)] ← R1 → E1

D	cuantificación unicidad	H	dinamicidad ³⁸ pasividad ³⁹
E	somaticidad organicidad	R1	atribución
R	instrumentalidad	E1	animado

Definición: «Que (E1) tiene (R1) únicamente un (D) órgano (E) que sirve para (R) ver (H)»: *del/con un solo ojo*.

Cuando no se especifica el contexto o se usa en sentido absoluto, se elige la traducción más neutra. Efectivamente, esta es la acepción menos marcada, genérica e indiferente a la razón o causa, cuando el contexto no permite saber más que E1 es animado, sin más, sin saber si se trata de criaturas legendarias o de humanos o animales, pero funciona como traducción válida al castellano en las ocasiones en que no se tiene claro el contexto o la naturaleza de la entidad a la que se atribuye.

Cuando se especifica la naturaleza de la entidad de atribución y se amplía la figura sémica a un segundo nivel de connotación, podremos añadir la causa (que llamaremos X), que nos permitirá a su vez discernir a quién se refiere el lexema en su contexto. En este punto, será entonces el factor contextual el que nos ayude a determinar el correcto significado del lexema en un contexto dado, y con ello, la traducción adecuada.

ἐτερόφθαλμος refiere a la manera (determinando) cómo se realiza el Hecho mismo de ver (como actividad visual), identificando (= Determinación) con qué ojo se realiza.

Como hemos dicho, ambos sentidos son muy similares, y es probable que a partir de esa proximidad semántica se diera el salto de significado para μονόφθαλμος, y así acabara asimilando el sentido de *tuerto* en la lengua coloquial.

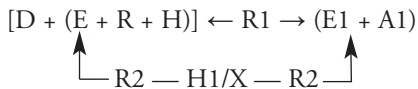
³⁸ El Aspecto, como categoría semántica, se aplica a los lexemas Hecho en su oposición fundamental dinamicidad - estaticidad; para más detalle sobre las oposiciones subordinadas, véase Mateos, 1989a: 55-56.

³⁹ Hablamos de voz semántica, basada en la oposición primera de agentividad - no agentividad, que determina a quién afecta el Hecho con respecto a la Entidad (Mateos, 1989a: 57-58). La voz semántica pasiva (o no agentiva receptiva) tiene un sujeto no agente, pero sí un agente externo. Se trata de la misma diferencia de voz que podemos percibir en *oír / escuchar* o *ver / mirar*.



[...] proper semantic analysis requires a distinction between lexical meaning and contextual meaning. That is, between what a word in itself, on its own, contributes to the understanding of an utterance (lexical meaning) and what features of meaning, derived from the context, enable one to define the event more precisely by adding particular contextual features. This implies that contextual meaning is restricted to a particular instance, while lexical meaning is that meaning one can apply in all contexts by referring to what the word contributes, or represents for that matter (Louw, 1991: 137).

En nuestro caso, el factor contextual⁴⁰ viene dado doblemente: a nivel sintáctico, dependiendo de la naturaleza del sujeto atribuido, E1, si este pertenece o no al ámbito de lo legendario o mitológico, A1⁴¹. Es decir, según quién sea E1 y cuál sea la causa X—nivel contextual: la razón por la que E1 tiene *un solo ojo* [D + (E + R + H)]—, corresponderá a un semema o a otro, según sea la X un estado congénito o el resultado de un hecho. Esta causa polivalente (entiéndase un Hecho, sea este un estado o un acto) se conecta con E1 (la entidad atribuida) y con el ojo cuantificado [D + (E + R + H)] por medio de una relación (R2) de causatividad que va en las dos direcciones. En cierto modo, es una figura cíclica, porque es la X la que causa que el órgano de la visión esté limitado numéricamente.



D cuantificación
unicidad

E somaticidad
organicidad

R instrumentalidad

H dinamicidad
pasividad
visión

R1 atribución

E1 animado⁴²

A1 mitologicidad/legendariedad / Ø

R2 causatividad

H1/X = H [estaticidad / dinamicidad
nacimiento / resultatividad]

Y así, según sea el caso, obtenemos el semema 2 o el semema 3.

SEMEMA 2

Cuando la entidad E1 pertenece al ámbito de lo legendario o mitológico (A1) (criaturas y pueblos fantásticos, lejanos y/o de leyenda) y la causa H1 es un estado congénito.

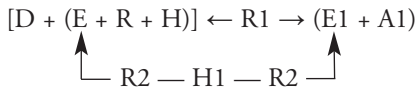
Definición: «Que, por su naturaleza mitológica, tiene un solo ojo por nacimiento»: *uniojo, monóculo*.

⁴⁰ Véase al respecto Romero González (2014, especialmente pp. 1497-1498), la introducción de Muñoz Gallarte (2010: 101-104, y también pp. 110-111) y la más breve de Peláez (2012: 92).

⁴¹ La Atribución como especie semántica describe cualidades y formas; cf. Peláez, 1996: 68.

⁴² El rasgo sémico de 'animado' del lexema $\mu\omicron\nu\acute{o}\phi\rho\theta\alpha\lambda\mu\omicron\varsigma$ se atribuye a humanos y animales, reales o imaginarios.





D cuantificación
unicidad
E somaticidad
organicidad
R instrumentalidad
H dinamicidad
pasividad
visión

R1 atribución
E1 animado
A1 mitologicidad/legendariedad
R2 causatividad
H1 estaticidad
nacimiento

Definición: «Que (E1), por su naturaleza mitológica (A1), tiene (R1) un solo (D) ojo (E + R + H) por (R2) nacimiento (H1)»: *uniojo, monóculo*.

MEGASTHENES Hist. *Fragmenta* 29: Οὔτοι γάρ εἰσιν οἱ τοὺς Ἐνωτοκοίτας καὶ τοὺς Ἀστόμους καὶ Ἄρρινας ἱστοροῦντες, Μονοφθάλμους τε καὶ Μακροσκελεῖς καὶ Ὀπισθοδακτύλους: *Pues estos son los que hablan de los Mantioresjas, los Sinbocas y los Sinnerices, y de los Monóculos, los Patas Largas y los Dedos del Revés.*

PAUSANIAS Perieg. *Graeciae descriptio* 1.24.6: εἶναι δὲ Ἀριμασποὺς μὲν ἄνδρας μονοφθάλμους πάντας ἐκ γενετῆς, *y que los Arimaspos son todos hombres uniojos de nacimiento.*

SCHOLIA IN AESCHYLUM Schol. *Scholia in Prometheus vinctum (scholia vetera)* 351a.5: ὁ Ζεὺς συνεργοὺς πρὸς τὴν μάχην λαβὼν τοὺς τρεῖς μονοφθάλμους Κύκλωπας, τὸν Βρόντην, τὸν Στερόπην, καὶ τὸν Ἄργον, καὶ τοὺς τρεῖς Ἑκατόγχειρας, τὸν Κόττον, τὸν Βριάρεων, καὶ τὸν Γύγην. *Y tomando Zeus como aliados para la guerra a los tres Cíclopes monóculos, Brontes, Estéropes y Arges, y a los Hecatónquiros, Coto, Briareo y Giges.*

SEMEMA 3

Cuando E1 refiere a seres que han perdido uno de los ojos y que no pertenecen al ámbito mitológico o de leyenda. Son seres nacidos con dos ojos, pero como resultado de algún suceso, ahora solo tienen uno. Normalmente, la pérdida se debe a algún evento traumático, entiéndase un accidente, una herida en combate, o incluso una elección propia, como es el caso de las ocurrencias del NT⁴³.

El género semántico de E1 se especifica como humano o animal⁴⁴, suprimiendo la Atribución del carácter mitológico o legendario, y H1 se especifica como el estado resultante de una pérdida.

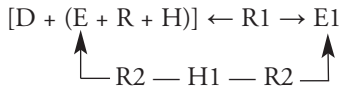
⁴³ Si bien es cierto que la condición resultante suele responder a un suceso de naturaleza violenta, tampoco debe descartarse la pérdida gradual de la visión debida a la senectud.

Franciscus PHILELPHUS Rhet. *Epistulae* (s. xv d. C.) 93.9: Πάνυ γέρον ἤδη ἐκεῖνος ἦν καὶ τὸ σῶμα ἀσθενῆς, ὥστε καὶ ἤδη μονόφθαλμον γεγονέναι. *Pues ya era bastante anciano y de cuerpo débil, y así es como se había quedado tuerto por entonces.*

⁴⁴ Para el clasema de género, véase Mateos, 1989a: 49 y 69.



Definición: «Que, debido a una pérdida, tiene un solo ojo»: *tuerto*.



D	cuantificación unicidad	R1	atribución
E	somaticidad organicidad	E1	animado humanidad / animalidad
R	instrumentalidad	R2	causatividad
H	dinamicidad pasividad visión	H1	dinamicidad resultatividad privación

Definición: «Que (E1), debido a (R2) una pérdida (H1), tiene (R1) un solo (D) ojo (E + R + H)»: *tuerto*.

Pseudo-APOLLONIOS Myth. *Bibliotheca* (sub nomine Apollodori) (ed. Frazer) 2.175: Ὅξυλῳ τῷ Ἀνδραΐμονος, ἐφ' ἵππου καθημένῳ μονοφθάλμου (τὸν γὰρ ἕτερον τῶν ὀφθαλμῶν ἐκκέκοπτο τόξῳ). *Oxilo, hijo de Andromón, que montaba un caballo tuerto (pues le habían sacado uno de los ojos de un flechazo)*.

Pseudo-JUSTINUS MARTYR Soph. *De resurrectione* 590.B.7: Εἰ οὖν ἡ σὰρξ ἀνίσταται, καὶ τοιαύτη ἀνίσταται ὅποια κλιθήσεται, ὥστε, εἰ μονόφθαλμος κλιθήσεται, μονόφθαλμος ἀνίσταται, εἰ χωλός, χωλός, *En efecto, si la carne mortal resucita, también lo hará tal y como fallezca, es decir, si falleciera tuerto, resucitará tuerto, si cojo, pues cojo*.

ATHANASIUS Theol. *Sermo de patientia* [Sp.] vol. 26, p. 1304.58: ἄχρι καὶ ἐξορύξεως ὀφθαλμῶν, καὶ μονόφθαλμοι ἐγένοντο. [*llegando*] *hasta vaciarse los ojos, y quedaron tuertos*.

Como mencionamos al principio, y volviendo al objeto central de este estudio, el lexema μονόφθαλμος aparece tan solo dos veces en el NT⁴⁵, y ambas

⁴⁵ Y no aparece en la *Septuaginta*. Para pasajes de temática similar, se recurre a lexemas como ἐκτυφλώω; por ejemplo, en un pasaje del Éxodo, relativo a la pérdida de un ojo, y que remite a la antigua ley del ojo por ojo y diente por diente.

Ex 21:26 εἰ δὲ τις πατάξῃ τὸν ὀφθαλμὸν τοῦ οἰκέτου αὐτοῦ ἢ τὸν ὀφθαλμὸν τῆς θεραπαίνης αὐτοῦ καὶ ἐκτυφλώσῃ, ἐλευθέρους ἐξαποστελεῖ αὐτοὺς ἀντὶ τοῦ ὀφθαλμοῦ αὐτῶν. *Cuando alguien golpea a su esclavo o esclava en el ojo, y se lo inutilice, dará la libertad al esclavo a cambio del ojo* [Traducción de Luis Alonso Schökel, 1995, *Biblia del Peregrino*].

Y si alguien golpea en el ojo a su esclavo o a su esclava y se lo deja ciego, les dará la libertad a cambio del ojo [Traducción propia].

Zac 11:17: ὃ οἱ ποιμαίνοντες τὰ μάταια καὶ οἱ καταλειποῦτες τὰ πρόβατα μάχαιρα ἐπὶ τοὺς βραχίονας αὐτοῦ καὶ ἐπὶ τὸν ὀφθαλμὸν τὸν δεξιὸν αὐτοῦ ὁ βραχίον αὐτοῦ ξηραϊνόμενος ξηρανθήσεται καὶ ὁ ὀφθαλμὸς ὁ δεξιὸς αὐτοῦ ἐκτυφλούμενος ἐκτυφλωθήσεται. *¡Ay del pastor torpe*

con el significado de *tuerto*, atribuido a alguien que antes tenía dos ojos, pero que después –y por decisión propia– habrá de tener solo uno. Por tanto, se ubican dentro de este semema 3.

Μτ 18:9 καὶ εἰ ὁ ὀφθαλμὸς σου σκανδαλίζει σε, ἔξελε αὐτὸν καὶ βάλε ἀπὸ σοῦ· καλὸν σοὶ ἐστὶν μονόφθαλμον εἰς τὴν ζωὴν εἰσελθεῖν, ἢ δύο ὀφθαλμοὺς ἔχοντα βληθῆναι εἰς τὴν γέενναν τοῦ πυρός. *Y si tu ojo te pone en peligro, sácatelo y tíralo: más te vale entrar tuerto en la vida que ser echado con los dos ojos al fuego del quemadero.*

Μκ 9:47 Καὶ ἐὰν ὁ ὀφθαλμὸς σου σκανδαλίξῃ σε, ἔκβαλε αὐτὸν· καλὸν σέ ἐστὶν μονόφθαλμον εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ἢ δύο ὀφθαλμοὺς ἔχοντα βληθῆναι εἰς τὴν γέενναν, *Y si tu ojo te pone en peligro, sácatelo; más te vale entrar tuerto en el reino de Dios que no ser arrojado con los dos ojos al quemadero.*

USO ESPECIAL DEL SEMEMA 3

Cuando se aplica a las personas como apodo. Se trata de los epítetos⁴⁶ de personas de cierto estatus militar o de gobierno, generales o reyes, que definitivamente han perdido un ojo –por tanto, ciertamente *tuertas*–, cuya traducción quedará a criterio del traductor. En este caso, será esta más una cuestión personal de estilo que de rigor semántico: como título oficial, solemne y culto, *Monoftalmos* o *Monóftalmos*; si se decide destacar la asociación mitológica del personaje, será *el Cíclope*; y finalmente, si se opta por un realismo histórico, *el Tuerto*.

HIERONYMUS Hist. *Fragmenta* 4: ὁ Φιλίππου ὁ μονόφθαλμος βασιλεύων Μακεδόνων. *Filipo Monoftalmos, rey de los Macedonios.*

POLYBIUS Hist. *Historiae* 5.67.6: τὴν δὲ πρώτην Ἀντιγόγου τοῦ Μονοφθάλμου κατὰληψιν. *Y la primera ocupación de Antígono el Tuerto.*

SEMEMA 4

Cuando se predica de entidades inanimadas: *de un solo ojo*.

Excepcionalmente –y aunque queda fuera de nuestro objeto de estudio, por lo que no será tratado aquí–, debe notarse que, si bien escasamente atestiguado,

que abandona el rebaño! Un puñal contra su brazo, contra su ojo derecho: que se le paralice el brazo, que se le ciegue el ojo derecho [Traducción de Luis Alonso Schökel, 1995, *Biblia del Peregrino*].

Varios siglos más tarde, encontramos un recurso similar, esta vez con τυφλόω, y además, con el lexema correcto para indicar la condición adquirida, ἑτερόφθαλμος:

CONCILIA OECUMENICA (ACO) *Epist. et Theol. Concilium universale Nicaenum secundum* (787 d. C.). *Concilii actiones I-VI*: κλασθέντος δὲ τοῦ βουκέντρου ἐπανήλθε τὸ κλάσμα τοῦ βουκέντρου εἰς τὸν δεξιὸν ὀφθαλμὸν τοῦ ἀνθρώπου καὶ τετύφλωκεν αὐτόν. τοῦτον τὸν ἄνδρα ἐγὼ εἶδον καὶ ἐπίσταμαι ἑτερόφθαλμον γεγονότα. *Quebrada la vara, uno de los fragmentos saltó contra el ojo derecho del hombre y se lo dejó ciego. Yo vi a este hombre y constaté que había quedado tuerto.*

Es decir, ciegos del ojo herido, por tanto, tuertos.

⁴⁶ Véase nota 21.



el lexema μονόφθαλμος también puede atribuirse a entidades inanimadas por simple analogía (respecto del semema 1), suprimiendo todos los rasgos sémicos relativos a la actividad de visión en cuanto percepción, sustituyendo el sema de Animado por el de Inanimado, y focalizando la Circularidad del ojo como rasgo predominante relativo a la apariencia de E1. Por ejemplo, dicho de las ruedas de molinos de agua: *de dos ojos* [δίφθαλμος / δύοφθαλμος], *de un solo ojo* [μονόφθαλμος].

ACTA MONASTERII VATOPEDII Acta, Eccl. et Legal. *Diploma de possessione monasterii sancti Georgii Calamitsiotae* (1296? d. C.) 6: μύλων δίφθαλμος χειμερινός πλησίον τοῦ ἀμπελίου καὶ ἐξ ἀναστήματος τῶν μοναχ(ῶν)· ἕτερος μονόφθαλμος χειμεριν(ός) εἰς τὸν καταρέοντα ποταμὸν ἀπὸ τοῦ Μεθοδίου μετα τοῦ περὶ αὐτὸν ἐσωθυρίου πλησίον.

ACTA MONASTERII SANCTI JOANNIS PRODROMI IN MONTE MENOECIO Acta, Eccl. et Legal. *Chrysobullum Andronici III Palaeologi de possessionibus monasterii sancti Joannis Prodromi* (1321 d. C.) 25: ἕτερος μύλων δύοφθαλμος πλησίον τοῦ ναοῦ τῶν ἁγίων Θεοδώρων, ἕτερος μύλων δύοφθαλμος καὶ αὐτὸς πλησίον τοῦ παραπορτίου, ἕτερος μύλων μονόφθαλμος πλησίον τοῦ Σταυρακοπούλου, ἀμπέλια ἐν διαφόροις τόποις σύνεγγυς τοῦ κάστρου ὡσεὶ μοδίων εἰκοσιτεσσάρων.

4. INTERPRETACIÓN DEL TUERTO EN EL NUEVO TESTAMENTO

Sobre este pasaje (Mt 18:9, *par.* Mc 9:47), adoptamos la interpretación de Mateos - Schökel (1987: 118, 231-233) como una imagen del deseo y la ambición, simbolizados por el ojo, devenido en obstáculo⁴⁷ para la correcta comprensión y aplicación del mensaje de Jesús, y que pone en peligro la adhesión al mismo.

[El ojo y otras partes del cuerpo] se prestan a sentidos figurados en todas las culturas. Repárese en frases como «ver con malos ojos» (envidia), «echar el ojo a algo» y «poner los ojos en algo» (deseo, intención, ambición), «comer más con los ojos que con la boca» (avidez), para comprender que el español conoce muchos usos figurados de la palabra «ojo» (Mateos - Camacho, 1989: 31).

En la frase bien conocida de «si tu ojo te escandaliza» o, mejor, «te pone en peligro» (Mc 9,47; Mt 18,9), el ojo significa la ambición, que hace flaquear en el seguimiento de Jesús o renunciar a él (Mateos - Camacho, 1989: 33).

El sujeto [...] es un discípulo de Jesús: su adhesión [...] es, por tanto positiva [...]; [...] ciertos dinamismos personales negativos [...], figurados por el ojo, la mano

⁴⁷ En su estudio sobre σκανδαλίζω (1989b: 73), Mateos da las siguientes traducciones para este lexema en los versículos que nos ocupan: “poner en peligro”, “hacer vacilar”.

o el pie, figuras respectivamente de la ambición o deseo de posesión, la actividad o la conducta, ejercen, más que un impacto, un influjo que pone en peligro [...] la adhesión [...] a Jesús o a su mensaje (Mateos, 1989b: 71).

Pero volvamos a *μονόφθαλμος*. En casi todas las lenguas, la visión (física) se usa con frecuencia en su sentido traslaticio como visión intelectual, de manera que *ver* también significa *entender*. Así, en Mt 18:9 y Mc 9:47, el sentido propio de *μονόφθαλμος* se mantiene, pero se combina también con el metafórico. El texto sigue diciendo *tuerto*, y tuerto habrá de ser siempre aquel que se arranque un ojo, pero el sentido último, el que va más allá de las letras o extratextual⁴⁸, parecería que refiere a los incapaces, a aquellos que no saben ver/entender (visión intelectual). *Y si tu ojo supone un impedimento, arráncatelo*. Pero es justo lo contrario, la enseñanza de este texto es que la percepción intelectual completa se alcanza con un solo ojo, una vez se ha renunciado *al impedimento*, al ojo que simboliza todo aquello que hace vacilar al creyente.

Así el sentido propio de la visión limitada trasciende en el metafórico. De esta manera, el tuerto, el que posee solo un ojo, es precisamente quien alcanza la percepción intelectual de la que carecen aquellos que poseen ambos ojos. Los incapaces son ahora los que tienen ambos ojos, porque incluso la visión limitada de un solo ojo, pero sano, te faculta para percibir el mensaje de Jesús, antes que la ceguera del espíritu de aquellos que vacilan, aun viendo con sus dos ojos, pero defectuosos.

Por tanto, en este contexto, arrancarse un ojo es metafóricamente «[...] renunciar a todo lo que signifique ambición y hacer ser infiel al mensaje (*te pone en peligro*)» (Mateos - Schökel, 1987: 233) y así alcanzar la completa capacidad intelectual (la visión metafórica) para la comprensión del mensaje de Jesús. En conclusión, la percepción limitada del tuerto deviene en una forma de superación personal para la aceptación sin reservas de la doctrina.

5. CONCLUSIONES

Somos conscientes de la dificultad de extraer conclusiones al abordar diacrónicamente el lexema *μονόφθαλμος*, atestiguado en *corpora* tan numerosos y de variadas naturalezas, situados temporalmente a lo largo de dos milenios de testimonios conservados. Pero dado que nuestra línea de investigación es el Nuevo Testamento –*corpus* cerrado, delimitado y bien fijado–, nuestra intención ha sido explicar, en líneas generales, por qué aparece *μονόφθαλμος* y no *ἑτερόφθαλμος*, que debería

⁴⁸ Véase Romero González, 2014: 1496, 1500-1501; y en p. 1502:

Finally, the context where the adjective is inserted or the sense (primary or figurative) with which it is used contributes to new shades of meaning in the adjective. It doesn't add meanings, but transforms them.



haber sido lo esperable, y exponer una aproximación a la problemática atestiguada en gramáticos y aticistas sobre el uso de estos dos lexemas. Dicho esto, nuestras conclusiones necesariamente han de ser preliminares y susceptibles de ser debatidas y discutidas; sin embargo, esperamos que le resulten útiles al investigador, o cuando menos, interesantes.

Así pues, y siempre con las debidas reservas, el lexema *μονόφθαλμος* (var. *ión. μουνόφθαλμος*) aparece por primera vez atestiguado atribuido a aquellos seres nacidos con un solo ojo: Cíclopes, Arimaspos... Pero al menos desde en torno al s. I a. C.-I d. C., el sentido de tener un solo ojo (por nacimiento) se extiende por proximidad a aquellos otros nacidos con dos pero que, por algún suceso, ahora tienen un solo ojo, usurpando entonces el sentido que le pertenece a *ἑτερόφθαλμος*⁴⁹. Constan por escrito las protestas durante siglos de gramáticos, aticistas y otros estudiosos, sobre este uso incorrecto o corrompido de *μονόφθαλμος*, en lugar de *ἑτερόφθαλμος*, para referirse al *tuerto*:

- *μονόφθαλμος*: un solo ojo por nacimiento.
- *ἑτερόφθαλμος*: un solo ojo por pérdida.

Según el contexto (la entidad de atribución y la causa), distinguimos cuatro sememas para *μονόφθαλμος* más un uso especial:

- Con entidades animadas:
 - Semema 1. Cuando no se especifique de quién se predica o en sentido genérico: *del/con un solo ojo*.
 - Semema 2. Un solo ojo por nacimiento: *uniojo, monóculo*. Cíclopes, Arimaspos, criaturas y pueblos míticos o fantásticos...
 - Semema 3. Un solo ojo por suceso traumático (o vejez⁵⁰) (entiéndase pérdida completa del ojo o de la visión del ojo): *tuerto*. Humanos y animales. Es el sentido expandido en la lengua popular.
 - Epítetos: a criterio del traductor. El cultismo, *Monofthalmos* o *Monóftalmos*; la asociación mitológica, *el Cíclope*; el sentido realista, *el Tuerto*.
- Con entidades inanimadas:
 - Semema 4. Cuando se predica de entidades inanimadas, por analogía: *de un solo ojo*.

Respecto al Nuevo Testamento, siguiendo la precisión que preconizaban los aticistas, el texto griego debió haber utilizado el lexema *ἑτερόφθαλμος*, sin duda, pero también es cierto que el uso de *μονόφθαλμος* con el sentido de *tuerto* es un reflejo de la lengua coloquial de la época y así se nos ha transmitido.

⁴⁹ Sobre la proximidad semántica de los dos lexemas, véase nota 37.

⁵⁰ Véase nota 43.

En las dos citas del NT (Mt 18:9, Mc 9:47), el ojo que se arranca refiere simbólicamente a todo aquello que hace vacilar al seguidor del mensaje de Jesús. De ahí que una vez se ha deshecho de tal impedimento (el ojo), es entonces cuando se alcanza la percepción intelectual completa y la aceptación plena de su mensaje, porque incluso la visión numéricamente limitada es preferible a la ceguera intelectual de aquellos con dos ojos defectuosos e incapaces de ver.

Después de todo, *mutatis mutandis*, ya lo dice el dicho: en el país de los ciegos, el tuerto es el rey...

Michael APOSTOLIUS Paroemiogr. *Collectio paroemiarum* (s. xv d. C.) Centuria 7.23: 'Εν τοῖς τόποις τῶν τυφλῶν Λάμων βασιλεύει: ἑτερόφθαλμος γὰρ ἦν. *Lamón era rey en la tierra de los ciegos, pues era tuerto.*

RECIBIDO: julio 2019; ACEPTADO: octubre 2019.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BW = *BibleWorks 10* (2015), BibleWorks LLC.

GARCÍA DÍAZ, M. M. (2017-2018): "La visión limitada en el Nuevo Testamento. El lexema μωπάζω", *Fortunatae* 28: 81-93 [DOI: <http://doi.org/10.25145/j.fortunat.2018.28.008>].

LOUW, J. P. (1991): "How Do Words Mean – If They Do?", *FilNT* 4 (8): 125-142.

LOUW, J. P. (1993): "The analysis of meaning in Lexicography", *FilNT* 6 (12): 139-148.

LOUW, J. P. - NIDA, E. A. (1988 [1989]): *Greek-English Lexicon of the New Testament based on Semantic Domains*, United Bible Societies, New York.

LSJ = LIDDELL, H. G., SCOTT, R. & al. (1996^o): *A Greek English Lexicon*, Oxford [Versión en línea: *The Online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon*, <http://stephanus.tlg.uci.edu/lsg/>].

MATEOS, J. (1989a): *Método de análisis semántico aplicado al griego del Nuevo Testamento*, Estudios de Filología Neotestamentaria, Ediciones El Almendro, Córdoba.

MATEOS, J. (1989b): "Análisis semántico de los lexemas σκανδαλίζω y σκάνδαλον", *FNT* 3 (2): 57-92.

MATEOS, J. - CAMACHO, F. (1989): *Evangelio, Figuras y Símbolos*, Ediciones El Almendro, Córdoba.

MATEOS, J. - SCHÖKEL, L. A. (1987² /2010⁴): *Nuevo Testamento*, Ediciones Cristiandad, Madrid.

MUÑOZ GALLARTE, I. (2010): "La importancia del factor contextual", *Fortunatae* 21: 101-125 [<http://riull.ull.es/xmlui/handle/915/12619>].

NA28 = NESTLE, E. - ALAND, K. (eds.) (2012): *Novum Testamentum Graece*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart [28th revised edition].

NIDA, E. A. (1975a): *Exploring Semantic Structures*, Wilhelm Fink Verlag, Munich.

NIDA, E. A. (1975b): *Componential Analysis of Meaning*, Mouton Publishing, La Haya-París.

PELÁEZ DEL ROSAL, J. (1996): *Metodología del Diccionario Griego-Español del Nuevo Testamento*, Editorial El Almendro, Córdoba.

PELÁEZ DEL ROSAL, J. (2003): "Βασιλεία en el Nuevo Testamento. Factor contextual, definición y traducción", *FilNT* 16 (31-32): 69-83.



- PELÁEZ DEL ROSAL, J. (2006): “La definición de los lexemas en el Diccionario Griego-Español del Nuevo Testamento (DGENT): βασιλεία y lexemas afines”, en E. CALDERÓN, A. MORALES, M. VALVERDE (eds.), *KOINÒS LÓGOS. Homenaje al profesor José García López*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia, Murcia, pp. 757-766.
- PELÁEZ DEL ROSAL, J. (2012): “Factor contextual y cambio de significado. De las palabras en el *Diccionario Griego-Español del Nuevo Testamento (DGENT)*”, en A. NOMDEDEU RULL *et al.* (coords.), *Avances en lexicografía hispánica*, t. 1, Publicacions URV, Tarragona, pp. 81-90.
- PELÁEZ DEL ROSAL, J. - MATEOS, J. † (2018): *New Testament Lexicography. Introduction - Theory - Method*, David S. DU TOIT (ed.), Andrew BOWDEN (tr.), *Fontes et subsidia ad Bibliam pertinentes 6*, Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston.
- ROMERO GONZÁLEZ, D. (2014): “The influence of the contextual factor in the New Testament adjectives”, en G. KOTZOGLOU *et al.* (eds.), *Selected Papers of the 11th International Conference on Greek Linguistics*, University of the Aegean, Rhodes, pp. 1495-1503.
- TLG = *Thesaurus Linguae Graecae 9.01* (2001), Silver Mountain Software / University of California [Versión en línea: *Thesaurus Linguae Graecae. A Digital Library of Greek Literature*, Maria C. PANTELIA (ed.), University of California, Irvine, <http://stephanus.tlg.uci.edu/index.php>].



UTILIDAD DE LOS TEXTOS DEL NUEVO TESTAMENTO PARA LA ENSEÑANZA DEL LATÍN Y EL GRIEGO

Manuel García García - C. Rita Jorge Hernández

IES Realejos - IES Mencey Bencomo

manugarcia15@gmail.com - carmenritajorgeh@gmail.com

*A Juan Barreto,
con nuestro cariñoso agradecimiento
por su magisterio.*

RESUMEN

Mediante la explicación de la aplicación práctica en el aula, como recurso didáctico, de un pasaje del evangelio de Juan, se pretende demostrar la utilidad del corpus textual del Nuevo Testamento para la enseñanza de las materias de Latín y Griego en la Educación Secundaria Obligatoria y el Bachillerato.

PALABRAS CLAVE: Nuevo Testamento, recurso didáctico, fonética, morfosintaxis, semántica, cultura, teología.

UTILITY OF THE NEW TESTAMENT TEXTS FOR TEACHING LATIN AND GREEK

ABSTRACT

Through the explanation of the practical application, in the classroom, as a teaching resource, of a passage from the Gospel of John, it is intended to demonstrate the usefulness of the New Testament text corpus for teaching Latin and Greek subjects in Secondary and High School.

KEY WORDS: New Testament, teaching resource, fonetic, morphosyntax, semantic, culture, theology.

0. UN PASAJE DEL *NUEVO TESTAMENTO*: JUAN, 18, 33-38

A. TEXTO ORIGINAL¹

^{GNT}³³ Εἰσῆλθεν οὖν πάλιν εἰς τὸ πραιτώριον ὁ Πιλάτος καὶ ἐφώνησεν τὸν Ἰησοῦν καὶ εἶπεν αὐτῷ· σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων;

³⁴ ἀπεκρίθη Ἰησοῦς· ἀπὸ σεαυτοῦ σὺ τοῦτο λέγεις ἢ ἄλλοι εἶπόν σοι περὶ ἐμοῦ;

³⁵ ἀπεκρίθη ὁ Πιλάτος· μήτι ἐγὼ Ἰουδαῖός εἰμι; τὸ ἔθνος τὸ σὸν καὶ οἱ ἀρχιερεῖς παρέδωκάν σε ἐμοί· τί ἐποίησας;

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.fortunat.2019.30.02>

FORTVNATAE, N° 30; 2019, pp. 31-44; ISSN: 1131-6810 / e-2530-8343



³⁶ ἀπεκρίθη Ἰησοῦς· ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου· εἰ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου ἦν ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ, οἱ ὑπηρέται οἱ ἐμοὶ ἠγωνίζοντο [ἂν] ἵνα μὴ παραδοθῶ τοῖς Ἰουδαίοις· νῦν δὲ ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐντεῦθεν.
³⁷ εἶπεν οὖν αὐτῷ ὁ Πιλάτος· οὐκοῦν βασιλεὺς εἶ σύ; ἀπεκρίθη ὁ Ἰησοῦς· σὺ λέγεις ὅτι βασιλεὺς εἰμι. ἐγὼ εἰς τοῦτο γεγέννημαι καὶ εἰς τοῦτο ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον, ἵνα μαρτυρήσω τῇ ἀληθείᾳ· πᾶς ὁ ὢν ἐκ τῆς ἀληθείας ἀκούει μου τῆς φωνῆς.
³⁸ λέγει αὐτῷ ὁ Πιλάτος· τί ἐστὶν ἀλήθεια; Καὶ τοῦτο εἰπὼν πάλιν ἐξῆλθεν πρὸς τοὺς Ἰουδαίους καὶ λέγει αὐτοῖς· ἐγὼ οὐδεμίαν εὐρίσκω ἐν αὐτῷ αἰτίαν.

B. VULGATA²

^{VUL 33} Introivit ergo iterum in praetorium Pilatus et vocavit Iesum et dixit ei: «Tu es rex Iudaeorum?»
³⁴ Et respondit Iesus: «A temet ipso hoc dicis an alii tibi dixerunt de me?»
³⁵ Respondit Pilatus: «Numquid ego Iudaeus sum? Gens tua et pontifices tradiderunt te mihi. Quid fecisti?»
³⁶ Respondit Iesus: «Regnum meum non est de mundo hoc. Si ex hoc mundo esset regnum meum, ministri mei decertarent ut non traderer Iudaeis; nunc autem meum regnum non est hinc.»
³⁷ Dixit itaque ei Pilatus: «Ergo rex es tu?» Respondit Iesus: «Tu dicis, quia rex sum ego. Ego in hoc natus sum et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati; omnis qui est ex veritate audit meam vocem.»
³⁸ Dicit ei Pilatus: «Quid est veritas?» Et cum hoc dixisset, iterum exiit ad Iudaeos et dicit eis: «Ego nullam invenio in eo causam.»

C. VERSIÓN EN ESPAÑOL³

^{RVA 33} Entonces Pilato entró otra vez al Pretorio, llamó a Jesús y le dijo: «¿Eres tú el rey de los judíos?»
³⁴ Jesús le respondió: «¿Preguntas tú esto de ti mismo, o porque otros te lo han dicho de mí?»
³⁵ Pilato respondió: «¿Acaso soy yo judío? Tu propia nación y los principales sacerdotes te entregaron a mí. ¿Qué has hecho?»
³⁶ Contestó Jesús: «Mi reino no es de este mundo. Si mi reino fuera de este mundo, mis servidores pelearían para que yo no fuera entregado a los judíos. Ahora, pues, mi reino no es de aquí.»

¹ *Novum Testamentum Graece*, Nestle-Aland, 28th Edition of the Greek New Testament, Stuttgart 2014.

² *Biblia Sacra Iuxta Vulgatam Versionem*, Roger Gryson, 5th Revised Edition, Stuttgart 2007.

³ *Santa Biblia Reina-Valera*, 1989.

³⁷ Entonces Pilato le dijo: «¿Así que tú eres rey?» Jesús respondió: «Tú dices que soy rey. Para esto yo he nacido y para esto he venido al mundo: para dar testimonio a la verdad. Todo aquel que es de la verdad oye mi voz.»

³⁸ Le dijo Pilato: «¿Qué es la verdad?» Habiendo dicho esto, salió de nuevo a los judíos y les dijo: «Yo no hallo ningún delito en él.»

D. VERSIÓN EN INGLÉS⁴

^{NKJ} ³³ Then Pilate entered the Praetorium again, called Jesus, and said to Him: «Are You the King of the Jews?»

³⁴ Jesus answered him: «Are you speaking for yourself about this, or did others tell you this concerning Me?»

³⁵ Pilate answered: «Am I a Jew? Your own nation and the chief priests have delivered You to me. What have You done?»

³⁶ Jesus answered: «My kingdom is not of this world. If My kingdom were of this world, My servants would fight, so that I should not be delivered to the Jews; but now My kingdom is not from here.»

³⁷ Pilate therefore said to Him: «Are You a king then?» Jesus answered, «You say *rightly* that I am a king. For this cause I was born, and for this cause I have come into the world, that I should bear witness to the truth. Everyone who is of the truth hears My voice.»

³⁸ Pilate said to Him: «What is truth?» And when he had said this, he went out again to the Jews, and said to them: «I find no fault in Him at all.»

1. CONSIDERACIONES PREVIAS

Cualquiera que, como docente, tenga la más mínima experiencia de haber intentado que un alumno de Educación Secundaria (ya sea en Latín de 4º de la Obligatoria, o en Latín I y II o Griego I y II del Bachillerato) aprenda, bajo su guía y tutela, algo de las que suelen llamarse «lenguas muertas» (prácticamente asesinadas en las últimas reformas educativas⁵, defenestradas hasta tal punto que es imposible que un bachiller curse más de tres años de Latín, y muy difícil, no *de iure*, pero sí *de facto*, que curse dos de Griego) se habrá encontrado con impedimentos de todo tipo para que se cumpla el proceso de enseñanza-aprendizaje que se le encomendó.

⁴ *New King James Version*, Thomas Nelson, Nashville, Tennessee 1982.

⁵ Véase el Boletín Oficial de Canarias nº 136, de 15 de Julio de 2016, en el que se establece el currículo de estas materias en la Educación Secundaria Obligatoria y el Bachillerato: la materia de Latín se oferta en 4º de ESO (tres horas semanales) y 1º y 2º de Bachillerato (cuatro horas semanales); Griego no se oferta en la ESO, sino solo en Bachillerato, tanto en 1º (tres horas) como en 2º (cuatro), aunque de hecho, muchas veces, no llega ni siquiera a impartirse, porque se exige un mínimo de alumnado para formar grupo.



Primero está la dificultad misma de la disciplina: siempre es difícil acceder al conocimiento de una lengua que no sea la materna, sobre todo para hablantes de lenguas que fueron (o son) francas o imperiales, como el español, el francés o el inglés; pero más aún si esa lengua (y esto le pasa al latín y al griego antiguo⁶) ya no se habla y solo nos llega escrita, y está ligada, además, a una cultura que, aunque constituya los cimientos de la nuestra, ya no es exactamente la nuestra⁷.

Agrava la cosa la reducción ya mencionada, creciente en las últimas décadas, de la presencia de estas materias en el horario lectivo de la Educación Secundaria. En el bachillerato antiguo, por ejemplo, en el anterior al ya también difunto BUP, un alumno de Ciencias cursaba dos años Latín, y uno de Letras cinco. Ahora hay que ser muy decididamente de Letras para cursar tres.

Por si fuera poco, cargan estas asignaturas con el sambenito (infundado, claro, calumnioso, pero, como cualquier prejuicio ideológico, muy influyente en la realidad) de inútiles, inservibles (frente a otras como Economía, Informática o Inglés, que gozan de buena prensa, que tienen a su favor la opinión pública, que ocupan puestos de privilegio en el ideal pedagógico dominante), de modo que el alumnado llega a clase, desde el primer día, con una actitud digamos que latino-resistente o fobohelénica.

Y en fin, que son materias, ambas, que necesitan, que exigen (como muchas otras) que la clase, el aula, sea un espacio en que se produzca un acto esencialmente oral y verdaderamente público, o sea, donde se hable y se escuche, donde nos atendamos y entendamos, lo cual, en estos tiempos de escandalosa hegemonía de pantallas, cañones e imágenes (y no significa esta afirmación que renunciemos a las muchas prestaciones y variopintos beneficios del empleo de las TIC como herramientas didácticas), resulta cada día más difícil.

Así que estamos seguros de que cualquier procedimiento pedagógico que sirva, verdaderamente, para mejorar la enseñanza de estas lenguas, será bien recibido por los que se dedican a la cuasi-heroica tarea de enseñarlas en los tiempos que corren.

Este modesto artículo pretende precisamente eso, presentarle al docente de lenguas clásicas, como recurso didáctico, el inmenso material que nos proporciona el *Nuevo Testamento*⁸, producido en griego *koiné* durante el siglo I de nuestra era, traducido luego, a finales del IV, al latín, y versionado, hoy día, en prácticamente todas las lenguas que se escriben en el mundo.

⁶ Aunque la situación no es exactamente la misma en ambas lenguas: el latín se transmuta, por así decir, en un abanico de lenguas, las romances, y el griego antiguo evoluciona hasta el griego moderno, que sí se habla actualmente.

⁷ Son innegables los aportes a nuestra cultura occidental, de base greco-latina, de otras tales como la judaica, la árabe, la germánica o la anglosajona.

⁸ Los cuatro *Evangelios*, los *Hechos de los Apóstoles*, las *Epístolas* y el *Apocalipsis*.

Y no es que, como cualquiera pueda pensar de entrada en esta España de nuestras culpas, en la que, hasta hace poco, la enseñanza del latín y el griego estaba ligada todavía a lo eclesiástico, queramos hacer proselitismo o catequesis en pro de las *Sagradas Escrituras*. Nos interesa el *Nuevo Testamento* más bien con fines pedagógicos, en cuanto que contiene producciones lingüísticas no demasiado difíciles. Hay que tener en cuenta que, cuando se escribieron los textos que constituyen el *corpus* al que nos referimos, sus autores, judíos helenizados, los formularon en griego *koiné*, la lengua franca, la lengua de cultura de ese momento, porque pretendían llegar a todo el mundo, tenían vocación universalista, ecuménica. De manera parecida a como se redacta ahora mismo en inglés sencillo y *standard*, para su divulgación universal, por ejemplo, el *abstract* de un artículo como este. Y más aún: cuando, a finales del siglo IV, Jerónimo de Estridón, por encargo del papa Dámaso I, abordó la titánica tarea de traducir al latín el *Antiguo* y el *Nuevo Testamento*, adoptó como lengua de llegada un latín corriente (de ahí que se conozca como *Vulgata*), que posibilitara el acceso del común de los mortales (en la parte occidental del imperio romano entonces casi nadie sabía ya griego) a las *Sagradas Escrituras*.

Lo cierto es que, ya desde su nacimiento en griego (y su «renacimiento» en latín), se caracterizan estos textos por su sencillez estilística, su sobriedad expresiva, su falta de aparato retórico, empaque literario y pretensiones artísticas; por lo que resultan mucho más accesibles para el principiante que un pasaje de Julio César, Cicerón, Plinio, Eutropio, Jenofonte o Tucídides, por poner algunos ejemplos de producciones en latín y en griego que, aunque aliviadas de dificultades, «arregladas», el sistema educativo pretende que el alumno de Bachillerato analice y traduzca en la prueba de EBAU. Que se sepa, a pesar de las horas sin cuento que, en Primaria y Secundaria, suelen dedicarse a la enseñanza del inglés (la lengua imperial ahora dominante), no se exige que un bachiller lea a Shakespeare en lengua original.

Hay que hacer pues (decíamos) un esfuerzo, en la cuna sacrosanta de la Contrarreforma, para vencer prejuicios comprensibles, pero perjudiciales en la medida en que nos impiden el uso de un instrumento didáctico muy rentable, muy útil para nuestros fines. Es más, podríamos hasta aprovechar, como se dice en el kárate, la fuerza del enemigo a nuestro favor: dado que el referente de muchos pasajes seguro que resulta conocido a nuestros alumnos, tal circunstancia puede favorecer el acercamiento a la lengua en que están escritos.

Si se pretendiera, de verdad, que el currículo fuera coherente y provechoso, el uso del *Nuevo Testamento* como instrumento didáctico permitiría, por ejemplo, que un alumno de Letras, que estudiara ambas lenguas muertas, analizara y tradujera del latín un fragmento como el que encabeza este artículo, y que, en el curso siguiente, lo leyera en griego, recorriendo un muy interesante camino inverso al orden cronológico de su producción.

2. UTILIDADES DIDÁCTICAS DE ESTE PASAJE

Pero vamos a bajar a la arena, a entrar en materia, a explicar cómo podrían vertebrarse, mediante fragmentos como este del evangelio de Juan, los contenidos



de ambas materias, Latín y Griego, tanto en lo que se refiere a cuestiones estrictamente gramaticales (fonético-fonológicas, pragmáticas, léxicas, morfosintácticas) como en lo que atañe a otras que podríamos llamar, en sentido amplio, «culturales» (léxico-semánticas, históricas, teológicas...)⁹.

A. CONTENIDOS FONÉTICO-FONOLÓGICOS: DE LA VISTA AL OÍDO

Consideramos imprescindible, para el aprendizaje de cualquier lengua, muerta o viva, que la lengua suene, que el oído del alumno se haga, se acostumbre a ella, y su boca a pronunciarla. Así que, ya estemos en clase de latín o en clase de griego, un fragmento como este permitiría hacer ejercicios de lectura en voz alta, incluso dramatizada, como si jugáramos a hacer teatro radiofónico: un alumno haría de Pilato, otro de Jesús de Nazaret, y otro de narrador. Y así, por grupos de tres, harían sonar el pasaje, hasta que, por repetición, resonara en los oídos de toda la clase, resucitado, revivido desde el sarcófago de la escritura.

Puede parecer un dispendio de energía, una pérdida de tiempo, gastar esfuerzos en aprender a leer en voz alta latín o griego antiguo, pero la experiencia docente nos dice que, si el alumno está familiarizado de oído con los sonidos propios, los fonemas, de una lengua (también vale la recomendación, por supuesto, para las lenguas vivas, las que se hablan), tiene mucho más fácil y expedito el acceso a sus contenidos morfo-sintácticos y léxico-semánticos.

Pongamos un ejemplo referido a este pasaje, en el supuesto de que lo usáramos en la materia de Latín de 4º de Educación Secundaria Obligatoria o Latín I de Bachillerato: en español es muy raro que una palabra termine en -t (salvo casos de galicismos como *'carnet'* o *'chalet'*, anglicismos como *'test'* o *'internet'*, o latinismos como *'accessit'* o *'deficit'*); en el fragmento considerado, en la versión de la *Vulgata*, hay casi una veintena de palabras que terminan en -t, además de algunas conjunciones como *'et'* o *'ut'*. Seguro que, si logramos que resuene el fragmento en los oídos del alumno, le será más fácil, un par de meses más tarde, aprender que en -t termina la tercera persona del singular de la voz activa de los verbos.

Lo mismo podría decirse de los finales en -m (las palabras que los presentan en español suelen ser precisamente latinajos como *'ultimatum'*, *'curriculum'*, *'requiem'*); en el pasaje pasan de veinte los casos de final de palabra en -m. Leerlo, repetirlo, hará más fácil después que el alumno aprenda las marcas de acusativo o una de las posibilidades morfológicas de la desinencia verbal de primera persona del singular.

⁹ Nos referimos a contenidos que se contemplan en el currículo de la LOMCE de las materias de Latín de 4º de ESO (criterios de evaluación 2, 3 y 7), Latín I (2, 3, 7 y 8), Latín II (1, 2, 3, 5, 6 y 7), Griego I (3, 4, 8, 9 y 10) y Griego II (1, 2, 3, 5, 6 y 7) de Bachillerato.



Por hacer más completo el ejercicio referido a este apartado bien se podría leer el fragmento de la *Vulgata* con las normas de pronunciación del latín clásico y también con las del latín eclesiástico, constatando e inventariando las diferencias entre ambas.

B. CONTENIDOS PRAGMÁTICOS, LÉXICOS Y MORFOSINTÁCTICOS: EL SENTIDO GRAMATICAL DE LA FRASE

Está constituido el pasaje por veintidós frases¹⁰, la mayoría de ellas predicativas o enunciativas (dieciséis), las demás interrogativas (seis), parciales (dos) o totales (cuatro), en las que se producen palabras¹¹ (de todos los valores léxicos y de todas las categorías morfosintácticas posibles) e índices¹², tanto de relación entre palabras (preposiciones, conjunciones subordinantes, pronombres relativos), como de sujeción o suma (conjunciones coordinantes).

A través del texto se pueden pues definir, desde un punto de vista léxico, con meridiana claridad para un principiante, las diferencias entre palabras sémicas¹³ o dotadas de significado, y palabras asémicas, sin significado, pero con valores, tales como nombres propios¹⁴, mostrativos¹⁵, interrogativos¹⁶, cuantificadores¹⁷, metafrásticos¹⁸, y cópula y otros verbos auxiliares¹⁹.

¹⁰ Unidades de sentido, caracterizadas por una entonación, una melodía que las acota y caracteriza su modalidad, lo que la frase hace. El sentido de una frase sería una componenda entre su modalidad, el valor léxico de las palabras que la constituyen y las relaciones sintácticas que entre esas palabras se establecen.

¹¹ Conjuntos de fonemas dotados de acento, que pueden constituir frase por sí solas.

¹² Conjuntos de fonemas (o solo un fonema como en español las conjunciones 'y', 'o', o la preposición 'a') no dotados de acento, que no pueden constituir frase por sí solos.

¹³ Este término y los que siguen, correspondientes a la clasificación léxica de las palabras, obedecen a la nomenclatura usada en sus estudios (citados en la bibliografía aneja) de gramática general por A. García Calvo. Se entiende por 'sémicas' aquellas palabras que tienen 'significado', aquellas de cuyos referentes podemos hacernos una «idea», un dibujo mental, por ejemplo: *praetorium, rex, veritas, inventio, audio*. Asémicas serían las que no significan, sino que aportan al sentido de la frase otro tipo de valores léxicos; sirven para otras cosas, no para significar.

¹⁴ Sirven para señalar personas (prosopónimos), como *Iesus, Iudaeus, Pilatus*, o lugares (topónimos).

¹⁵ Sirven para señalar, como *ego (me, mihi), ei (eo, eis), hoc, hinc, meum (mei, meam), nunc, tu (te, te, tibi), tua*.

¹⁶ Sirven para preguntar, como *quid*.

¹⁷ Sirven para contar, como *alii, ipso, iterum, nullam, omnis*.

¹⁸ Sirven para negar o afirmar, como *non, numquid*.

¹⁹ Sirven para juntar sujetos y atributos, como *sum (es, est y esset)*, o para matizar aspectualmente otros verbos.



Desde un punto de vista morfosintáctico, encontramos en el texto nombres²⁰, pronombres²¹, adjetivos²² y determinantes²³, o sea, palabras de carácter nominal, declinables tanto en latín como en griego²⁴, ambas lenguas flexivas; también verbos²⁵, claro, conjugables; y adverbios²⁶, invariables, todos asémicos en este fragmento.

Es relativamente fácil (estamos pensando en un novato en la materia, en un principiante de Latín de 4º de Educación Secundaria Obligatoria, aunque bien podría servir el mismo planteamiento didáctico, *mutatis mutandis exemplis*, para uno de Griego I de Bachillerato) percibir, tras leer varias veces el texto, que hay palabras que varían, en su parte final, de terminación, de desinencia. Cualquiera puede inferir, sin saber nada, sin ningún conocimiento gramatical previo, por pura intuición, que *Iesus* y *Iesum*, *Iudaeus*, *Iudaeorum* y *Iudaeis*, *veritas*, *veritati* y *veritate*, *meum*, *mei* y *meam*, *ei*, *eo* y *eis*, *dicis* y *dicit*, *dixit*, *dixerunt* y *dixisset*, *es* y *est*, son formas distintas de la misma palabra.

A partir de estos casos de flexión o de conjugación presentes en el texto, habría que explicar, por un lado, el concepto de caso, entendido como índice incorporado de relación sintáctica, propio, en latín (y en griego), de las palabras de carácter nominal; y, por otro, la oposición aspectual entre formas del tema de presente y formas del tema de perfecto (*infectum* frente a *perfectum*: *dic-* frente a *dix-*). Acaso sean estos los dos procedimientos gramaticales del latín más difíciles de entender para un hablante del español, por el hecho de que ya no rigen en nuestra lengua, a no ser de modo residual.

Las categorías de género y número (en nombres, adjetivos y determinante-pronombres), de persona (en algunos pronombres), de persona, número, voz, tiempo y modo (en los verbos), son más fácilmente entendibles, puesto que se dan también en español y se marcan de manera parecida.

Las funciones de los casos están suficientemente representadas en el pasaje. Encontramos sujetos y atributos en nominativo²⁷, complementos directos en acusativo²⁸, indirectos en dativo²⁹, complementos del nombre en genitivo³⁰, complementos

²⁰ En el fragmento considerado: *causam*, *gens*, *ministri*, *mundo*, *pontifices*, *praetorium*, *regnum*, *rex*, *testimonium*, *veritas* (*veritati*, *veritate*), *vocem*.

²¹ En el fragmento: *alii*, *ego* (*me*, *mihí*), *ei* (*eo*, *eis*), *hoc*, *quid*, *tu* (*te*, *te*, *metet*, *tibi*).

²² Solo uno, y asémico, *Iudaeus*: ya dijimos que es característica de estos textos la sobriedad expresiva.

²³ En el fragmento: *hoc*, *ipso*, *meum* (*mei*, *meam*), *nullam*, *omnis*, *tuam*.

²⁴ No añadimos los ejemplos en griego por no hacer las notas excesivamente engorrosas.

²⁵ En pretérito perfecto (*dixerunt*, *dixit*, *exivit*, *fecisti*, *introivit*, *natus sum*, *respondit*, *tradiderunt*, *veni*, *vocavit*) y presente (*audit*, *dicis*, *dicit*, *invenio*) de indicativo; pero también en subjuntivo: presente (*perhibeam*), imperfecto (*decertarent*, *traderen*), y pluscuamperfecto (*dixisset*).

²⁶ Estos cinco: *hinc*, *iterum*, *non*, *numquid*, *nunc*.

²⁷ *Pilatus*, *tu*, *Iesus*, *alii*, *ego*, *gens tua*, *pontifices*, *regnum meum*, *ministri mei*, *omnis qui*, *veritas* (de sujeto) y *rex*, *Iudaeus*, *quid* (de atributo).

²⁸ *Iesum*, *hoc*, *te*, *quid*, *testimonium*, *meam vocem*, *nullam causam*.

²⁹ *ei*, *mihí*, *Iudaeis*, *veritati*, *eis*.

³⁰ *Iudaeorum*.

circunstanciales en forma de adverbio³¹ o de sintagmas preposicionales con acusativo³² o ablativo³³. No hay vocativos, ni ablativos sin preposición.

En lo que a sintaxis oracional se refiere, se producen en el texto (no hay ningún caso de yuxtaposición) coordinaciones copulativas (hasta en siete ocasiones se usa la conjunción *et*, sumando una frase con la anterior³⁴, períodos verbales dentro de una misma frase³⁵, o nombres que conforman un sujeto de doble núcleo³⁶), disyuntivas (entre núcleos verbales de una misma frase³⁷), adversativas (entre frases³⁸) y conclusivas (también entre frases³⁹). Solo faltaría el tipo de las explicativas, las que usan, en latín, las conjunciones *nam* y *enim*.

Y, en fin, seis casos de oraciones subordinadas: cuatro adverbiales: una condicional⁴⁰, una temporal de *cum* histórico⁴¹ y dos finales⁴²; una adjetiva de relativo sustantivada⁴³; y otra que, aunque parece una adverbial causal por la conjunción que se emplea en la versión de la *Vulgata*, *quia*, podría interpretarse (ya volveremos más adelante sobre esta cuestión), si atendemos al original griego, como sustantiva⁴⁴.

C. CONTENIDOS LÉXICO-SEMÁNTICOS: AQUELLO DE LO QUE LA LENGUA HABLA, LA REALIDAD REFERIDA

Al adolescente que se acerca por primera vez al estudio de una materia nueva, conviene demostrarle, hacerle evidente, desde el principio, que dicha materia le será útil para la vida, es decir, que lo que estudia en la escuela no es un pretexto inútil y estéril para entretenerle un tiempo vacío. En el caso del Latín y el Griego es imprescindible, como puede imaginarse, dada la mala prensa que padecen, tal demostración. Y no hay camino más rápido para ello que iniciar al alumno en el estudio de la etimología, del origen y evolución de las palabras, actividad que seguro que le ayuda

³¹ *hinc, iterum, non, numquid, nunc.*

³² *in praetorium, in hoc, ad hoc, in mundum, ad Iudaeos.*

³³ *a temet ipso, de me, de mundo hoc, ex hoc mundo, ex veritate, in eo.*

³⁴ *et respondit Iesus; et cum hoc...*

³⁵ *introivit... et vocavit Iesum et dixit ei; ego in hoc natus sum et ad hoc veni in mundum; ...iterum exivit ad Iudaeos et dicit eis.*

³⁶ *gens tua et pontifices.*

³⁷ *a temet ipso hoc dicis an alii tibi dixerunt de me?*

³⁸ *nunc autem meum regnum non est hinc.*

³⁹ *introivit ergo...; dixit itaque ei Pilatus; ergo rex es tu?*

⁴⁰ *si ex hoc mundo esset regnum meum, ministri mei...*

⁴¹ *et cum hoc dixisset, iterum exivit...*

⁴² *...decertarent ut non traderer Iudaeis; ...veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati.*

⁴³ *omnis qui est ex veritate audit meam vocem.*

⁴⁴ *tu dicis, quia rex sum ego.*



a ampliar y usar con precisión el vocabulario de su lengua materna (es inmenso el aporte léxico del latín y el griego al español), y en la que puede incluso encontrar placer, el goce del descubrimiento, el disfrute en el aprendizaje, que era de lo que se trataba.

Piénsese, en este sentido, en los recursos que un texto como este ofrece para la investigación etimológica, más completa y rica aún si comparamos las palabras latinas con sus correlatos griegos, y «jugamos» con ellos a encontrar en español derivados de los lexemas usados en ambas lenguas.

Sea, por ejemplo, el caso de *πραιτώριον*, palabra de origen latino (*praetorium*) transcrita al griego, derivada de *praetor* (de *prae-itor*, lit. «el que va delante»), que significa en el texto algo así como «residencia del pretor», algo como «comisaría» (si hiciéramos una transferencia cultural). Podría servir para precisar el significado de sintagmas que se usan aún en español como ‘guardia pretoriana’, o explicar el origen de un topónimo como Pretoria, nombre de la capital de Sudáfrica.

Los términos *rex/ regnum*, en griego *βασιλεὺς* (basílica, Basilio)/ *βασιλεία*, y su relación morfosemántica con el verbo *regere* (‘gobernar’, ‘regir’), o el adjetivo *rectus*, permiten indagar en el significado preciso de palabras del español tales como ‘rey’, ‘reino’, ‘real’, ‘realeza’, pero también de las más cultas ‘regalía’, ‘regencia’, ‘regente’, ‘dirigente’, ‘dirigir’, ‘dirección’, ‘corrección’, ‘corregir’, ‘erigir’, ‘rector’...

De sumo interés léxico-semántico (nos limitamos a citar las posibilidades, por aligerar el conjunto: no hace falta una explicación pormenorizada de cada lexema para cumplir el propósito de este artículo) son también las duplas *gens* (gen, género, genético, genital, Génesis, congénito, transgénico, ingenuo...)/ *ἔθνος* (etnia, étnico, ética, etopeya), *mundus* (mundo, mundano, inmundicia...)/ *κόσμος* (cosmos, cosmología, cosmética...), *veritas* (verdad, verosímil...)/ *ἀλήθεια* (lit. ‘descubrimiento’, ‘no-ocultación’, Alicia), *vox* (voz, vocal, vocálico, vocalista, Vox)/ *φωνή* (fonética, fonología, fonema, micrófono, afonía, teléfono, megáfono, foniatra, *iphone*...), *testimonium* (testimonio, testigo, testar, testículo)/ *μαρτυρήσω* (mártir, martirio), *causa* (causa, cosa, acusar, acusativo)/ *αἰτία* (etiología), *audio* (audio, auditivo, oír)/ *ἀκούω* (acústico), *facio* (fácil, fechoría, hacer)/ *ποιέω* (poesía, melopeya, prosopopeya, onomatopeya), *decerto* (certamen)/ *ἀγωνίζω* (agonía, agonizar, protagonista), *invenio* (invento)/ *εὕρισκω* (eureka); y hasta las de palabras asémicas como *ego/ ἐγώ* (ego, egoísta, ególatra, egocéntrico), *alius/ ἄλλοι* (ajeno, alienación, alienígena), *omnis* (omnívoro, omnipotente, omnisciente)/ *πᾶς* (panteísmo, panorama, pantomima) o *nullus* (nulo, nulidad, anular)/ *οὐδείς*.

Puede despertar la curiosidad del alumno investigar el significado de palabras como *pontifex*, lit. ‘el que hace el puente’ (compuesta, formada por juntura de dos lexemas, como su correlato griego *ἄρχιερεῖς*, lit. ‘supersacerdote’), o *minister*, origen de la nuestra ‘ministro’, que significa en latín algo como ‘sirviente’, ‘servidor’, ‘ayudante’, ‘asistente’.

Las formas verbales *tradiderunt* (*παρέδωκάν*), *traderer* (*παραδοθῶ*), que comparten lexema por cierto con nuestra palabra ‘tradición’, *introivit* (*εἰσηλθεν*) y *exiuit* (*ἐξήλθεν*) permiten asomarse a la rentabilidad semántica de los preverbios.



Los judíos, Pilato y Jesús, un gentilicio y dos prosopónimos, son los nombres propios que aparecen en el pasaje, y merecerían, por tanto, en un análisis cabal del fragmento, una glosa. Podemos aprovechar la circunstancia para hablar de la figura de Jesús no desde un punto de vista teológico, como hijo de Dios, enviado al mundo por el Padre Eterno para redimir a los hombres del pecado y la muerte, sino como un judío rebelde con causa, líder de un grupo (*ministri mei*), entregado por los suyos (*gens tua*) y sus autoridades religiosas (*pontifices*) a las fuerzas de ocupación romanas en Judea, en concreto al prefecto Pilato, la mayor autoridad de esta siempre conflictiva provincia imperial. Siempre hubo crisis política en la zona, como la sigue habiendo ahora en Israel. Advuértase que este tipo de relaciones, conexiones, o referencias, son fundamentales para que un adolescente del siglo XXI se interese por la materia.

Y podrían, como colofón al estudio del pasaje, plantearse cuestiones teológicas de importancia que nos sugiere el fragmento, y que permiten, de paso, prestigiar el análisis filológico y la competencia lingüística para leer los textos originales, a la vez que se pone de manifiesto que traducir no es más que una tarea técnica, susceptible, por tanto, de incurrir en errores e imprecisiones que terminan afectando a la realidad y la ideología que la sustenta. Reflexiónese, por ejemplo, sobre el sentido, un tanto enigmático a nuestro entender, de dos frases, puestas por el evangelista una en boca de Jesús y otra en boca de Pilato.

Cuando Pilato le pregunta al nazareno si es rey, este le responde, en el original griego: *σὺ λέγεις ὅτι βασιλεύς εἰμι*. La frase podría traducirse al español «tú dices que soy rey» (tal como propone la Reina-Valera), que, a su vez, puede entenderse bien en el sentido de ‘tú eres el que está diciendo que yo soy rey (yo no he dicho nada)’ o, como parece que lo interpreta la traducción del inglés que presentamos, ‘tú dices con razón que yo soy rey’. Más cerca de este segundo sentido parece que se sitúa la interpretación de Jerónimo en la *Vulgata*: *tu dicis, quia rex sum ego*, que habría que traducir como ‘tú lo dices porque yo soy rey’. Y de un sentido al otro, como puede verse (o mejor dicho oírse) va mucho.

La otra frase a la que nos referimos es esta: cuando Jesús le dice a Pilato que él ha nacido para dar testimonio de la verdad y que todo el que «es de la verdad» escucha su voz, el prefecto, un tanto desconcertado, le pregunta: *τί ἐστὶν ἀλήθεια;* (en la versión latina: *quid est veritas?*). El sentido de la frase tampoco se nos aparece nítido del todo. La traducción al español «¿qué es la verdad?», puede, de hecho, interpretarse en dos sentidos distintos: ‘¿cuál es la verdad?’, ‘¿qué es lo verdadero?’, ‘¿qué es verdad?’ (lo que dicen de ti los que te acusan, o lo que dices tú), si se toma ‘verdad’ como atributo; o bien ‘¿a qué te refieres cuando dices «verdad?»’, ‘¿qué es esa verdad de la que hablas?’, si se toma ‘verdad’ como sujeto.

Lo más importante es que, al plantear estos dos problemas, que podríamos considerar de tipo filológico-teológico (y que no tenemos por qué resolver para



cumplir nuestro objetivo docente), seguro que sembramos en el alumno cierto interés por la apasionante (y siempre controvertida) tarea de la traducción entre lenguas.

3. OTRA VERSIÓN EN ESPAÑOL

De hecho no estaría de más terminar el estudio del pasaje con una versión al español, que se hiciera eco, en lo posible, de lo que hayamos descubierto en el proceso de análisis del texto desde diversos puntos de vista. Como por ejemplo esta, fruto de nuestras reflexiones gramaticales sobre el sentido del fragmento:

³³ Entró entonces otra vez Pilato en el pretorio, y llamó a Jesús y le dijo: «¿Tú eres el rey de los judíos?»

³⁴ Jesús respondió: «¿Por ti mismo dices tú eso o te lo han dicho otros de mí?»

³⁵ Pilato respondió: «¿Soy yo acaso judío? Tu gente y los sumos sacerdotes te entregaron a mí. ¿Qué has hecho?»

³⁶ Jesús respondió: «Mi reino no es de este mundo. Si mi reino fuera de este mundo, mis colaboradores lucharían para que no fuera entregado a los judíos. Pero ahora mi reino no es de aquí.»

³⁷ Pilato le dijo entonces: «¿Así que tú eres rey?» Jesús respondió: «Tú dices que soy rey. Yo nací para esto y vine al mundo para esto: para dar testimonio de la verdad. Todo el que es de la verdad escucha mi voz.»

³⁸ Pilato le dice: «¿Qué es la verdad?» Y tras decir esto, se dirigió de nuevo a los judíos y les dice: «Yo no encuentro en él delito alguno.»

4. UN PROBLEMA DE GESTIÓN DE RECURSOS

Queda pues mostrado y demostrado el rendimiento didáctico de un pasaje de seis versículos del capítulo 18 del evangelio de Juan para la enseñanza del latín y el griego. A través del texto hemos abordado ejercicios de lectura en voz alta, análisis pragmático, léxico, morfosintáctico, semántico, cuestiones de etimología, filológicas propiamente dichas, teológicas, históricas y culturales en general, con la intención, siempre presente, de suscitar el interés del alumnado por la materia, en cuanto que enseña algo útil para la vida fuera del aula. Por supuesto que cabría ampliar el número de traducciones (al francés, por ejemplo, al alemán), con lo que el procedimiento resultaría, por interdisciplinar, más rentable aún.

Como pasa en otros muchos ámbitos en este nuestro mundo occidental, el principal problema al que nos enfrentamos no es la falta de recursos, que, dicho sea de paso, nos sobran, sino a nuestra incapacidad para gestionarlos. Bastaría (pensamos) con elegir, para un primer curso de Latín o de Griego, tres pasajes como este (las posibilidades que el *Nuevo Testamento* ofrece son infinitas), uno por trimestre, que conformaran, debidamente graduados conforme a sus dificultades técnicas, algo así como la tercera parte de una antología de textos fabricada por el profesor. Las otras dos partes no debieran conformarse con textos de la tradición cristiana: las producciones



más fáciles de Fedro⁴⁵, Marcial⁴⁶ y Eutropio⁴⁷ (en latín), Esopo y Apolodoro⁴⁸ (en griego) proporcionarían otro tercio de los textos; y sentencias, máximas, frases sapienciales de diversos autores, en ambas lenguas, que vienen a ser como perlas, como piedras preciosas del pensamiento occidental, podrían constituir la otra tercera parte⁴⁹.

Así, mediante antologías como la descrita, además de, tal como nos dicta el sentido común, estudiar estas ilustres lenguas muertas a través de los frutos que la escritura nos ha conservado a través de los siglos, evitaríamos, de paso, recurrir a textos fabricados (como si no hubiera producciones originales a patadas), ñoños e insulsos, que aburren a las piedras (los jóvenes son jóvenes, pero no estúpidos); o vernos obligados a «deshuesar» (aligerar de dificultades: lo cual no deja de sentirse como una falsificación, un timo, una estafa) textos originales muy difíciles; o fomentar, como material didáctico principal, el uso del libro de texto, que el alumno termina sintiendo como una indigesta miscelánea henchida de información que, a la postre, entorpece su aprendizaje, mata su curiosidad e impide, en consecuencia, su acercamiento a estas dos lenguas clásicas, pilares de la cultura greco-latina, base fundacional de la nuestra.

RECIBIDO: agosto 2019; ACEPTADO: octubre 2019.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BAUER, W. (1971): *Wörterbuch zum Neuen Testament*, Berlín-Nueva York.
- BERENQUER AMENÓS, J. (1986): *Gramática griega*, Barcelona.
- BW = *BibleWorks* 10 (2015), *BibleWorks* LLC [*BibleWorks* 7 (2003). *Software for Biblical Exegesis and Research*, *BibleWorks*, Virginia].
- GARCÍA CALVO, A. (1979): *Del lenguaje*, Zamora.
- GARCÍA CALVO, A. (1983): *De la construcción*, Zamora.
- GARCÍA CALVO, A. (1989): *Hablando de lo que habla*, Zamora.
- MATEOS, J.-SCHÖKEL, L. A. (1987²/2010⁴): *Nuevo Testamento*, Madrid.

⁴⁵ *Fabulae Aesopiae*, I, 4 y 7, IV, 3, 10, 21 y 24.

⁴⁶ *Epigrammata*, I, 32, 38, 47, 63 y 64, III, 8 y 39, IV, 36, V, 43, 45 y 81, VI, 60, VII, 60 y 77, VIII, 74, XI, 64, 92 y 101, XII, 12, 16, 19, 20, 46 y 88.

⁴⁷ *Breviarium*, I, 2-8. Fragmentos referidos a los siete reyes de Roma.

⁴⁸ Véase la selección de textos (26 fábulas de Esopo y 28 fragmentos de Apolodoro) de estos dos autores griegos elaborada, como recursos para la prueba de EBAU en la Comunidad Autónoma de Canarias, por una comisión de profesores de la materia.

⁴⁹ Por ejemplo de la colección de sentencias de la Edad Media, en latín, recopiladas en 1920 por H. Walther.



NA28 = NESTLE, E. - ALAND, K. (eds.) (2012): *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart [28th revised edition].

PIÑERO SÁENZ, A. (ed.) (1995): *Orígenes del cristianismo. Antecedentes y primeros pasos*, Madrid.

PIÑERO, A. - PELÁEZ, J. (1995): *El Nuevo Testamento. Introducción a los primeros escritos cristianos*, Córdoba.

SEBASTIÁN YARZA, F. I. (1972): *Diccionario Griego-Español*, Barcelona.

ZERWICK, M. (1997): *El griego del Nuevo Testamento*, Estella (Navarra).



MUJERES BÍBLICAS COMO MODELOS DE CONDUCTA FEMENINA A FINALES DE LA EDAD MEDIA

Dulce M^a González Doreste

Instituto de Estudios Medievales y Renacentistas - Universidad de La Laguna

ddoreste@ull.edu.es

RESUMEN

Este trabajo se inscribe en el proyecto titulado «Arquetipos femeninos en los tratados medievales franceses para la educación de las mujeres» (MINECO FFI-2016-76165-P), que se desarrolla actualmente en el ámbito del Instituto de Estudios Medievales y Renacentistas de la Universidad de La Laguna (IEMYR). Tiene por objeto el estudio de aquellos paradigmas de comportamiento femenino que se repiten en distintas obras medievales, escritas en francés y destinadas a la instrucción de las mujeres, con el fin de servirles de modelos de conducta. Muchos de estos arquetipos están tomados de la Biblia (Susana, Sara, Rebeca, Betsabé, Ester, Judith, etc.) y forman parte de una tradición anterior que ha ido dándoles forma hasta constituirse en ejemplos a seguir por las mujeres en la Edad Media.

PALABRAS CLAVE: Mujeres, Biblia, tratados medievales franceses.

BIBLICAL WOMEN AS A FEMALE BEHAVIOR MODEL IN THE MIDDLE AGES

ABSTRACT

This paper is part of the research project «Female Archetypes in French Medieval Treatises for Women's Education» (MINECO FFI-2016-76165-P), which is being carried out within the Institute of Medieval and Renaissance Studies (IEMYR) at Universidad de La Laguna. The aim of this paper is to analyze the paradigms of female behavior which are repeated in different medieval works written in French and concerned with instructing women, thus offering models of behavior. Many of these archetypes are taken from the Bible (Susanna, Sarah, Rebekah, Bathsheba, Esther, Judith, etc.) and they are linked to a former tradition which shaped them until they became role models for women in the Middle Ages.

KEY WORDS: Women, Bible, French Medieval Treatises.

1. INTRODUCCIÓN

Nos centraremos en el estudio de las figuras bíblicas femeninas que aparecen en dos obras escritas a final de la época medieval y principios del siglo XVI de distinta índole, en cuanto a su estructura textual, pero ambas de carácter didáctico y

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.fortunat.2019.30.03>

FORTVNATAE, N° 30; 2019, pp. 45-60; ISSN: 1131-6810 / e-2530-8343





con el objetivo de servir de instrucción a las mujeres. Aunque muy diferentes en cuanto a la forma, ambas obras siguen la tradición mitográfica medieval, inaugurada por Boccaccio que tendrá pervivencia hasta bien entrado el siglo XVII con las célebres «galeries de femmes illustres». Como la crítica especializada no les ha prestado la misma atención que a otros tratados, nos detendremos en primer lugar en una breve presentación de sus características. Se trata de *Le parement et triumphe des femmes*, (1492-1493), conocida también como *Le triumphe des femmes*¹, de Olivier de la Marche y *La nef des dames vertueuses* (1503) de Symphorien Champier.

La obra de Olivier de la Marche, todavía con un barniz de espíritu medieval, sólo puede considerarse indirectamente ligada a la Querella de las Mujeres², ya que es su antecesora, el *Triunfo de las Donas* (1440), de Juan Rodríguez del Padrón, la que se inscribe directamente en la polémica surgida en la corte de Castilla, como reacción a la publicación de la obra, de carácter marcadamente misógino, de Alfonso Martínez de Toledo *El Corbacho* (1438). El texto de Rodríguez del Padrón es una respuesta a ésta, encargada por la Reina María de Castilla para resarcir a las mujeres de las humillaciones y vituperios vertidos por el Arcipreste. Sin embargo, unos años después, el autor de *La nef des dames vertueuses* toma partido en la controversia a favor de las mujeres, considerando que su escaso acceso al conocimiento las pone en una situación de debilidad frente a los hombres.

Acudiremos también a otros tratados anteriores, más conocidos, en los que se citan algunos de los modelos bíblicos contenidos en estos dos. Acudiremos también a otros tratados anteriores, más conocidos, en los que se citan algunos de los modelos bíblicos contenidos en estos dos, con el fin de examinar las distintas adaptaciones de estos relatos en diferentes obras y periodos.

1. *LE PAREMENT ET TRIUMPHE DES FEMMES* (1493-1494)³

El autor de esta sorprendente obra, Olivier de La Marche (1425-1502)⁴, perteneció a una antigua familia de la Borgoña, de cuyos primeros miembros se encuentran

¹ Florence Serrano informa de la existencia de otro tratado con el título del *Triumphe des dames*, que había circulado treinta años antes de la aparición del de Olivier de La Marche por la corte burguiñona, y que se trata de la traducción al francés de un tratado alegórico-didáctico castellano redactado por Juan Rodríguez del Padrón en torno al año 1440 con el título de *Triunfo de las donas* (2009: 55).

² Al final de su trabajo, la misma autora identifica un corpus de textos burguiñones asociados directamente a la *Querelle des femmes* por su carácter polémico y argumentativo, como el *Champion des dames*, de Martin le Franc, y el *Triumphe des dames*, y, de forma indirecta, las *Cent Nouvelles nouvelles* y el *Triumphe des dames* de Olivier de La Marche (2009: 71).

³ Seguimos la edición de Julia Kalbfleisch-Benas (1901).

⁴ Ver Tyl-Labory, Gillette, «Olivier de La Marche», *Dictionnaire des lettres françaises: le Moyen Âge*, 1994, pp. 1085-1086.

testimonios, según la genealogía trazada por Henri Stein, desde 1174, si bien es imposible, dicho por el propio biógrafo, establecer con certeza la filiación de todos los La Marche encontrados a lo largo de su investigación (1888: 7-13). Desde muy joven entró en la corte al servicio de Felipe III, Duque de Borgoña, llamado “Felipe el Bueno”, donde pasará toda su vida. Gracias a sus *Mémoires*, que ocuparán cincuenta y tres años de su biografía (1435-1488), ha sido posible conocer con detalle su agitada existencia, así como los pormenores de la vida de la corte y la memoria de una época, sobre todo relativa a los acontecimientos que afectaron a la casa de Borgoña. Su penetrante sentido de la observación le procurará un ingente material para su prolífica obra poética entre la que destaca el *Chevalier délibéré* (1483), cuyo carácter simbólico anuncia ya el tono alegórico y didáctico que tomará *Le parement et triumphe des femmes*. Esta obra, que es la que más nos interesa para nuestro objetivo de toda la producción de Olivier de La Marche, fue escrita durante su retiro en Malines en 1488, donde pasará los últimos años de su vida, dedicado a la escritura, hasta su muerte en Bruselas el 1 de febrero de 1502. Está escrita en estrofas de ocho versos octosilábicos en las que se describe un accesorio de la vestimenta femenina al que se le confiere en las últimas un sentido moral y didáctico, convirtiendo la pieza a la que se refiere (cinturón, pantuflas, etc.) en una virtud simbólica. A esta parte en verso le sigue otra en prosa que expone las hazañas de un personaje femenino, digno representante de la cualidad que ilustra⁵. Siguiendo la tradición mitográfica medieval, La Marche reunió figuras cristianas y paganas que, en palabras de Élisabeth Gaucher, «se presentent sous la plume du moraliste à la manière d’un assemblage de pièces multicolores qui formeront le patchwork du texte» (2006: 10). Las intenciones de este texto, según declara el propio autor en la primera de sus estrofas, dejan entrever su afán didáctico. Su propósito es pasar revista a las virtudes que la dama debe poseer para ser digna de un amor entregado que no sea causa de sufrimiento del caballero amante:

L'autr'ier passant une nuyt de decembre
 après dormir, que l'esperit medite,
 amours me vint assaillir et surprendre
 des grans vertus, qui ne sont a comprendre,
 d'une dame, mon chois et mon eslite.
 Mon coeur la m'a destinee et predite;
 or fault sçavoir se je la doibz aimer
 d'amour amere ou d'amours sans amer (p. 1)

⁵ La utilización del *exemplum* y listas laudatorias en las obras de los moralistas es una práctica habitual en la Edad Media y el Renacimiento. Su presencia en los tratados didácticos no tiene otra finalidad, retomando las palabras de Manuela Álvarez Jurado, «que la revelar una serie de virtudes representativas en los diferentes “personnages exemplaires”, que servirían de paradigma, de modelo de conducta a los lectores» (2001: 10).

Sin embargo, como declarará más tarde, a medida que va desgranando sus glosas, su libro se convertirá en un *miroir d'entendement*, en un manual de educación en definitiva donde quedan recogidas las virtudes y modelos de conducta que las damas deben imitar. Como lo sintetiza Gaucher, «il n'y est plus question de la dame aimée, seulement des dames à éduquer» (2006: 13):

Ce miroir cy sera d'entendement
tout composé ildustré et bruny.
La peult madame veoir tout clerement
ou est le biau, le lait samblablement,
ou est bonté et ou sens a failly,
so l'onneur croist ou s'il est amendry,
se l'ame est necte ou s'elle est empeschee.
Se miroir cy monstre tout de visee (p. 91).

1.1. Figuras bíblicas femeninas en *Le parement et triumphe des femmes*

No es fácil, a primera vista, asociar la relación del complemento de la vestimenta de una dama con una virtud. El procedimiento que La Marche va a seguir en las estrofas dedicadas a cada uno de los complementos que evocan la vestimenta de la dama, será primero la descripción del objeto, después su utilidad material y finalizará con la identificación razonada de esa pieza con una virtud. Se trata, pues, de un conjunto de metáforas desarticuladas que van construyendo el tejido textual, hilvanadas por una operación de identificación de lo concreto, el objeto, con lo figurado o abstracto, una cualidad o virtud. Será la glosa en prosa, la que propondrá la filiación de dicha cualidad con una conducta ejemplar protagonizada por las mujeres que la representan.

Los zapatos: Abigail (1901: 6-8). De esta forma, los zapatos son considerados una pieza fundamental que deben ser confeccionados por un buen artesano para no dañar el delicado pie de la dama. Le permiten caminar con paso ligero y elegante sin dañarse los pies y son de tal importancia que pueden llegar a salvar un reino o el honor de la dama. Por ello, uno será llamado «soing» y el otro «diligence», virtudes que se oponen a la «paresche» y a la «negligence». Dios aprueba la diligencia y guía por el buen camino para que alcance sus aspiraciones al caminante que se adorna con ella.

La glosa de los zapatos evoca la historia de Nabal y Abigail. Contada sucintamente y dando especial relevancia a la crueldad e insolencia de Nabal hacia David, La Marche incide igualmente en la presteza de Abigail para impedir la masacre de su pueblo presentándose humildemente ante el israelita con abundante comida, lo que le valió su reconocimiento y más tarde, después de que Nabal muriera «assez confusement», convertirse en su esposa. La moral de la historia es clara y se dirige a todas las mujeres: «Ceste Abigayl nous aprent et enseigne que dilligence est moult necessaire a toutes dames; car on en peult moult de mauix eschever» (1901: 8).

El cuchillo: Judith (1901: 40-45). Nuestro autor considera imprescindible que las mujeres, ya estén en pueblo o en ciudad, lleven consigo un pequeño cuchillo, «un coustelet», para defenderse en caso de apuro. Además del servicio que les prestan estos utensilios en el servicio de mesa, considera que pueden servirles también «a tout besoing qui lui peult sourvenir». Se trata, pues, de un objeto de defensa personal, nunca daga o espada, que debe llevar colgado de un cordón de seda, de mango suave y de lama afilada, más o menos lujoso en función de la calidad de la dama. La virtud análoga al cuchillo es la justicia y simboliza también la protección de la dama, encumbrada de dicha virtud, contra todos los vicios que la acechan. El mango suave representa la conducta cortés y dulce de la dama que puede tornarse implacable cuando la ofensa exige justicia. Termina en la última estrofa por invocar el deber de la mujer, ya sea burguesa, reina o campesina, de hacer justicia tanto para sí mismas como por el bien público.

La figura de Judith, hermosa viuda y casta, le parece la más acertada para encarnar esta virtud. Expone con detalle en su glosa en verso el relato, bien conocido en la época, de esa bella mujer que con «sa feminine main» decapitó a Holofernes e hizo justicia con aquel tirano contra el que diez mil hombres no osaron enfrentarse, exhortando a las damas a seguir su ejemplo pues es voluntad de Dios que la justicia se ejecute «aussy bien par les femmes que par les hommes».

El vestido: Ester (1901: 54-57). No es extraño que para Olivier de La Marche, que vivió rodeado del lujo de la corte, la dama de renombre y de sangre real deba cubrir su cuerpo con lujoso vestido tejido en oro, de color púrpura y con rica capa de armiño para que los ojos de los que la admiran sientan placer al verla relucir. Desde el punto de vista moral, esa hermosa apariencia esconde una gran virtud que el autor va a denominar «la vertu du maintien», la actitud recatada. De la misma forma que la apariencia puede cautivar o desagradar, un «beau maitien» se opone a un «fol maintien», un comportamiento ligero y frívolo que ha llevado al deshonor a muchas damas. Se dirige aquí especialmente a las jóvenes, a quienes exhorta a abandonar cualquier ocupación mundana, «laisiés la lettre, tout ouvraige et escolle», para cultivar el «beau maintien», pues no hay en el mundo un tesoro mayor para la mujer que «bonne contenance». Por otra parte, la capa de armiño que la protege y le da prestancia, significa la virtud de la obediencia, siendo así que la actitud recatada y la obediencia presta son las virtudes que más complacen al hombre: «Le biau maintien, l'obeissance prompte, / c'est le moyen qui plus l'homme contente».

En el relato que da contenido a la glosa de estas virtudes, la figura femenina elegida por La Marche para ilustrarlas es Ester. El largo desarrollo que le dedica al relato incluye también la mención a la reina Vasti para establecer la oposición entre una conducta reprochable, la altanería y rebeldía de la primera esposa que le mereció el castigo de ser repudiada por el rey, frente a la humildad, obediencia y sumisión de la reina Ester, su contrapunto modélico, elegida por el rey Asuero de entre las más bellas mujeres de su reino. Estas virtudes, además de hacerla merecedora del título de reina, le ayudaron también a salvar a su pueblo: «Ainsy la royne Hester par son obeissance gaigna le lieu real que perdit Vasty par sa faulte, et par beau maintien pleust au roy son mary, dont elle saulva son pays, ses parens et sa lignee de perdition». Por todo ello, la conducta de Ester, aconseja el moralista, por los grandes beneficios que les reportará, debe ser emulada por todas las mujeres.



2. LA NEF DES DAMES VERTUEUSES (1503)⁶

En el prólogo de la obra, de carácter alegórico, es el mismo poeta Prudencio quien exhorta a Champier a continuar la labor que emprendió ensalzando a nobles y príncipes en *La nef des princes* (1502) haciendo esta vez la loa de las mujeres y sus virtudes. A ello dedica el primero de los cuatro libros que componen *La nef des dames vertueuses*, que titula «Les Louenges fleurs et deffenseur des dames», dedicado a la «tresnoble et tresvertueuse princesse Anne de france dame et duchesse de bourbon et d'auvergne» (p. 55), la célebre Ana de Francia o Ana de Beaujeu, como ella gustaba llamarse, hija de Luis XI y Carlota de Saboya y madre de Susana de Borbón. Para ella su madre escribió un tratado de educación, *Les enseignements d'Anne de France... à sa fille Susanne de Bourbon* (1503) con la intención de instruir-la, tanto en aspectos morales como prácticos, antes de su boda en 1505 con Carlos de Borbón y de Montpensier. Esta dedicatoria pudo ser interesada pues, Champier, médico de profesión, buscaba obtener el título de médico en la corte para así poder dedicarse con más desahogo a su carrera literaria, lo que finalmente no consiguió (Kem, p. 12), aunque la obra tuvo un gran éxito que le valió tres ediciones en 1503, 1515 y 1531⁷. Prueba de sus esfuerzos por conseguir el mecenazgo de los Borbones es la extensa genealogía de la familia que pone fin al prólogo y antecede a la dedicatoria. El segundo libro se trata de un tratado sobre el matrimonio destinado a las mujeres en la línea de *Enseignements d'Anne de France... à sa fille Susanne de Bourbon*⁸, a quien también está dedicado el de Champier; las profecías de las sibilas, traducidas al latín por Lactancio y «en rethorique François par maistre simphorien Champier» ocupan el tercer libro y está dedicado también Ana de Francia. Finalmente, el cuarto libro, titulado «de vraye amour» quiere demostrar «comment et en quoy les dames doivent mettre leur amour», es un sermón laico sobre el *Banquete* de Platón y se lo ofrece igualmente a Ana de Francia.

La supuesta defensa que Champier hace de las mujeres en este libro, se contradice con la misoginia de la que he hecho gala en su anterior obra, *La nef des princes*, donde incluye la traducción del texto de Matheolus, *La malice des femmes*, una compilación de finales del siglo XV, elaborada a partir de versos sacados de *Les lamentations de Matheolus*⁹ (Carlino, A. et Wenger, A., 2007: 56), obra que tanta desazón causó

⁶ Seguimos la edición de Judy Kem (2007).

⁷ Sobre las ediciones de *La nef des dames vertueuses*, véase el trabajo de Renée-Claude Breitenstein (2016: 241-257).

⁸ En este libro Champier da cuenta de sus conocimientos de medicina en las notas marginales redactadas en latín y que Kem supone estar dirigidas a un público masculino puesto que el mensaje que transmite es que «les organes essentiels pour une bonne conduite morale manquent aux femmes» (p. 36).

⁹ El *Liber lamentationen Matheoluli* o *Matheolus* fue escrito a finales del siglo XIII y tuvo una gran repercusión en los siglos XIV y XV. Fue traducido al francés por Jean Lefevre en 1380.

a Christine de Pizan y que está en el origen de la redacción de *La cité des dames*, según ella misma cuenta¹⁰.

El primer libro comienza con una introducción en la que su autor argumenta su elogio a las mujeres, frente a los que las acusan por su malignidad y las vituperan, porque en ellas «est toute pitié, toute miséricorde, toute amour, toute douceur, et toute religion» (pp. 58-59), Seguidamente, esboza, la biografía de cincuenta y siete mujeres de la Antigüedad, «dames anciennes décorées tant par l'éloquence des historiographes que par les divins vers et figments poetiques» (p. 64). En esta parte se percibe la influencia de la obra de Boccaccio *De claris mulieribus* de la que extrae buena parte de sus biografías, aunque evitando a las mujeres que considera de moralidad más dudosa. Le sigue el grupo de figuras bíblicas y de santas, tomadas en su mayor parte de *La légende dorée*, entre otras fuentes, y finaliza enumerando a otras mujeres ilustres que, aún sin haber alcanzado la categoría de santas, son dignas de consideración por lo destacable de sus vidas y de sus obras. Aquí encontramos entre otras a Proba, la doncella de Orleans o a Blanca de Castilla.

2.1. Figuras bíblicas femeninas en *La nef des dames vertueuses*

En la tercera parte del primer libro, «Les Louenges fleurs et deffensoir des dames», que recibe como subtítulo «la fleur des dames», se exponen «les vertus des anciennes dames du viel testament tant de la loy de nature que de la loy escripte» (p. 88). Expondremos a continuación la lista de las figuras femeninas que incluye, sintetizando y destacando especialmente las virtudes por las que Champier cree que su memoria es digna de conservar y de ofrecerlas como modelos a sus lectoras.

Comienza por **Eva** la pecadora, madre del género humano y formada a partir de la costilla de un hombre justo e inocente, que perdió los cuatro privilegios que Dios le otorgó por su desobediencia. Le sigue **la mujer de Noé**, mercedora de entrar en la Nave por su paciencia y su colaboración en la alta misión que debió llevar a cabo su marido para salvar a la humanidad del castigo de Dios. **Sara**, la mujer de Abraham, tiene también un puesto en ella por la fidelidad y humildad que mostró a su marido. **Rebeca** se distinguió por su extraordinaria belleza y castidad que la hizo digna de ser entregada como esposa a Ysaac. Dios la compensó dándole un hijo, aunque era estéril. La humildad de **Lia**, la mujer de Jacob, la condujo hasta la Nave. **Raquel**, hija de Labán, siervo de Jacob, su primo, del que será más tarde su esposa,

¹⁰ En las primeras líneas de su obra, Christine expresa así el desconcierto que le produjo leer la obra de Matheolus: «Mais la lecture de ce livre, quoi qu'il ne fasse aucunement autorité, me plongeait dans une rêverie qui me bouleversa au plus profond de mon être. Je me demandais quelles pouvaient être les causes et les raisons qui poussaient tant d'hommes, clercs et autres, à médire des femmes et à vitupérer leur conduite soit en paroles, soit dans leurs traités et leurs écrits» (p. 36).





fue mujer adornada de grandes virtudes, de las que sobresalen su belleza y su complacencia, por lo que, siendo también infértil, fue premiada con un hijo. La hija del gobernador Putifar, **Asnat**, fue entregada como esposa a José con quien fue muy feliz y fue colmada de bienes y riquezas por su nobleza. **Dina**, hija de Lía y de Jacob, ocupa un lugar en la nave por su belleza y sabiduría. Raptada y violada por Siquén, hijo de Jamor, príncipe de la ciudad, fue vengada por sus hermanos, lo que conllevó la destrucción de la ciudad. La historia de **Tamar** relatada por Champier, está tan sintetizada, como el resto de ellas, que apenas se parece ni explicita los hechos contenidos en el Génesis. Tamar, esposa de Er, hijo a su vez de Judá, es invitada a hacer compañía a las otras damas que han entrado ya a la Nave porque Dios le concedió el beneficio de su protección y le salvó la vida por medio del sello y el cordón que le cedió su suegro. La tradición, como también nuestro autor, suele confundir a la esposa etíope¹¹, de Moisés con **Seforá** siendo en realidad el mismo personaje, la hija de Madián, que es invitada a entrar en la Nave por sus numerosas virtudes y por haber salvado la vida de Moisés de la ira del ángel circuncidando a su hijo con una piedra afilada. Champier reserva un sitio a **María**, la hermana de Aarón, por su virginidad, por su inteligencia, por ser la primera mujer hebrea que alabó a Dios con sus cánticos y por su noble linaje. **Rajab** es digna de entrar en la Nave por su misericordia, ya que escondió a los espías judíos, enviados de Josué, en su casa y les salvó la vida¹². **Acsá**, que se mantuvo virgen y sumisa, hasta su matrimonio con Caleb, obtuvo como dote la ciudad de Dabir y aumentó el patrimonio de su esposo cuando, por mandato suyo, reclamó llorando a su padre los territorios con fuentes naturales de oriente y occidente. Champier coloca a la clarividente **Débora**, mujer de Lapidot, bajo la jarcia de la Nave porque gracias ella Barac triunfó sobre el rey Yabín y arrasó la ciudad de Aseroth (Hazor), tras lo cual entonaron un cántico para dar gracias y bendecir a Nuestro Señor. Sísara, el jefe del ejército del rey Yabín, huyó a refugiarse a la tienda de **Jael**, esposa de «Abnercinée»¹³, mujer sabia y prudente, que le dio leche para beber, lo cubrió con una manta y vigiló la entrada de la tienda para que nadie entrara a prenderlo. Por ello, Jael no debe ser privada de tener un sitio entre las pasajeras de la Nave¹⁴. De su mano debe entrar **la hija de Jefté** para reunirse con las demás

¹¹ La autora de la edición da una entrada a Tharbis la etíope, hija de un rey etíope y esposa de Moisés, destacada por su afabilidad y elocuencia. Explica a tal efecto lo siguiente: «NB. 12:1: Marie et Aaron reprochent à Moïse d'avoir pris une "femme couschite", c'est à dire une femme éthiopienne, Séphora, mais nous n'avons pas trouvé d'Ethiopienne de Tharbe. L'*Histoire scholastica* parle de Séphora comme *uxorem eius ethiopiassam*, *Historia numerorum* 16, f. 74». Nota c de la autora, p. 90.

¹² Champier silencia que Rajab era una prostituta.

¹³ Abner cineo o Jéber el quenita.

¹⁴ También oculta aquí Champier que le dio muerte clavándole una estaca en la cabeza cuando dormía, cumpliéndose así la profecía de Débora que había predicho que Sisara sería entregado de la mano de una mujer.

damas. Joven virgen y santa, fue consagrada a Dios por su padre, después de llorar dos meses en la montaña su virginidad, acompañada de otras vírgenes¹⁵. **La mujer de Manoa** debe también unirse a las viajeras porque por sus grandes virtudes recibió la visita del ángel que le anunció que concebiría un hijo que sería nazareo de Dios, liberaría al pueblo de Israel y se llamaría Sansón. **Noemí** es requerida por el autor para añadirla su ramillete de buenas costumbres y virtudes. Esposa del juez y sacerdote Elimelec, fue la más bella de todas las mujeres de Belén y disuadió a su nuera Ruth, que era moabita, de adorar a los ídolos. **Ruth** era mujer de gran belleza y muy elocuente por lo que fue tomada como esposa por Booz. Es alabada por no dejar sola a su suegra Noemí, cuando esta, al quedar viuda, regresó a la tierra de Judá. Champier no olvida invitar a su Nave a **Ester**, hija adoptiva de Mardoqueo, elegida entre todas las mujeres para ser la esposa del rey Asuero por su belleza y su encanto, salvó a su pueblo judío del exterminio que planeaba Amán. La hermosura y sabiduría de **Judith** la hacen digna compañera de travesía. Hija de Merarí y esposa de Manasés, envió pronto y se consagró al ayuno respetando la ley de Israel. Su prudencia la llevó a liberar a su pueblo del asedio de Holofernes decapitándolo. **Ana**, madre de Samuel y esposa de Elcaná, era bella pero estéril. Sus llantos y su plegaria a Dios en el templo de Siló fueron escuchadas por el sacerdote Elí que la creyó ebria. Su honestidad y paciencia ante la recriminación de este fue recompensada y concibió un hijo que ofreció a Elí. **Mical**, hija de Saúl y esposa de David también formará parte de la Nave por haber salvado la vida a su esposo haciéndolo huir por una ventana, escapando así de los soldados que Saúl había enviado para matarlo. La belleza, elocuencia y sabiduría de **Abigail**, esposa del cruel Nabal, freno y calmó la ira de David contra su casa. Esas mismas virtudes le valieron ser su esposa a la muerte de Nabal. Por ello no puede faltar en la Nave. Ni ella, ni las otras amadas esposas de David, Ajinoán (o Ahinoam), madre de su primer hijo y descendiente de Jezeel, y **Betsabé**, a la que David deseó tanto que hizo matar a Urías, su esposo para hacerla suya. Fue la madre de Salomón y tanto la honró David que hizo levantar un trono a su derecha para ella. La sabiduría de **Tamar** le impidió realizar actos deshonestos, por lo que recriminó duramente a su hermano Amnón, hijo de David, que quiso deshonorarla. Ello fue la causa de su muerte de manos de su hermano Absalón, al que su padre desterró, pero tanto fue lo que imploró **la mujer de Técoa** ante el rey que consiguió su perdón para Absalón. Por su afabilidad y maravillosa elocuencia, Champier la hizo entrar en la Nave y formar parte de su jardín. **Abilane**¹⁶ salvó su ciudad, madre de todas las ciudades de Israel, por su sabiduría y prudencia. Recriminó a Joab su intención de destruirla para apresar a Seba, por lo que ella misma, para detener el ataque, persuadió a su pueblo

¹⁵ En la Biblia se explicita que fue sacrificada en holocausto.

¹⁶ En la Biblia, esta mujer no recibe nombre. Kem sospecha que el que le ha dado Champier le viene de ser habitante de la ciudad de Abel Bet Maacá. Ver nota b, página 96.



de que le cortara la cabeza y ella misma la arrojó por encima del muro a sus enemigos. Las cualidades de bondad y gentileza son el pasaporte de **Abisag la Sunamita**, elegida de entre todas las hijas de Israel para servir y dar calor al viejo rey David sin intimar con él, según relata Champier. El lugar de **la mujer de Sarepta**, viuda casta, en la Nave no admite discusión por su acto de hospitalidad con el profeta Elías, al que le dio el pan del que disponía por todo alimento para ella y para su hijo. Por su generosidad, Nuestro Señor multiplicó su comida y devolvió más tarde la vida a su hijo muerto. **La mujer de Abdías** el profeta, era mujer bondadosa y temerosa de Dios. Ella y su marido alimentaron y ocultaron a cien profetas de la ira del rey Acab, por lo que Elías, a la muerte de su marido, multiplicó su aceite para que pudiera pagar a su acreedor, que quería llevarse con él a sus dos hijos como pago¹⁷. **La sunamita** tiene también un lugar en el jardín porque fue una egregia dama de cuerpo y de nobleza. Alojó y sirvió a Elías en su casa y él la recompensó con un hijo que murió pronto, pero volvió a la vida gracias al profeta. **Ana**, la mujer de Tobías, es otra de las elegidas por su laboriosidad, gracias a la cual mantuvo su casa. Además, fue una mujer muy piadosa que lloraba todos los días esperando la vuelta de su hijo hasta que éste llegó. **Sarra**, hija de Ragüel, tuvo, antes de esposar a Tobías, que rezar y ayunar durante tres días pidiéndole a Dios que guardara a su marido del diablo Asmodeo, que ya había matado antes a sus siete maridos en la noche de bodas llevado por el deseo, pues Sarra era extremadamente bella y gentil. La hija de Jelcías y mujer de Joaquín, **Susana**, tampoco podía faltar en la Nave porque prefirió morir que cometer adulterio con los viejos, que cometieron falso testimonio para que la hicieran lapidar. Pero por su confianza en Dios fue salvada por el profeta Daniel y los viejos condenados a la muerte que para ella deseaban. La memoria de **la mujer macabea** debe ser conservada y admirada porque prefirió ver morir, a sus siete hijos, exhortándolos a ser fuertes y a enfrentarse a la muerte, por no consentir faltar a la ley comiendo carne de cerdo, tras lo cual ella también fue objeto de martirio. No es pues, extraño, añade Champier, que ella también se añada a sus flores por ser tan virtuosa. **Ana**, la hija de Fanuel, de la tribu de Aser, tiene también derecho a entrar en la Nave porque fue una mujer muy casta y en su larga viudez sirvió a Dios noche y día con ayunos y oraciones. Por último, **Isabel**, la madre de san Juan Bautista y esposa de Zacarías, ocupa un lugar de honor en la Nave. Descendiente del linaje de Aarón, fue estéril hasta que ya anciana Dios le dio un hijo que la libró del oprobio de los hombres. Dentro de su vientre, su hijo se regocijó cuando oyó el saludo de Nuestra Señora. Por ello santa Isabel, inspirada por el Espíritu Santo, le dijo: «Tu es benoiste entre toutes les femmes et benoist est le fruit de ton ventre».

¹⁷ Champier confunde la identidad de varias mujeres bíblicas.

3. COINCIDENCIAS Y DISIDENCIAS DE LOS MODELOS FEMENINOS EN ESTOS Y OTROS TRATADOS MEDIEVALES

Las diferencias del tratamiento de estos *exempla* entre ambos autores vienen dadas en primer lugar por la propia concepción y diferente estructura de las obras. La Marche hace en sus glosas en prosa un largo desarrollo de los hechos que rodearon a las protagonistas, mientras que Champier se limita a una breve síntesis en la que omite aspectos fundamentales de la historia, para solo destacar los elementos que le son de provecho para resaltar las virtudes que desea ensalzar. De hecho, la selección es también significativa: mientras que el primero identifica veintidós complementos de la vestimenta femenina con una virtud, que atribuye a una figura femenina, de las que sólo tres son mujeres del Antiguo Testamento, en la *Nef* se pasa revista a buena parte de ellas llegándose a mencionar hasta treinta y ocho. Sólo tres de ellas –Abigail, Judith y Esther– son comunes a ambos textos. En todos los casos, La Marche incide en los hechos llevados a cabo por las mujeres, mientras que Champier hace hincapié en su relación con padres y esposos.

En el caso de la primera ambos autores coinciden en oponer la ofuscación y la crueldad de Nabal frente a la actuación rápida de su esposa para salvar su casa y sus bienes de la inminente destrucción ordenada por David. Conviene también en hacer alusión a la recompensa que obtuvo Abigail por este hecho, que David la tomara por esposa, si bien Champier añade que la belleza, la elocuencia y la sabiduría de Abigail también influyeron en su decisión.

En el relato de Judith, La Marche insiste en el hecho de que hacer justicia debe ser un deber tanto para el hombre como para la mujer, especialmente si se trata de hacerla por el bien común. En descargo del brutal crimen cometido por una mujer, La Marche arguye que esta bella viuda, casta y virtuosa, actuó movida por vengar a su Dios y librar al mundo del tirano, pero además añade que Judith blandió la espada «non pas comme femme et en meurs feminines, mais comme changee en couraige et force d’homme». Para Champier, la decapitación de Holofernes fue un acto de prudencia llevado a cabo por una mujer respetuosa con las leyes judías y temerosa de Dios, que tuvo como consecuencia la salvación del pueblo de Israel.

Para realzar las bondades de Ester, La Marche relata primero el episodio de la desobediente Vasti, la primera mujer de Asuero. Ambos autores convienen que su principal virtud es la obediencia, a lo que se añade en el caso de La Marche, su actitud recatada y sumisa y su extraordinaria hermosura, si bien para Champier esta última, la belleza física, fue la causa que prevaleció para salvar al pueblo judío de la amenaza de exterminio.

En este breve análisis comparativo observamos bastantes coincidencias ya que ambos autores respetan el imaginario colectivo para cada una de estas tres figuras, símbolos de la cultura cristiana, que se encuentran también en otros tratados medievales.



Así, y siguiendo un orden cronológico, encontramos a estas tres heroínas bíblicas en *Le Ménagier de Paris* (1339)¹⁸, cuyo anónimo autor, las incluye en un relato más largo, el célebre cuento de Prudencia y Melibeo, del que el autor hace uso para ilustrar el ejemplo de la buena esposa que da sabios consejos a su marido. A los deseos de venganza de Melibeo, provocados por la agresión sufrida por su propia esposa y su hija, Prudencia le aconseja que no tome decisiones precipitadas, pero su esposo, apoyándose en autoridades, como Salomón o Jesús, el hijo de Sirac, le replica que no existe ni una sola mujer buena y que si siguiera su recomendación lo tomarían por loco y creerían que estaba dominado por ella; además, si lo hiciera en secreto, ella lo revelaría a todo el mundo porque las mujeres no saben ser reservadas ni aconsejar sabiamente. Prudencia refuta este último argumento, dándole pruebas de la existencia de mujeres virtuosas que han sabido proporcionar sensatos consejos y actuar sabiamente. Es el caso, entre otras, de Judith, que liberó a la ciudad de Betulia de la ira de Holofernes; Abigail, que salvó a su esposo Nabal y apaciguó al rey David; y Ester¹⁹, que, gracias a su sabiduría, logró que el pueblo judío prosperara en el reino de Asuero.

En *Le Livre Chevalier de La Tour-Landry pour l'enseignement de ses filles* (1371-1372)²⁰, el título del capítulo 82 «Que toute femme doit soustenir son seigneur» (p. 180) es ilustrativo en cuanto expresa ya en un tono impositivo uno de los deberes de la esposa, apoyar a sus maridos, ya sea cruel, pendenciero y difamador. Aun así, la buena esposa debe protegerlo de los peligros que el mismo se busca por su desatino, sufrir en silencio y soportar humildemente sus desagrazos. La conducta de Abigail es la que propone como ejemplo de este comportamiento sumiso. La Tour-Landry no hace mención de la figura de Judith ni siquiera dentro del grupo de las malas mujeres, aquellas que, según nuestro autor, provocaron grandes males a la humanidad (capítulos XXXVII a LXXXI), lo que no hubiese sido consecuente en el caso de Judith, que salvó a su pueblo de la amenaza de Holofernes y que es uno de

¹⁸ Esta obra es un tratado de educación moral y doméstica que su autor, al parecer un hombre de edad avanzada, escribe para su joven esposa, de quince años, con el fin de instruirla, tanto en aspectos morales como domésticos, y para que sus enseñanzas también le sirvan de provecho en un segundo matrimonio que, según sus conjeturas, tendrá lugar después de su muerte, dada la diferencia de edad entre ambos.

¹⁹ Sobre Ester en los tratados de educación femenina medievales, véase nuestro artículo: González Doreste y Plaza Picón, 2018.

²⁰ En este tratado, como su propio título indica, un padre se dirige a sus hijas, dándoles buenos consejos para que lleguen a ser buenas esposas y madres, principales funciones de la mujer medieval. Siguiendo la tradición del discurso didáctico, se vale de heroínas tanto de la antigüedad clásica, como de la Biblia, de la historia o incluso de algunas contemporáneas, que propone como modelos de conducta laudables o, por el contrario, como ejemplos reprobables.

los modelos virtuosos que aparece en la mayoría de los tratados²¹. Evidentemente, tanto Abigail como Ester están dentro de la categoría de las virtuosas, cuyas conductas son un modelo para las demás. La Tour-Landry sacará buen provecho del relato de Ester, a la que dedica el capítulo 87, pero también a Vasti (capítulo 64), que obviamente está entre las mujeres de conducta reprobable, así como la esposa de Amán (capítulo 65). No se detiene tanto en el relato de los hechos protagonizados por estas mujeres, sino en las enseñanzas que de ellos puede extraer para sus hijas. Como ya hemos expuesto en un trabajo anterior: «Su intención es elaborar un discurso moralizador que destaque las tres virtudes que honran a la buena esposa: complacer al esposo en todos sus deseos, ser fiel y casta para no poner su honor en entredicho y no avergonzarse públicamente con modales o palabras altisonantes» (González Doreste y Plaza Picón, 2018: 52).

Christine de Pizan, en su obra *La cité des dames* (1405), tiene como principal fuente el libro de Boccaccio *De Claris Mulieribus* (1361-62). Sin embargo, en nada influye el italiano en las figuras femeninas que estamos tratando puesto que no introduce en su retablo ningún personaje bíblico. Sus ideologías son opuestas, al menos en lo que se refiere a su concepción de la valía femenina, identificándose él con los presupuestos misóginos de los autores que hemos ido mencionando y queriendo ella desmontarlos. Mientras que Boccaccio atribuye la inferioridad de la mujer a su propia naturaleza, que las hace voluptuosas, frágiles de cuerpo y lentas de mente, Christine lo imputa al orden social establecido que priva a la mujer el acceso al conocimiento y la somete a la reclusión y a las tareas propias del espacio doméstico y sólo la considera útil para la procreación y la educación de los hijos e hijas en sus primeros años. Si uno considera que sólo la memoria de algunas de ellas merece ser conservada por haber llevado a cabo hechos extraordinarios y anómalos para una mujer, inspirados sobre todo por su espíritu viril, la otra pretende demostrar que las mujeres tienen las mismas capacidades que los hombres y, por medio de sus *exempla*, se propone dignificar la imagen femenina²². Tomamos las palabras de Ana Vargas Martínez para resumir la enorme aportación que supuso la obra de Christine de Pizan en la defensa de las mujeres y en la posterior Querrela de las Mujeres:

²¹ Anne-Marie de Gend considera que la omisión de los capítulos de Judith y de santa Ana, que figuran en la fuente de la que se inspira La Tour-Landry, *Le miroir des bonnes femmes*, escrito en la segunda mitad del siglo XIII por un anónimo franciscano, «paraît relever d'un choix conscient et non d'un oubli. Nous en voulons pour preuve le fait que la coutume romaine qui consistait à couronner les veuves méritoires pour consacrer leur chasteté, nommée dans le chapitre sur Judith, est quand même mentionnée dans le *Livre*, et ce à la fin de la section basée sur le *Miroir* (219, 6-11). Manifestement le Chevalier a préféré réserver les observations théoriques sur la chasteté pour la troisième partie de son *Livre* (cf. Chap. 4)» (2003: 157).

²² Véase a este respecto nuestro trabajo: González Doreste, 2018.

Con esta obra se inauguró un nuevo discurso de lo femenino, se introdujeron nuevos contenidos que marcaron la tonalidad del debate y, sobre todo, con ella, Christine de Pizan creó una nueva autoridad que extrajo de su propia experiencia, una experiencia femenina que reconoce y valora como fuente de saber (2009: 22).

En la segunda parte de *La cité des dames* (capítulo 30), Christine se extraña ante Derechura de cómo habiendo proporcionado tantos beneficios a la humanidad, los hombres siguen afirmando que las mujeres son fuente de todos los males. Su interlocutora le responde que ya ha dado pruebas de cómo las mujeres han prestado múltiples servicios en el campo de las artes y las ciencias. No obstante, añade, le dará más testimonios, en este caso sobre sus contribuciones espirituales. Es aquí donde entran Judith y Ester, mujeres elegidas por Dios para liberar a su pueblo. En el caso de «la noble veuve Judith» (p. 169), Christine destaca su valentía. La biografía de «la noble et sage reine Esther» (p. 171), liberadora igualmente del pueblo judío «que le roi Assuérus tenait alors en esclavage» (p. 171), pone en valor también otras cualidades como su belleza y su humildad, de las que hizo uso para doblegar la voluntad de su marido²³.

4. CONCLUSIONES

Es revelador que Symporien Champier comience su larga lista de modelos femeninos tomados de la Biblia con la figura de Eva, formada a partir de un hombre íntegro y honesto, según el autor, pero desencadenante de todo el dolor del género humano por su desobediencia, y termine con el encuentro de Isabel con María, prototipo de la mujer perfecta, compendio de todas las virtudes femeninas y que será la madre del salvador de la humanidad. Entre ellas dos, todas estas mujeres que destacan por sus virtudes individuales que son, en efecto, las que los autores quieren inculcar a sus lectoras. Se trata de mujeres fuertes, capaces de hazañas singulares, que son alabadas y enaltecidas siempre que sus acciones se ejecuten en beneficio de su pueblo, de su esposo, o de su rey.

Su visibilidad e identidad social están supeditadas al varón, a su condición de ser hija, esposa, hermana o madre. Incluso muchas de ellas no tienen nombre, sino que son mencionadas por su relación con el hombre, cualquiera que sea su filiación familiar con él.

²³ Christine menciona a Ester, no sólo en *La cité des dames*, sino en varias de sus obras como *Le Livre des trois Vertus* (1405), donde la reina judía es ejemplo de esposa obediente y de mujer casta, o en la *Mutation de Fortune* (1403), en la que también cuenta la historia de la reina Ester. También lo hace en *L'Epistre à la Reine* (1405), donde le da el papel de intermediaria en un conflicto bélico. Véase González Doreste y Plaza Picón, 2018: 55.



A través de ellas, no solo se configuran los valores que la sociedad patriarcal aprecia en las mujeres (perseverancia, castidad, discreción, modestia, sumisión, piedad, etc.), sino que también se ofrecen unos modelos de virtud para que, imitándolos, las mujeres corrijan los defectos y taras inherentes propios de su naturaleza (pereza, negligencia, frivolidad, inestabilidad, lascivia, etc.). No olvidemos que en esa época la ciencia médica, basada en la teoría de los cuatro humores, atribuía a las mujeres menor inteligencia y predisposición, como bien señala el opúsculo latino *Secreta Mulierum*, de principios del siglo XIV, cuyas teorías seguirán vigentes hasta bien entrado el siglo XVI y al que Christine de Pizan se atreve a tildar de sarta de estupideces y mentiras.

De esta manera, en los textos estudiados, se proyecta un retrato ideal de la mujer en función del estatus que ocupa o que debe ocupar en la sociedad y se les imponen unos rígidos códigos de conducta. Las jóvenes deben mantenerse puras y castas hasta el momento de su casamiento o permanecer así toda la vida si se consagran a Dios o no tienen la suerte de encontrar un marido. Las mismas exigencias son requeridas para las mujeres viudas que, además, pasan a ser figuras marginales y excluidas de la sociedad. El estatus ideal de la mujer es el matrimonio y dentro de él, su función más importante es ser madre. Las cualidades que deben prevalecer en ellas como esposas son la sumisión, la obediencia y la complacencia hacia el esposo.

Hemos visto cómo muchas de las mujeres mencionadas son recompensadas bien con un marido y/o con un hijo, pues ser estéril es un oprobio para ellas. Su sabiduría, sus habilidades retóricas y su belleza son apreciadas en cuanto son puestas al servicio de la liberación de su pueblo o para auxiliar a sus maridos en los heroicos cometidos que deben llevar a cabo. En estos casos, todo vale y la seducción será un arma femenina esencial, como en el caso de Judith y Ester, así como el vigor y la fortaleza física siempre que se ejercite por un ideal de justicia (Judith).

A través de estos *exempla*, los escritores refuerzan un arquetipo de mujer, todavía vigente en algunos sectores de la sociedad, que se adapta al discurso patriarcal, utilizando modelos femeninos que pertenecen a la tradición cristiana manipulados a su gusto. Estamos de acuerdo con Elizabeth Kinne en admitir que aunque los escritores se dirijan a un público femenino, también lo hace para que los varones reconozcan en estos tratados su principio de autoridad moral masculina en el ámbito doméstico (2010: 150).

Sólo Christine de Pizan toma la palabra en nombre de todas las mujeres, desafiando a las autoridades y teorías de su tiempo, para reivindicar un espacio, una Ciudad de Damas, donde ellas sean consideradas iguales en capacidades y dignidad que los hombres y concediéndoles un lugar en la historia por derecho propio.

RECIBIDO: julio 2019; ACEPTADO: septiembre 2019.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ÁLVAREZ JURADO, M. Á. (2001): «Didacticismo y erudición femenina en el Renacimiento francés». *Alfinge. Revista de Filología* 13 (13): 7-24.

- BREITENSTEIN, R. C. (2016): «Tensions fécondes dans la construction de publics féminins à l'aube de la Renaissance française: les exemples de *La Nef des dames vertueuses* de Symphorien Champier et de *La Louenge de mariage et recueil des hystoires des bonnes, vertueuses et illustres femmes* de Pierre de Lesnauderie», in *Les femmes, la culture et les arts en Europe entre Moyen Âge et Renaissance*, sous la direction de Cynthia J. BROWN & Anne-Marie LEGARÉ, Brepols, 241-257.
- CARLINO, A., & WENGER, A. (eds.) (2007): *Littérature et médecine: approches et perspectives (XVI^e-XIX^e siècle)* (vol. 24), Librairie Droz, Genève.
- CHAMPIER, Symphorien (2007): *La nef des dames vertueuses*, éd. Judy KEM, Honoré Champion, Paris.
- GAUCHER, É. (2006): «Olivier de la Marche et l'allégorie: pour une lecture à clés du Triumphe des Dames», in *Les clefs des textes médiévaux: Pouvoir, savoir et interprétation* [online], Presses universitaires de Rennes, Rennes.
- GENDT, A. M. DE (2003): *L'art d'éduquer les nobles damoiselles. Le livre du Chevalier de la Tour-Landry*, Honoré Champion, Paris.
- GONZÁLEZ DORESTE, D. M. (2019): «Escritoras en busca de espacio: Proba la Romana, Christine de Pizan y Woolf», en Milagro MARTÍN CLAVIJO y Yolanda ROMANO MARTÍN (coords.), *Escritoras y personajes femeninos en la literatura. Retos y pluralidad*, Colección Interlingua, Comares, Granada, cap. 15, pp. 119-127.
- GONZÁLEZ DORESTE, D. M. Y PLAZA PICÓN, F. M. (2018): «Modelos bíblicos de mujer: Ester y la salvación del pueblo judío», *Forma Breve. Em busca da terra prometida: mitos de salvacao* 15: 45-58.
- KINNE, E. (2010): «Les écrits didactiques pour femmes et le double discours du désir au Moyen Âge», *Clio. Femmes, Genre, Histoire* 31: 135-152.
- LA MARCHE, Olivier DE (1901): *Le triumphe des Dames von Olivier de la Marche*, édition de J. KALBFLEISCH-BENAS, Adler's Erben, Rostock.
- LA TOUR LANDRY, Geoffroy DE (1854): *Le Livre du Chevalier de La Tour Landry pour l'enseignement de ses filles*, publié d'après les manuscrits de Paris et de Londres par M. Anatole DE MONTAIGLON, Jannet, Paris.
- Le Mesnagier de Paris* (2010): G. E. BRERETON & J. M. FERRIER (eds.), Le Livre de Poche, Lettres Gothiques, Paris.
- PIZAN, Christine DE (1986): *La Cité des Dames*, traduction, introduction par É. HICKS et T. MOREAU, Paris, Stock (Stock Moyen Âge) [réimpr.: 1992; 1996; 2000].
- SERRANO, F. (2009): «Le *triumphe des dames* traduit par Fernand de Lucène et les *Cent Nouvelles nouvelles* au cœur de la Querelle des Femmes bourguignonne», *Réforme, Humanisme, Renaissance* 69 (1): 55-71.
- STEIN, H. (1888): *Olivier de La Marche, historien, poète et diplomate bourguignon*, A. Picard éditeur, Paris.
- TYL-LABORY, G. (1992): «Olivier de La Marche», *Dictionnaire des lettres françaises: le Moyen Âge*, éd. Geneviève HASENOHR et Michel ZINK, Fayard, Paris, pp. 1085-1086 [Réimpr.: Fayard, (La Pochothèque), Paris, 1994].
- VARGAS MARTÍNEZ, A. (2010): «*La Ciudad de las Damas* de Christine de Pizan: Obra clave de la *Querella de las Mujeres*», en C. SEGURA GRAÍÑO (coord.), *La Querella de las mujeres: Análisis de textos*, Asociación Cultural Al-Mudayna, Madrid, pp. 21-47.



PRECISIONES SOBRE EL VALOR SEMÁNTICO DEL VERBO ΒΑΠΤΙΖΩ EN EL NUEVO TESTAMENTO, A LA LUZ DE SUS RELACIONES CON SINTAGMAS PREPOSICIONALES

C. Rita Jorge Hernández
IES Mencey Bencomo
carmenritajorgeh@gmail.com

*A Juan Barreto,
que me enseñó a leer de otra forma el NT*

RESUMEN

Partiendo del análisis de los casos de uso del verbo βαπτίζω con sintagmas preposicionales en el *corpus* del Nuevo Testamento, se pretende precisar la evolución del valor semántico de dicho verbo, indagar en las relaciones entre Sintaxis y Semántica, y contribuir a la exégesis de los textos analizados.

PALABRAS CLAVE: Nuevo Testamento, Semántica, Sintaxis, bautizar, preposiciones.

PRECISIONS ABOUT THE SEMANTIC VALUE OF THE VERB ΒΑΠΤΙΖΩ IN THE NEW TESTAMENT IN THE LIGHT OF ITS RELATIONS WITH PREPOSITIONAL SYNTAGMS

ABSTRACT

Starting from the analysis of the cases of use of the verb βαπτίζω with prepositional syntagms in the corpus of the New Testament, we intend to specify the evolution of the semantic value of this verb, to investigate the relationships between Syntax and Semantics, and to contribute to the exegesis of the sense of analyzed texts.

KEY WORDS: New Testament, Semantics, Syntax, baptize, prepositions.

1. PRESUPUESTOS

En el estudio que sigue, a propósito de los usos de sintagmas preposicionales en dependencia sintáctica de formas del paradigma del verbo βαπτίζω (una de las «caras» del lexema *βαπτισ-; otras posibles serían los sustantivos βάπτισμα, βαπτιστής, βαπτισμός, todos ellos, por cierto, deverbativos), se pretende, lo primero, indagar en las relaciones más hondas (y, por tanto, en las fronteras) entre lo semántico y lo sintáctico; definir con exactitud el valor semántico de las preposiciones

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.fortunat.2019.30.04>

FORTVNATAE, N° 30; 2019, pp. 61-72; ISSN: 1131-6810 / e-2530-8343



empleadas con dicho verbo; y, por último, precisar, contextualizándolo, el significado del lexema verbal en los pasajes objeto de análisis, todos los del *corpus* del *Nuevo Testamento* en los que el verbo rige un sintagma con preposición.

Se parte, como fundamento teórico, del método de análisis del profesor Juan Mateos¹, que define el valor semántico de una palabra descomponiendo su significado en semas denotados² (los que conforman su valor esencial, sustancial, nuclear) y connotados (adscritos a los anteriores, susceptibles de adquirir un mayor o menor «realce» en una producción lingüística dada, pero implícitos, previstos, en el lexema). Se analizan así las relaciones que el lexema establece con otras palabras mediante preposición, comprobando hasta qué punto puede variar su connotación por influencia de las relaciones sintácticas que establezca, en la frase, con otros lexemas. Finalmente se precisa cómo se concreta, en cada caso, lo denotado y lo connotado, y las repercusiones que, en el valor semántico de la palabra, puedan producirse a partir de las relaciones sintácticas que establezca.

Teniendo en cuenta que las preposiciones funcionan como índices de relación sintáctica entre palabras, dotados, según la terminología del profesor Mateos, de un valor semántico de relación (de lugar, tiempo, modo, instrumento, causa...)³, en el uso de una u otra, en la elección de una construcción sintáctica u otra, así como en el valor semántico de la palabra regida por la preposición, podremos apreciar, por un lado, los valores connotados del lexema regente (en este caso el verbo βαπτίζω) que se realizan en tal contexto y, por otro, las posibles repercusiones en su valor denotado que tal uso pueda implicar.

Se trata, por tanto, de aplicar el método de análisis semántico del profesor Mateos no ya a palabras aisladas⁴, para definir los distintos semas que conforman su significado, sino a las relaciones que una palabra puede establecer en un conjunto de producciones y definir, en cada caso, qué semas (denotados o connotados) de la palabra han cobrado mayor «presencia», mayor «relevancia» en la construcción con tal o cual sintagma preposicional.

De acuerdo con las pautas metodológicas aceptadas por el grupo de investigación G.A.S.C.O.⁵ (que desarrolla el método del profesor Mateos), los semas que constituyen el significado denotado del lexema en cuestión serían:

¹ Mateos, J. (1989): *Método de análisis semántico aplicado al griego del Nuevo Testamento*, Ed. El Almendro, Córdoba.

² Véase, para una definición de los conceptos de denotación y connotación, Peláez, J. (1996): *Metodología del Diccionario Griego-Español del Nuevo Testamento*, Ed. El Almendro, Córdoba, pp.73 y 74.

³ *Ibidem* se define la especie semántica Relación como «conexiones que existen, que se descubren, o conexiones que crea y formula la mente entre entidades y/o hechos» (pág. 69).

⁴ Eso lo hace ya con precisión sistemática el *Diccionario Griego-Español del Nuevo Testamento (DGENT)*, cuyos primeros cinco fascículos han sido ya publicados en Ed. El Almendro, Córdoba 2000-2012.

⁵ Grupo de Análisis Semántico de la Universidad de Córdoba. Entre otras, su tarea más relevante es la elaboración del diccionario citado en la nota anterior.

H + R + E

El lexema del verbo βαπτίζω denota un Hecho (H), una acción, que implica una Relación (R), en este caso de lugar, con una Entidad (E), en este caso un medio líquido. Así que βαπτίζω significa, en principio (como palabra del habla corriente), «meter en un líquido», «sumergir».

Los valores connotados de este lexema, susceptibles de evidenciarse (o no) en una frase cualquiera, serían los siguientes:

1.- $\boxed{H + R + E} \leftarrow R1 - E1$

Esta primera connotación de la palabra consiste en una Relación (R1), explícita o no, de agentividad, con una Entidad (E1), animada, el agente de la acción que el lexema denota, o sea, quien realiza la acción que el verbo refiere; lo que, en la sintaxis de la frase, vendría a formularse como un sujeto agente en nominativo, o como un complemento agente en forma de sintagma preposicional si el verbo se conjuga en pasiva. Hay que advertir que tal entidad se formularía como genitivo subjetivo en el caso de que el lexema apareciera en la frase con su «cara» nominal o sustantiva (βάπτισμα). Así aparece, de hecho, en bastantes pasajes del *corpus* considerado: Mc 11,30, Mt 3,7 y 21,25, Lc 7,29 y 20,4 y Hch 1,22, 18,25 y 19,3.

2.- $\boxed{H + R + E} \rightarrow R2 - E2$

El segundo valor connotado del lexema consiste en una Relación (R2), explícita o no, de transitividad, con una Entidad (E2), animada o no, el paciente de la acción que el lexema denota, o sea, el que (la que o lo que) recibe la acción que el verbo refiere; lo que se formularía como un objeto directo en acusativo, o un sujeto paciente en nominativo. En el caso de que el lexema apareciera en la frase con su «cara» sustantiva, esta entidad se formularía como genitivo objetivo, tal como en Mc 7,4.

3.- $\boxed{H + R + E} \rightarrow R3 \rightarrow (H1 + A1)$

La tercera connotación supone una Relación (R3) de causatividad con otro Hecho (H1), en este caso no una acción propiamente dicha, sino la obtención de un estado de limpieza, que implica un cambio cualitativo, un Atributo nuevo (A1) en el E2, animado o no, objeto de la acción del verbo.

4.- $\boxed{H + R + E} \rightarrow R3 \rightarrow [(H1 + A1) - R4 \rightarrow (H1' + A1')]$

Esta connotación de la palabra puede, por un uso metafórico de la misma, transformarse, de modo que el lexema ya no signifique «limpiar» en sentido físico, sino «limpiar» en sentido figurado, en sentido simbólico-ritual, aunque para ello es necesario que el E2, el objeto de la acción del verbo, sea una entidad personal.

El desarrollo sémico, en detalle, sería así:

Denotación: H (Acción) + R (Interioridad) + E (Liquidez)

1ª Connotación: R1 (Agentividad) \leftarrow E1 (Entidad Personal)

2ª Connotación: R2 (Transitividad) \rightarrow E2 (Entidad)



3ª Connotación: R3 (Causatividad) → H1 (Estado) + A1 (Cualidad: limpieza)
Metaforización: R4 (Simbolización) → H1' (Estado ritual) + A1' (Cualidad: limpieza, ritual también)

Βαπτίζω es pues «sumergir en un líquido (H + R + E), (R1) alguien (E1), a (R2) alguien o algo (E2), para causarle (R3) un estado de limpieza (H1 + A1), que simboliza (R4) un nuevo estado de limpieza ritual (H1' + A1')».

En el *corpus* de textos del *NT*, el verbo βαπτίζω se usa casi siempre con valor simbólico⁶, o sea, referido a una acción ritual: la entidad objeto que recibe la acción del verbo es personal y la acción sobre ella implica, por tanto, un cambio de estado: de estar sucio, metafóricamente hablando, en sentido figurado, mediante el bautismo, se purificaría, también, evidentemente, en sentido figurado.

Aparte de estas connotaciones, implícitas, intrínsecas, este lexema puede admitir (como cualquier otro) contextualizaciones periféricas, adyacentes, externas, no impuestas por el lexema, expresadas en la sintaxis de la frase mediante complementos circunstanciales de lugar, de finalidad, de causa, o de cualquier otro tipo.

Una vez formulado exhaustivamente el valor semántico del lexema considerado en el *corpus* de textos del *NT* («sumergir alguien a alguien en un medio líquido para causar en él un estado de limpieza ritual») cabe preguntarse: ¿con qué preposiciones se pueden construir las formas de este verbo? ¿Dichas preposiciones explicitan en el plano sintáctico relaciones contenidas en la denotación del lexema y en sus connotaciones, o más bien relaciones adyacentes, de las que hemos llamado periféricas o externas a la definición semántica?

2. ANÁLISIS

1. CON LA PREPOSICIÓN ἐν

A. El sintagma preposicional explicita la relación (R) y la entidad (E) denotadas por el lexema, es decir, el medio líquido en el que se realiza el bautismo: el río Jordán, en Mc 1,5: καὶ ἐβαπτίζοντο ὑπ' αὐτοῦ ἐν τῷ Ἰορδάνῃ ποταμῷ cf. Mt 3,6); o el agua, en Mc 1,8, si adoptamos la lectura con la preposición⁷: ἐγὼ ἐβάπτισα ὑμᾶς ἐν ὕδατι (cf. Mt 3,11, Jn 1,26.31 y 33).

Es pertinente, para nuestro propósito de indagar en las relaciones entre sintaxis y semántica, advertir que, en algunos pasajes del *corpus* (esta era la otra posible

⁶ Excepto en Mc 7,4, pasaje en el que aparece dos veces el lexema, una como verbo y otra como sustantivo, con su denotación propia, sus tres connotaciones, pero sin metaforización.

⁷ Se adopta la lectura con preposición debido al valor instrumental de la preposición en hebreo.

lectura del Mc 1,8⁸), el medio líquido denotado (el agua) aparece como dativo sin preposición, un dativo instrumental: Ἐγὼ μὲν ὕδατι βαπτίζω ὑμᾶς (Lc 3,16); ὅτι Ἰωάννης μὲν ἐβάπτισεν ὕδατι (Hch 1,5); Ἰωάννης μὲν ἐβάπτισεν ὕδατι (Hch 11,16). Cabría plantearse si estos cambios en la estrategia sintáctica responderían a un cambio en la denotación del verbo, en el sentido de que, en Lucas y en los Hechos, bautizar no implicara ya «sumergir en líquido» (como se comprueba fehacientemente en Mt 3,16: βαπτισθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς εὐθὺς ἀνέβη ἀπὸ τοῦ ὕδατος), sino «mojar con líquido». Bien pudiera ser que el ritual hubiera evolucionado y, en un proceso de abstracción, el agua participara en el ritual como símbolo, no ya como continente del bautizado.

B. La palabra que la preposición relaciona con el verbo, en el mismo nivel de relación que la entidad (E) denotada (de hecho se formula, generalmente, en paralelismo sintáctico con las construcciones analizadas anteriormente), no alude, en rigor, a un medio líquido, sino al espíritu santo en forma de fuego: αὐτὸς ὑμᾶς βαπτίσει ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρὶ⁹ (Mt 3,11). Idéntica formulación encontramos en Lc 3,16; y parecida en Mc 1,8, aunque falte la referencia al fuego, y el pronombre personal, en acusativo, el objeto personal del bautismo, se postroga al verbo: αὐτὸς δὲ βαπτίσει ὑμᾶς ἐν πνεύματι ἁγίῳ¹⁰. También se alude al espíritu santo en el lugar sintáctico de la entidad denotada en Jn 1,33: ὁ βαπτίζων ἐν πνεύματι ἁγίῳ; y en Hch 1,5: ὑμεῖς δὲ ἐν πνεύματι βαπτισθήσεσθε ἁγίῳ; y 11,16: ὑμεῖς δὲ βαπτισθήσεσθε ἐν πνεύματι ἁγίῳ. En 1Cor 12,13, es también ese espíritu el sustituto del medio líquido (aunque se añade, como cualidad que le es propia, el ser uno solo común para todos): καὶ γὰρ ἐν ἐνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν, εἴτε Ἰουδαῖοι εἴτε Ἕλληνες, εἴτε δοῦλοι εἴτε ἐλεύθεροι. En 1Cor 10,2, las entidades explicitadas son la nube y el mar: καὶ πάντες εἰς τὸν Μωϋσῆν ἐβαπτίσθησαν ἐν τῇ νεφέλῃ καὶ ἐν τῇ θαλάσῃ.

Para explicar usos como estos, ¿habría que entender que el valor semántico del lexema verbal se ha metaforizado hasta el punto de que ni siquiera contiene ya en su denotación el medio líquido, o sea, que el «bautizar» que el que va a venir, el Cristo, propone no sólo no necesita del agua (lo cual sería impensable en el rito tradicional), sino que puede realizarse en espíritu (aire, soplo) y hasta en fuego? Más prudente y probable se nos ocurre que lo chocante de la formulación, por recurso a la paradoja (el fuego es la antítesis del agua), sirva para marcar el carácter rompedor, subversivo del bautismo cristiano: la limpieza, la purificación espiritual que el bautismo del Cristo proclama, no se consigue por medio del agua que usaban tradicionalmente los fariseos en sus rituales de purificación y que todavía usa Juan el Bautista antes de la venida del Mesías. Lo que la construcción sintáctica nos indi-

⁸ Sin preposición en algunos manuscritos.

⁹ Aunque literalmente dice «en espíritu santo y fuego», se trata de una hendíadis.

¹⁰ Algunos manuscritos presentan el sintagma con preposición y otros sin ella.

ca es que el término «bautizar» ha adquirido, por metafORIZACIÓN, un significado simbólico, específico del argot religioso, que incluso altera su denotación primigenia.

Comentario aparte merecerían los casos de la primera carta a los Corintios de Pablo de Tarso:

En 1Cor 1,2, entendemos que el sintagma preposicional explicita una relación con el medio líquido denotado, que en este caso no es el agua de un río, sino la nube y el mar. La formulación, poética y un tanto grandilocuente, de Pablo, nos dibuja al Dios del Antiguo Testamento bautizando de golpe a su pueblo entero al cruzar el mar Rojo, purificándolo por la acción de las aguas.

Lo más curioso de 1Cor 12,13 es que no se añade al 'espíritu' el calificativo de 'santo' (acaso ya para entonces el epíteto era demasiado superfluo), sino el cuantificador 'uno', en consonancia con el universalismo que impregna toda la teología paulina: καὶ γὰρ ἐν ἐνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν, εἴτε Ἰουδαῖοι εἴτε Ἕλληνες, εἴτε δοῦλοι εἴτε ἐλεύθεροι.

C. La preposición relaciona al verbo con el sintagma nominal τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ en Hch 10,48: προσέταξεν δὲ αὐτοὺς ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ βαπτισθῆναι. Tal relación sintáctica explicitaría un nuevo valor connotado del lexema, a saber, una especie de entidad divina, coagente con el intermediario humano, del hecho que el verbo refiere. Conforme a la fórmula del valor connotativo del lexema, cabría decir que el E1, la entidad agente del bautismo, se ha como duplicado, de modo que Jesucristo (E1') sería el avalista divino de su vicario en la tierra (cuya referencia se evita por recurso a la pasiva), que es el que de hecho lleva a cabo la acción de bautizar.

La construcción (un *hapax* en el *corpus*) también podría explicarse en todo caso como un uso de ἐν por εἰς¹¹.

D. Por último encontramos la preposición expresando una relación adyacente o externa, en concreto de lugar: refiere dónde se realiza el bautismo: en el desierto, en Mc 1,4: ἐγένετο Ἰωάννης βαπτίζων ἐν τῇ ἐρήμῳ; y en Enón (población cercana a Salim, famosa por la abundancia de sus aguas: del contexto se deduce, pues, la entidad denotada), en Jn 3,23: ἦν δὲ καὶ ὁ Ἰωάννης βαπτίζων ἐν Αἰνὼν ἐγγύς τοῦ Σαλείμ, ὅτι ὕδατα πολλὰ ἦν ἐκεῖ.

2. CON LA PREPOSICIÓN ὑπὸ

Se usa esta preposición para hacer presente, en la frase, el primero de los valores connotados del lexema, la relación de agentividad (R1) con una entidad animada

¹¹ Para el intercambio en el uso de estas preposiciones en el griego helenístico, cf. Zerwick, 1997: 57.

personal (E1). La preposición relaciona con el lexema el agente personal del bautismo, que, en la variante estilística activa, se formula en nominativo como sujeto del verbo. Esta entidad agente es Juan el Bautista (ya mencionado explícitamente, ya referido por el anafórico) en Mc 1,5: ἐβαπτίζοντο ὑπ' αὐτοῦ y 1,9: καὶ ἐβαπτίσθη εἰς τὸν Ἰορδάνην ὑπὸ Ἰωάννου. También en Mt 3,6: ἐβαπτίζοντο ἐν τῷ Ἰορδάνῃ ποταμῷ ὑπ' αὐτοῦ y 13: τοῦ βαπτισθῆναι ὑπ' αὐτοῦ y en Lc 3,7: βαπτισθῆναι ὑπ' αὐτοῦ, y 7,30: μὴ βαπτισθέντες ὑπ' αὐτοῦ. En Mt 3,14 el que bautiza es Jesús, en forma de pronombre personal de segunda persona: ὑπὸ σοῦ βαπτισθῆναι.

3. CON LA PREPOSICIÓN εἰς

A. El sintagma preposicional expresa una relación de finalidad entre dos hechos, a saber, el bautismo y un nuevo estado de la entidad que lo recibe. Así lo encontramos en Mt 3,11: ἐγὼ μὲν ὑμᾶς βαπτίζω ἐν ὕδατι εἰς μετένοιαν (lit. «para el cambio de mente»); y, aunque en dependencia de la forma sustantiva del lexema, también en Mc 1,4: ἐγένετο Ἰωάννης ὁ βαπτίζων ἐν τῇ ἐρήμῳ καὶ κηρύσσων βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν (lit. «el bautismo del cambio de mente para alejarse de los errores»). O también en Hch 2,38: Πέτρος δὲ πρὸς αὐτοῦς, Μετανοήσατε, φησὶν, καὶ βαπτισθήτω ἕκαστος ὑμῶν ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν ὑμῶν, καὶ λήμψεσθε τὴν δωρεὰν τοῦ ἁγίου πνεύματος. Esta relación sintáctica resulta una prueba contundente del sentido metafórico del lexema verbal en el NT: βαπτίζω es, en este *corpus*, sin duda, un hecho que confiere al bautizado un cambio de cualidad, una limpieza no meramente física, sino también psíquica, espiritual, ritual. El sintagma preposicional explicita pues el valor simbólico del bautismo, en cuanto que rito con una finalidad determinada.

B. También se usa esta preposición para expresar una relación externa de pertenencia a un grupo, que es, por así decir, el garante de que se ha llevado a cabo la limpieza espiritual que el bautizarse supone. Lo cual implica, claro, que el término se usa en sentido simbólico-religioso, que denota un rito específico que vincula al bautizado con un grupo de correlegionarios, un rito, en definitiva, de iniciación. Así aparece en Mt 28,19: βαπτίζοντες αὐτοῦς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, Hch 8,16: μόνον δὲ βεβαπτισμένοι ὑπῆρχον εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ, Hch 19,3: εἶπεν τε, Εἰς τί οὖν ἐβαπτίσθητε; οἱ δὲ εἶπαν, Εἰς τὸ Ἰωάννου βάπτισμα, Hch 19,5: ἀκούσαντες δὲ ἐβαπτίσθησαν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ, Rom 6,3: ἢ ἀγνοεῖτε ὅτι, ὅσοι ἐβαπτίσθημεν εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ ἐβαπτίσθημεν, 1Cor 1,13: μεμέρισται ὁ Χριστός μὴ Παῦλος ἐσταυρώθη ὑπὲρ ὑμῶν, ἢ εἰς τὸ ὄνομα Παύλου ἐβαπτίσθητε, 1Cor 1,15: ἵνα μὴ τις εἶπη ὅτι εἰς τὸ ἐμὸν ὄνομα ἐβαπτίσθητε, 1Cor 10,2: καὶ πάντες εἰς τὸν Μωϋσῆν ἐβαπτίσθησαν, 1Cor 12,13: καὶ γὰρ ἐν ἐνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν, y Gál 3,27: ὅσοι γὰρ εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐνεδύσασθε. El nombre del padre, del hijo y del espíritu santo, el nombre del señor Jesús, el bautismo de Juan, Cristo Jesús, su muerte, el nombre de Pablo (en dos ocasiones, una de ellas referido mediante el posesivo de primera persona), Moisés, un solo cuerpo y Cristo resultan ser las especies semánticas regidas por



la preposición, o sea, las entidades garantes de que el bautismo liga al bautizado al grupo, lo hace cristiano.

Como ya explicábamos para el *hapax* de Hch 10,48 (προσέταξεν δὲ αὐτοὺς ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ βαπτισθῆναι), estos garantes del bautismo con los que la preposición relaciona el lexema verbal se nos presentan como una especie de duplicado del E1, de la entidad agente del mismo, lo cual vendría a confirmarse por el hecho de que, en casi todos estos casos, el verbo se formula en pasiva y no se explicita, en ningún caso, el E1 de la fórmula de Mateos mediante la construcción con ὑπό.

Respecto a las diversas entidades «especulares», regidas por la preposición, que validan el bautismo, bien merecería cada una un comentario que nos llevaría a un ámbito de reflexión teológica que excede del objetivo de este modesto estudio. Baste señalar la nítida diferencia entre las entidades referidas por los cuatro evangelios y los Hechos, por un lado, y las mencionadas por Pablo de Tarso, por otro.

C. Un caso raro de uso de esta preposición encontramos en Mc 1,9: καὶ ἐβαπτίσθη εἰς τὸν Ἰορδάνην ὑπὸ Ἰωάννου. Se esperaría el uso de ἐν con el medio líquido al que se alude (el río Jordán), y encontramos sin embargo εἰς. Puede explicarse por un suplantamiento de las funciones de ἐν por parte de εἰς. Sin embargo, es también plausible que se emplee esta preposición para explicitar plásticamente la direccionalidad del movimiento. El uso de εἰς dibujaría la imagen de Jesús entrando en el río Jordán para ser bautizado por su primo, conforme al rito primigenio. Sea como fuere, la preposición relacionaría aquí la acción del verbo con la entidad denotada, el medio líquido en que se sumerge el bautizado.

4. CON LA PREPOSICIÓN ὑπὲρ

Encontramos en el *corpus* sólo dos casos de uso de esta preposición con este lexema verbal, explicitando en ambos una relación extrínseca con una entidad personal, aunque la entidad relacionada viene a ocupar el sitio de la E2 connotada, o sea, el beneficiario de la acción del bautismo, y convierte al E2, objeto real de la acción, en mero intermediario. La construcción presupone, evidentemente (la purificación es el beneficio), que el verbo se usa en sentido simbólico-religioso. Los dos casos a los que nos referimos se hallan en 1Cor 15,29: Ἐπεὶ τί ποιήσουσιν οἱ βαπτιζόμενοι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν; εἰ ὅλως νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται, τί καὶ βαπτίζονται ὑπὲρ αὐτῶν;

De la misma forma que hemos encontrado en varios pasajes (en el *hapax* de Hch, 10,48 con la preposición ἐν y en el de Hch, 2,38 con ἐπί, así como en otros con εἰς que pueden entenderse en sentido semejante) a Jesucristo como coautor del bautismo que, de hecho, lleva a cabo otro en su nombre, ahora son los muertos los beneficiarios de un bautismo que, de hecho, reciben otros en su lugar.

5. CON LA PREPOSICIÓN ἐπί

Sólo se documenta un caso de uso de esta preposición con el lexema considerado en Hch 2,38: Πέτρος δὲ πρὸς αὐτούς, Μετανοήσατε, φησίν, καὶ βαπτισθήτω



ἕκαστος ὑμῶν ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν ὑμῶν, καὶ λήμψεσθε τὴν δωρεὰν τοῦ ἁγίου πνεύματος. Habría que entender el sintagma en este contexto como «en el nombre de Jesucristo», y en tal caso serviría la construcción preposicional para hacer explícita una connotación (no contemplada en la definición semántica de la que hablamos) del verbo regente, a saber, la relación con una entidad coautora o garante de la acción que el verbo refiere. Este análisis encontraría una prueba de apoyo en el hecho de que, en algunos manuscritos, figure el índice preposicional ἐν, lo que haría idéntica la construcción a la de Hch 10,48, que habíamos considerado un *hapax*.

Sirva la tabla que sigue de inventario y clasificación de los usos analizados del verbo βαπτίζω con sintagmas preposicionales.

	Denotación	Connotación	Circunstancia
ἐν	E (medio líquido) Mc 1,5: ἐν τῷ Ἰορδάνῃ ποταμῷ Mc 1,8: ἐν ὕδατι Mt 3,6: ἐν τῷ Ἰορδάνῃ ποταμῷ Mt 3,11: ἐν ὕδατι Jn 1,26: ἐν ὕδατι Jn 1,31: ἐν ὕδατι Jn 1,33: ἐν ὕδατι E' (medio líquido <i>sui generis</i>) 1Cor10,2: ἐν τῇ νεφέλῃ καὶ ἐν τῇ θαλάσῃ E'' (medio no líquido, metafórico) Mc 1,8: ἐν πνεύματι ἁγίῳ Mt 3,11: ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρί Jn 1,33: ἐν πνεύματι ἁγίῳ Lc 3,16: ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρί Hch 1,5: ἐν πνεύματι ἁγίῳ Hch 11,16: ἐν πνεύματι ἁγίῳ 1Cor 12,13: ἐν ἐνὶ πνεύματι		E1' (entidad coagente) Hch 10,48: ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ L (lugar) Mc 1,4: ἐν τῇ ἐρήμῳ Jn 3,23: ἐν Αἰνῶν
ὑπὸ		E1 (entidad agente) Mc 1,5: ὑπ' αὐτοῦ Mc 1,9: ὑπὸ Ἰωάννου Mt 3,6: ὑπ' αὐτοῦ Mt 3,13: ὑπ' αὐτοῦ Mt 3,14: ὑπὸ σοῦ Lc 3,7: ὑπ' αὐτοῦ Lc 7,30: ὑπ' αὐτοῦ	
εἰς	E (medio líquido) Mc 1,9: εἰς τὸν Ἰορδάνην	H1 (estado) + A1 (limpieza) Mt 3,11: εἰς μετάνοιαν Hch 2,38: εἰς ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν	E1' (entidad coagente) Mt 28,19: εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος Hch 8,16: εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Hch 19,3: εἰς τὸ Ἰωάννου βάπτισμα Hch 19,5: εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Rom 6,3: εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ



εἰς			1Cor 1,13: εἰς τὸ ὄνομα Παύλου 1Cor 1,15: εἰς τὸ ἐμὸν ὄνομα 1Cor 10,2: εἰς τὸν Μωϋσῆν 1Cor 12,13: εἰς ἓν σῶμα Γάλ 3,27: εἰς Χριστὸν
ὑπὲρ			E2' (entidad copaciente) 1Cor 15,29: ὑπὲρ τῶν νεκρῶν 1Cor 15,29: ὑπὲρ αὐτῶν
ἐπὶ			E1' (entidad coagente) Hch 2,38: ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ

[Tabla de elaboración propia]

3. CONCLUSIONES

En qué sentido puedan contribuir estas investigaciones gramaticales, digamos que sintáctico-semánticas, a la exégesis de los textos es lo que pretendemos mostrar con las siguientes inferencias y conclusiones:

1. El significado del verbo *sufre*, evidentemente, un paulatino proceso de abstracción. En Mateo, Marcos y Juan, hay pruebas sintácticas de que el bautismo implica una inmersión en un medio líquido. Los posibles dativos instrumentales de Lucas y Hechos acaso nos indiquen que el agua entonces no era ya un recipiente donde se mete el bautizado sino un acompañante de la ceremonia, un instrumento al servicio del rito.

De hecho el bautismo en espíritu santo y fuego que anuncia Juan el Bautista como propio del que ha de venir tras él implica una abstracción, una intelectualización del ritual, un lavamiento en sentido simbólico, que dista mucho del bautismo que los fariseos reprochaban a los discípulos de Jesús no hacer antes de la comida.

Con este significado primordial, no metafórico, encontramos al verbo usado sólo en dos ocasiones en el *corpus* al que nos atenemos:

Mc 7,4: καὶ ἀπ' ἀγορᾶς ἐὰν μὴ βαπτίσωνται οὐκ ἐσθίουσιν, καὶ ἄλλα πολλά ἐστὶν ἃ παρέλαβον κρατεῖν, βαπτισμοὺς ποτηρίων καὶ ξεστῶν καὶ χαλκίων καὶ κλινῶν *y al volver de la plaza no comen sin antes hacer abluciones; y se aferran a otras muchas cosas que han recibido por tradición, como enjuagar vasos, jarras y ollas.*

Lc 11,38: ὁ δὲ Φαρισαῖος ἰδὼν ἐθαύμασεν ὅτι οὐ πρῶτον ἐβαπτίσθη πρὸ τοῦ ἀρίστου *El fariseo se extrañó al ver que no hacía abluciones antes de comer.*

2. El hecho de que en Marcos, Mateo y Juan se use la preposición *ἐν* fundamentalmente para explicitar la relación con la entidad denotada y *εἰς* para explicitar la relación entre el bautizarse y la purificación consiguiente, contrasta con el uso de estas preposiciones en Lucas, Hechos y Pablo, donde se emplean más frecuentemente para indicar el grupo al que se adscribe el bautizado. Ya se sabe mejor qué es bautizarse. No hay que explicar qué es, ni siquiera para qué sirve, sino más bien en qué nos convierte, a qué grupo nos hace pertenecer.



Así, el bautizar de los fariseos sería, a ojos de los cristianos, una tradición, más bien utilitaria, pero vacía ya de sentido religioso.

Juan el Bautista bautiza de manera tradicional, aunque confiere un cierto valor simbólico al bautismo.

Cristo bautiza para una limpieza metafórica, simbólica, psíquica, espiritual.

Pablo bautiza para engrosar las filas de sus discípulos.

3. Hemos visto pues cómo el significado esencial de la palabra (lo que el profesor Mateos llamó denotación) se mantiene (salvo en casos de metafóricación extrema), a pesar de la relación sintáctica con cualquier otra palabra, pero que sus valores connotados se ponen de manifiesto o no, según los complementos sintácticos con los que se construya. Y ello matiza sin duda el significado de la palabra y, con él, el sentido de las frases en las que se emplea.

4. Podría inferirse de nuestra investigación que lo semántico y lo sintáctico están en relación estrecha, en el sentido de que los valores semánticos de las palabras no son absolutos ni inmutables, sino que se van forjando con el uso de las mismas en contextos sintácticos diversos.

RECIBIDO: julio 2019; ACEPTADO: octubre 2019.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BAUER, W. (1971): *Wörterbuch zum Neuen Testament*, de Gruyter, Berlín-Nueva York.
- BW = *BibleWorks 10* (2015), BibleWorks LLC [*BibleWorks 7* (2003). *Software for Biblical Exegesis and Research*, BibleWorks, Virginia].
- DELGADO JARA, I. (2004): «Estudio de los valores de las preposiciones ‘propias’ en el griego del *Nuevo Testamento*», *Helmántica* 55: 149-188.
- DÍAZ TEJERA, A. (1971): «Puntos de contacto entre Sintaxis y Semántica», *RSEL* 1: 361-370.
- GNILKA, J. (1998): *Pablo de Tarso, apóstol y testigo*, Herder, Barcelona.
- MATEOS, J. (1989): *Método de análisis semántico aplicado al griego del Nuevo Testamento*, Estudios de Filología Neotestamentaria, Ediciones El Almendro, Córdoba.
- MATEOS, J. - SCHÖKEL, L. A. (1987²/2010³): *Nuevo Testamento*, Ediciones Cristiandad, Madrid.
- MATEOS, J. (†) - PELÁEZ, J. - Grupo de Análisis Semántico de Córdoba (GASCO) (2012): *Diccionario Griego-Español del Nuevo Testamento. Análisis semántico de los vocablos. Fasc. 5: Βάολ - βωμός*, Ediciones El Almendro - Fundación Épsilon, Córdoba.
- MERINO SÁNCHEZ, M. (2017): «La preposición ὑπό en el griego del *Nuevo Testamento*. Algunos casos de controversia», *Cuadernos de filología clásica: Estudios griegos e indoeuropeos* 27: 31-47.
- MERINO SÁNCHEZ, M. (2019): «La preposición εἰς en el griego del *Nuevo Testamento*. Ensayo de análisis semántico», *Humanitas* 73: 23-51.
- NA28 = NESTLE, E.-ALAND, K. (eds.) (2012): *Novum Testamentum Graece*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart [28th revised edition].



- PELÁEZ DEL ROSAL, J. (1996): *Metodología del Diccionario Griego-Español del Nuevo Testamento*, Ediciones El Almendro, Córdoba.
- PELÁEZ DEL ROSAL, J. (2003): «La metodología del Diccionario Griego-Español del *Nuevo Testamento*», en S. TORALLAS TOVAR (ed.), *Memoria de los Seminarios de Filología e Historia*, C.S.I.C., Madrid, pp. 79-94.
- PELÁEZ DEL ROSAL, J. (2012): «Factor contextual y cambio de significado. De las palabras en el Diccionario Griego-Español del *Nuevo Testamento* (DGENT)», en A. NOMDEDEU RULL *et al.* (coords.), *Avances en lexicografía hispánica*, t. 1, Publicacions URV, Tarragona, pp. 81-90.
- PIÑERO SAENZ, A. (ed.) (1995): *Orígenes del cristianismo. Antecedentes y primeros pasos*, Ediciones El Almendro, Madrid.
- PIÑERO, A. - PELÁEZ, J. (1995): *El Nuevo Testamento. Introducción a los primeros escritos cristianos*, Ediciones El Almendro, Córdoba.
- RIGAUX, B. (1956): *Saint Paul: les épîtres aux Thessaloniciens*, Ed. Duculot-Gabalda, París.
- ZERWICK, M. (1997): *El griego del Nuevo Testamento*, Verbo Divino, Estella (Navarra).
- ZERWICK, M. (2008): *Análisis Gramatical del Griego del Nuevo Testamento*, Verbo Divino, Madrid.



LAS PREPOSICIONES ΕΚ Y ΠΡΟΣ EN EL NUEVO TESTAMENTO. DOS CASOS ESPECIALES: ROM 1,4 Y MC 10,5

Marta Merino Hernández

Universidad de Córdoba

martmerino1@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-4459-5889>

RESUMEN

El uso bíblico de las preposiciones ἐκ y πρὸς proporciona ejemplos en los que el significado de una preposición está abierto a diferentes interpretaciones, lo que hace necesaria la adopción de un enfoque metodológico principalmente semántico (sin prescindir del aspecto morfosintáctico). Asimismo, el examen de las preposiciones por parte de los principales diccionarios dedicados al griego clásico y neotestamentario, resulta insuficiente desde el punto de vista semántico. Nuestro trabajo parte, en cambio, de la aplicación de la metodología de análisis semántico seguida para la redacción del *Diccionario Griego-Español del Nuevo Testamento (DGENT)* al examen de ἐκ en Rom 1,4, un pasaje donde el valor temporal y causal del morfolexema se confunde con el de origen o el instrumental. Igualmente se llevará a cabo un análisis del significado de πρὸς en Mc 10,5, donde se produce confusión entre el valor de correspondencia del morfolexema, el causal y el de relación.

PALABRAS CLAVE: preposiciones ἐκ y πρὸς, semántica, sintaxis, Nuevo Testamento.

THE PREPOSITIONS EK AND ΠΡΟΣ IN THE NEW TESTAMENT GREEK.
TWO SPECIAL CASES: ROM 1,4 AND MK 10,5

ABSTRACT

The biblical use of the prepositions ἐκ and πρὸς provides examples in which the meaning of a preposition is open to different interpretations, which makes necessary the adoption of a methodological approach mainly semantic (without excluding the morphosyntactic aspect). Furthermore, the analysis of the prepositions carried out by the main dictionaries devoted to classical Greek and New Testament Greek, is insufficient from the semantic point of view. However, our work begins with the application of the methodology of semantic analysis followed by the drafting of the *Greek-Spanish Dictionary of the New Testament (DGENT)* and the analysis of ἐκ in Rom 1,4, a passage where the temporal and causal values of the morpholexeme are confused with origin or instrumental values. Likewise, an analysis of the meaning of πρὸς will be carried out in Mk 10,5, where there is confusion between the causal value, the correspondence value and the relationship value of the morpholexeme.

KEY WORDS: prepositions ἐκ and πρὸς, Semantics, Syntax, New Testament.

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.fortunat.2019.30.05>

FORTVNATAE, N° 30; 2019, pp. 73-93; ISSN: 1131-6810 / e-2530-8343



1. INTRODUCCIÓN

El uso bíblico de las preposiciones ἐκ y πρὸς proporciona ejemplos en los que el significado de una preposición está abierto a diferentes interpretaciones. Ello provoca que este tipo de morfolexemas llegue a convertirse, en ocasiones, en el centro de un debate interpretativo (Campbell, 2017: 39 y 41), especialmente, en griego bíblico.

Así nos centraremos en el estudio de dos pasajes que presentan controversia en la interpretación del valor de ἐκ y πρὸς por parte de los principales diccionarios¹ de griego clásico y neotestamentario, así como en algunas traducciones, gramáticas y estudios. De este modo, examinaremos el uso de ἐκ en Rom 1,4, un pasaje concerniente a la resurrección y constitución de Jesús «con plena fuerza / poder» como mediador de la salvación humana y la consecuente liberación de los pecados, donde el valor temporal y causal del morfolexema se confunde con algunas otras funciones como la de origen o la instrumental. Igualmente se llevará a cabo un análisis del significado de πρὸς en Mc 10,5, dedicado a Jesús y el acta de repudio, donde se produce confusión entre el valor de correspondencia del morfolexema, el causal y el de relación, siendo necesario un análisis semántico de los valores de estos morfolexemas en dichos versículos, así como la adopción de un enfoque metodológico principalmente semántico (sin prescindir del aspecto morfosintáctico), así como estructural. Para ello aplicaremos la metodología del *DGENT*², lo que nos permi-

¹ Asimismo, de acuerdo con la metodología del *DGENT*, el primer paso para el estudio del valor de las preposiciones ἐκ y πρὸς en los pasajes que analizaremos en este capítulo es su examen en los principales diccionarios de griego clásico y neotestamentario. Ello ha corroborado que el análisis de ambos morfolexemas por parte de estos diccionarios resulta, igual que en el caso de otras preposiciones, insuficiente desde el punto de vista semántico. Remitimos a la entrada correspondiente a ἐκ y πρὸς en Zorell, 1961: 385-390 (ἐκ) y 1131-1134 (πρὸς); Louw & Nida, 2006 (véanse ἐκ y πρὸς); Thayer, 1995 (véanse ἐκ y πρὸς); *BDAG* (véanse ἐκ y πρὸς); *LSJ* (véanse ἐκ y πρὸς); *DGE* (v. ἐκ; πρὸς aún no ha sido estudiada por este diccionario). El examen de ἐκ y πρὸς en estos seis diccionarios muestra un claro desacuerdo entre los diferentes léxicos acerca de significados de ambas preposiciones.

² El examen de las preposiciones ἐκ y πρὸς en contexto se fundamenta en la aplicación de la metodología de análisis semántico utilizada por el *DGENT* en la redacción de sus lemas, que se basa en cinco principios básicos:

- a) Diferenciación sistemática entre significado y traducción en la redacción de los lemas;
- b) establecimiento de la fórmula semántica (que, por motivos de espacio, omitimos en este artículo), cuya finalidad es identificar qué especies semánticas constituyen el morfolexema (desarrollo sémico), no solo las denotadas sino también las connotadas;
- c) redacción, a partir de la citada fórmula semántica, de la definición del significado lexical de los lexemas, que consiste en una descripción del mismo, acompañada por la traducción correspondiente. Este mismo procedimiento se aplicará a cada uno de los diferentes sememas o acepciones del lexema;
- d) indicación del factor o factores contextuales que determinan del cambio de significado de los lexemas de manera individualizada y
- e) examen de todos los contextos en los que se encuentra el lexema dentro del corpus neotestamentario.

tirá dilucidar cuál es la esfera significativa de ambos morfolexemas³ en contexto y, en consecuencia, la adecuada interpretación exegética en cada pasaje.

La primera parte de este artículo analizará las características propias de la preposición *ἐκ*, desde dos perspectivas, lexico-semánticas y gramaticales, centrándonos en su articulación del tiempo, la causa, el instrumento y el origen. Atendremos, además, a los rasgos y factores que, según la semántica funcional y cognitiva, permiten diferenciar dichas nociones entre sí⁴.

La segunda constituirá el primer núcleo de este estudio, es decir, el análisis del morfolexema *ἐκ* en contexto, mediante el examen del factor contextual, de acuerdo con la metodología del *DGENT*, así como a través de dichos rasgos semánticos, lo que permitirá deslindar qué noción denota el morfolexema en este caso. Así, trataremos de dilucidar su significado en Rom 1,4.

La tercera y cuarta parte estarán dedicadas al estudio de los rasgos propios del morfolexema *πρός*, especialmente, en lo que se refiere al valor de correspondencia y relación de esta preposición. Del mismo modo, centrándonos en elucidar el factor contextual que determina ambas nociones, trataremos de resolver los desacuerdos entre diccionarios, traducciones, gramáticas y estudios acerca del valor del morfolexema en Mc 10,5. Por último se expondrán las conclusiones de este estudio, que abre nuevas vías para el estudio de la sintaxis y la semántica preposicional.

³ Es importante recordar que las variadas extensiones de significado desarrolladas por el influjo de la sintaxis y el contexto en el que se encuentra una preposición surgen a partir del significado lexical que esta posee y que provee de una línea de continuidad entre ellas (Porter, 1992: 142; Harris, 2012: 27). Recordemos que, según Bortone, 2010: 85, dicha línea de continuidad constituye una red de extensiones metafóricas surgidas a partir del citado significado lexical. En efecto, para delimitar la noción expresada por una preposición es necesario comenzar por la idea encerrada en la raíz, la cual debe matizarse con la función propia del caso del sustantivo con el que compone el sintagma preposicional y el contexto inmediato (Alexandre, 2016: 196).

El contexto, por tanto, se revela como un elemento imprescindible para dilucidar el significado de esta clase de morfolexemas, difíciles en su estudio, tanto sintáctico como semántico, debido, no solo a que estamos ante una categoría gramatical muy compleja, ambigua y polisémica, expuesta, a menudo, a sutiles matices de significado, sino también, a que su sistema en griego complementa al de los casos, lo que lo convierte en un terreno de estudio a medio camino entre lo gramatical y lo lexical.

Recordemos que, en este estudio, se entiende por significado lexical aquel a partir del cual surge el resto de acepciones de un lexema dado en una entrada del diccionario, el cual constituye la primera acepción. Louw y Nida, sin embargo, consideran significado lexical el «Conjunto de rasgos semánticos (componentes semánticos o semas) de un término». El significado contextual es «aquel que resulta de adiciones efectuadas al núcleo sémico y / o de alteraciones producidas en el núcleo sémico mismo o en la figura nuclear de un lexema por los clasemas y semas ocasionales, y que exige una nueva definición. Equivale a acepción» (Peláez, 1996: 63).

⁴ El trabajo de Bendor-Samuel 1996 es un buen ejemplo de que el análisis de los roles semánticos es de gran ayuda para la interpretación de los textos a nivel exegético.

2. LA PREPOSICIÓN EK. OBSERVACIONES PRELIMINARES

El morfolexema preposicional ἐκ, que, originalmente, proviene de la forma ἐξ, y aparece así delante de vocal (Humbert, 1960: 307-308), ocupa el tercer lugar en cuanto a frecuencia (915), respecto al resto de las preposiciones *proprias* en el NT. Etimológicamente, se deriva, por asimilación, de la forma εγ, εχ (*DELG*: 353 ss.), rige un único caso, el genitivo (ablativo), (Alexandre, 2016: 207-208) y su uso, aunque menos variado, es más común que el de ἀπό, con el que, a menudo, se solapa en la expresión del genitivo ablativo en griego helenístico y neotestamentario⁵, debido a su creciente proximidad semántica⁶. Ambas preposiciones desarrollaron, además, significados abstractos semejantes como la codificación del genitivo partitivo⁷, debido a que sus valores concretos están muy próximos (Alexandre, 2016: 203; Bortone, 2010: 147-148 y 150). Por lo demás, ἐκ, que es la forma más común para denotar origen en griego (Luraghi, 2003: 129-130), suele aplicarse con mayor frecuencia a cosas y ἀπό a personas (Zerwick, 1997: 54). Sin embargo, ἀπό representa el movimiento desde el borde o superficie de un objeto, mientras que ἐκ, como veremos, lo hace desde el interior de este (Harris, 2012: 103; Porter, 1992: 154; Alexandre, 2016: 203; Bortone, 2010: 164). Por lo demás, ἀπό y ἐκ no son completamente sinónimas, ya que, a menudo, ἐκ marca un punto de referencia concreto⁸, mientras que ἀπό indica simplemente el punto de referencia general del que el movimiento o la acción procede (Harris, 2012: 57)⁹. Dicha distinción entre ambos morfolexemas

⁵ Dicho solapamiento puede apreciarse, entre otros pasajes, en Lc 5,8: ἰδὼν δὲ Σίμων Πέτρος προσέπεσεν τοῖς γόνασιν Ἰησοῦ λέγων· ἐξέλιθε ἀπ' ἐμοῦ, ὅτι ἀνὴρ ἁμαρτωλὸς εἰμι, κύριε «al ver esto, Simón Pedro se postró a los pies de Jesús, diciendo: Apartate de mí, Señor, que soy un pecador». En época helenística, el dominio de ἐκ, παρά y, especialmente, el de ὑπό, fue invadido por ἀπό y los solapamientos entre estas preposiciones y ἀπό son frecuentes, dando lugar a la progresiva desaparición de dichos morfolexemas en favor de ἀπό. Ello es debido al histórico aumento de la sinonimia en el sistema preposicional griego. Además, este fenómeno se produce tanto en los sentidos espaciales como en los no espaciales de dichos morfolexemas (Bortone, 2010: 67, 147-148, 150, 165 y 185; Luraghi, 1996a: 106; Crespo, 2003: 240; Blass & Debrunner, 1961: 114-115; Moule, 1953: 72; Moulton, 1963: 259 y 302-303; Wallace, 1996: 368; Harris, 2012: 57-58).

⁶ Incluso desde Heródoto en adelante (Luraghi, 2003).

⁷ Aducimos, como ejemplo, Jn 16,17: εἶπαν οὖν ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ πρὸς ἀλλήλους... «comentaron entonces algunos de sus discípulos entre sí...».

⁸ Ello puede verificarse en 1Pe 2:9: ὑμεῖς δὲ γένος ἐκλεκτόν, βασιλείον ἱεράτευμα, ἔθνος ἅγιον, λαὸς εἰς περιποίησιν, ὅπως τὰς ἀρετὰς ἐξαγγείλητε τοῦ ἐκ σκότους ὑμᾶς κατέσαντος εἰς τὸ θυμαστὸν αὐτοῦ φῶς «vosotros, en cambio, sois linaje elegido, sacerdocio real, nación consagrada, pueblo adquirido por Dios, para publicar las proezas (Is 43,20-21) del que os llamé de las tinieblas a su maravillosa luz».

⁹ Este hecho puede corroborarse en Lc 2,4: Ἀνέβη δὲ καὶ Ἰωσήφ ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας ἐκ πόλεως Ναζαρεθ εἰς τὴν Ἰουδαίαν εἰς πόλιν Δαυὶδ ἧτις καλεῖται Βηθλέεμ, διὰ τὸ εἶναι αὐτὸν ἐξ οἴκου καὶ πατριᾶς Δαυὶδ, «También José, por ser de la estirpe y familia de David, subió desde Galilea, de la ciudad de Nazaret, a Judea, a la ciudad de David, que se llama Belén».

sigue siendo aplicable, aunque tal vez de modo menos sistemático, en el griego helenístico y neotestamentario (Bortone, 2010: 155).

De acuerdo con su significado lexical, ἐκ denota procedencia y separación, indicando punto de partida en el espacio o en el tiempo y expresando el movimiento desde el interior (Dutton, 1916: 49) hacia fuera de un lugar u objeto con el que había estado en íntima conexión, por lo que ἐκ expresa, de algún modo, la ruptura de alguna conexión (Harris, 2012: 103; Luraghi, 2003: 95-106; Moule, 1953: 72; Alexandre, 2016: 203 y 207-208; Robertson, 2006: 597; Jannaris, 1897: 380; Crespo, 2003: 171; Porter, 1992: 154; Bortone, 2010: 164). De esta noción original, de carácter espacial, se desarrolló, debido a que las preposiciones son elementos léxicos usados con mucha frecuencia y el uso erosiona el significado lexical, una noción no espacial metafórica de fuente, así como sus respectivos usos figurativos de origen, agentividad (*por*), base (*en base a*), causa (*por*) y medio (*por medio de*)¹⁰.

La definición del significado lexical de ἐκ que proponemos es: «Marca de origen o separación desde el interior o las inmediaciones de un lugar o término». Se traduce por *de*, *de dentro de*, *desde el interior de*, *desde*, *fuera de* (denotando procedencia); *de*, *a partir de* (indicando separación).

A continuación, examinaremos no solo el valor temporal, causal, de origen e instrumental de ἐκ, sino también el factor contextual que determina la existencia de dichos significados de acuerdo con la metodología del *DGENT*. Ello nos permitirá dilucidar qué noción puede aplicarse con certeza a ἐκ en Rom 1,4 donde, como se ha mencionado antes, dichos valores son confundidos entre sí por los investigadores.

1. LA EXPRESIÓN DE TIEMPO MEDIANTE EK + GENITIVO

El examen de esta preposición en algunos textos del NT¹¹ revela un segundo significado de ἐκ, pues, por extensión de la noción local de fuente o significado lexical de la preposición (Bendor-Samuel, 1996: 105), el morfolexema ἐκ adquiere valor temporal en el NT cuando acompaña a términos o expresiones que indican

¹⁰ Los distintos valores de esta preposición pueden consultarse, a falta aún de un estudio completo de ἐκ por parte del *DGENT*, en Harris, 2012: 103-104; Alexandre, 2016: 207-208; Delgado Jara, 2004: 158-160; Humbert, 1960: 307-308, así como de los diccionarios *LSJ* (v. ἐκ); *DGE* (v. ἐκ); Zorell, 1961: 385-390; Thayer, 1995 (v. ἐκ), *BDAG* (v. ἐκ); Louw & Nida, 2006 (v. ἐκ).

¹¹ A falta de un estudio completo por parte del *DGENT*, se han tomado como referencia de los valores de la preposición ἐκ estudiados en este capítulo, los versículos neotestamentarios citados por los siguientes diccionarios, los cuales han sido analizados: *LSJ* (v. ἐκ); Zorell, 1961: 385-390; Thayer, 1995 (v. ἐκ), *BDAG* (v. ἐκ); Louw & Nida, 2006 (v. ἐκ).



tiempo, cantidad, así como eventos que constituyen hitos¹², denotando el momento inicial de un lapso de tiempo de manera más intensa que ἀπό (Dutton, 1916: 49).

Su definición es: «Punto de partida temporal de algo»; se puede traducir por *de, desde*.

Como ejemplo, puede aducirse Jn 9,1: τυφλὸν ἐκ γενετῆς *blind from birth* «ciego de nacimiento».

Del mismo modo, en ocasiones, ἐκ puede denotar sucesión, cuando aparece con numerales ordinales y en construcciones paronomásticas. Su definición es: «Después de algo». Se traduce por *tras* (DGE (v. ἐκ); BDAG (v. ἐκ); Porter, 1992: 155). Véase, por ejemplo, 2Pe 2,8: βλέμματι γὰρ καὶ ἀκοῇ ὁ δίκαιος ἐγκατοικῶν ἐν αὐτοῖς ἡμέραν ἐξ ἡμέρας ψυχὴν δικαίαν ἀνόμοις ἔργοις ἐβασάνιζεν «aquel justo, con lo que veía y oía mientras convivía con ellos, día tras día sentía despedazarse su espíritu recto por sus obras inicuas».

2. LA EXPRESIÓN DE ORIGEN (METAFÓRICO) MEDIANTE EK + GENITIVO EN EL NT

La expresión de origen constituye una extensión metafórica de la noción local de fuente o significado lexical de ἐκ surgida mediante la denominada *metáfora de fuente*, indicando el punto en el espacio desde el que se origina la acción verbal, lo que convierte la noción de movimiento concreto en solo una idea abstracta de propagación. Además, esta aparece, generalmente, cuando el morfolexema acompaña a verbos o expresiones de movimiento, transferencia, posesión y ejecución. Aducimos como ejemplo, Rom 9,10: Οὐ μόνον δέ, ἀλλὰ καὶ Ῥεβέκκα ἐξ ἑνὸς κοίτην ἔχουσα, Ἰσαὰκ τοῦ πατρὸς ἡμῶν... «Y no solo esto, sino que también cuando Rebeca concibió *de un hombre*, de Isaac nuestro padre...».

Por último es reseñable que la noción de origen suele mediar entre la de fuente espacial y otras nociones como la causa, el instrumento, etcétera (Luraghi, 2003: 21-22 y 37).

Puede definirse así: «Marca de procedencia de algo o alguien». Se traduce por *de, desde, de parte de*.

3. LA EXPRESIÓN DE LA CAUSA MEDIANTE EK (EN LUGAR DE ΥΠΟ) + GENITIVO EN EL NT

La gramaticalización del uso de la preposición ἐκ para expresar la causa eficiente en lugar de ὑπό queda atestiguada en griego bíblico y helenístico (Moulton,

¹² La influencia de las características semánticas del término regido por una preposición sobre la sintaxis preposicional ha sido reconocido, con frecuencia, por los estudios lingüísticos de los últimos veinte años. Dichos rasgos corresponden en la realidad a atributos propios de ciertos referentes, a tenor de los cuales un determinado rasgo semántico establece la aparición de un lexema en un sintagma determinado, de acuerdo con nuestras creencias sobre el mundo y la estructura de los eventos.

1963: 259; Luraghi, 2003: 98) de manera más frecuente que en el caso de *ὑπό* (Dutton, 1916: 49). Ello es debido a que se trata de una expresión de la fuente de movimiento; este tipo de codificadores a menudo vienen a indicar naturalmente causas o agentes. En consecuencia, al igual que *ὑπό*, *ἐκ* se refiere a la fuente última de causalidad (Luraghi, 2003: 98). Así, el morfolexema *pasó*, mediante la *metáfora de fuente*, de la noción lexical de origen a la de causa, pues ambos significados denotan la noción de «surgir de» (Harris, 2012: 103)¹³.

Los puntos de referencia con *ἐκ* en las expresiones causales son, prototípicamente, sustantivos abstractos, especialmente, verbales de acción o estado (o pronombres cuyos antecedentes son sustantivos de esta clase) (Luraghi, 2003: 98). Además, la causa puede atribuirse a una extensa multiplicidad de realidades, debido a que no existe una clase natural de causas; estas van desde fuerzas naturales, emociones, conceptos abstractos y seres animados hasta sucesos. Asimismo el valor causal puede aparecer en una extensa diversidad de acciones¹⁴. Todo ello hace difícil la explicitación de las características léxicas propias de los términos con los que la preposición puede codificar este valor (Luraghi, 1994: 236; Luraghi, 1996b: 140; Martínez Vázquez, 2000: 646-647).

Su definición es: «Por motivo de». Se traduce como *por*, *por causa de*, *debido a*.

Remitimos, como ejemplo, a Rom 3,20: *διότι ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον αὐτοῦ, διὰ γὰρ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας* «dado que “ningún mortal quedará rehabilitado ante él” *por haber observado la Ley*. De hecho, la función de la ley es dar conciencia del pecado».

Los rasgos característicos de la causa son, únicamente, cierto grado de intencionalidad y control (Martínez Vázquez, 2000: 640-641), según la semántica funcional, y ha sido definida, prototípicamente, por esta corriente lingüística como una «entidad, situación o persona que provoca o posibilita un estado de cosas sin tener control (en ocasiones completo control) sobre él». Del mismo modo, cuando la función causal se atribuye a seres humanos, estos suelen provocar la realización de la acción sin intención ni control sobre esta (Luraghi, 1994: 236; Luraghi, 1996b: 117, 122 y 144). Por último, se diferencia del agente de predicación pasiva en que la causa no concurre con otra entidad que soporte un cambio de estado (un paciente).

¹³ Otros autores, como Luraghi, aducen, aunque de manera poco convincente, creemos, que el significado causal se deriva metafóricamente de la noción temporal de la preposición. Esto explicaría por qué los puntos de referencia con *ἐκ* en las expresiones de causa son sustantivos abstractos (Luraghi, 2003: 98).

¹⁴ Además, la función de causa puede articularse en griego tanto mediante un dativo como mediante un sintagma preposicional formado por las siguientes preposiciones: *ὑπό* más genitivo, *διὰ* más acusativo, *ἐν* más dativo, *ἐπί* con dativo, *παρά* con acusativo, *πρός* con acusativo y *ὑπό* con genitivo (Alexandre, 2016: 295).

4. LA EXPRESIÓN DE INSTRUMENTO O MEDIO CON EK + GENITIVO EN EL NT

La función de instrumento o medio constituye uno de los valores metafóricos expresados por la preposición ἐκ y atestiguados también en griego bíblico. Denota el medio o instrumento mediante el cual un agente realiza la acción verbal. Dicho significado se desarrolló, igualmente, a partir del valor local del morfolexema, mediante la denominada *metáfora de fuente*, ya que el instrumento es visto como el punto en el espacio desde el que se origina la acción verbal (Luraghi, 2000: 278).

Su definición es: «Por medio de». Se traduce como: *por, mediante, a través de, con*.

Asimismo, los instrumentos o medios suelen estar representados por una realidad material o abstracta (o pronombre cuyo referente es un sustantivo de esta naturaleza) que es utilizado por un agente, al menos implícito, exclusivamente, en acciones controladas. A esto hay que añadir, como señala la semántica cognitiva, que, prototípicamente, los *instrumentos* son entidades inanimadas y manipulables (la manipulación es su principal característica y suelen aparecer con predicados de acción manipulativa)¹⁵. Además, se refieren típicamente a instrumentos naturales, es decir, herramientas, armas, medios de transporte y similares.

Véase como ejemplo Lc 16,9: Καὶ ἐγὼ ὑμῖν λέγω, ἑαυτοῖς ποιήσατε φίλους ἐκ τοῦ μαμωνᾶ τῆς ἀδικίας, ἵνα ὅταν ἐκλίπη δέξωνται ὑμᾶς εἰς τὰ αἰωνίους σκηνάς «ahora os digo yo: Hacedos amigos *con el* injusto *dinero*, para que, cuando se acabe, os reciban en las moradas definitivas».

Los *medios*, que pueden considerarse dentro de la función instrumental¹⁶ y no como un rol aparte, son representados por entidades, generalmente, abstractas, utilizadas por un agente con el fin de lograr cierto estado de cosas, pero manipuladas en menor medida que un instrumento (Luraghi, 2003: 33-36). Esta función queda ilustrada entre otros versículos, en Ap 18,3: ὅτι ἐκ τοῦ οἴνου τοῦ θυμοῦ τῆς πορνείας αὐτῆς πέπωκαν πάντα τὰ ἔθνη καὶ οἱ βασιλεῖς τῆς γῆς μετ' αὐτῆς ἐπόρνευσαν καὶ οἱ ἔμποροι τῆς γῆς ἐκ τῆς δυνάμεως τοῦ στρήνου αὐτῆς ἐπλούτησαν «porque el vino del furor de su fornicación lo han bebido todas las naciones, los reyes de la tierra fornicaron con ella y los comerciantes se hicieron ricos *con su lujo* desaforado».

¹⁵ Otros verbos con los que ἐκ suele articular la función instrumental son verbos de crianza, búsqueda, compra o consunción, servicio o ayuda, demostración, etc.

¹⁶ Según, Luraghi, debido a que no parece haber una forma específica de codificación en griego para el rol semántico de *medio*, no debe configurarse este rol como algo separado del instrumento (Luraghi, 2013b).



5. LA PROXIMIDAD SEMÁNTICA ENTRE LA NOCIÓN DE ORIGEN, CAUSA E INSTRUMENTO

La causalidad se encuentra semánticamente próxima, no solo a la noción de origen¹⁷, sino también a la de instrumento o medio. Esto se debe a que todos ellos representan puntos de referencia que dan comienzo a una acción o participan en su realización, ya que comparten la citada *metáfora de fuente* (Luraghi, 2003: 33-36; Porter, 1992: 155). Esto crea dificultades de interpretación textual, como veremos más adelante en Rom 1,4.

Desde el punto de vista de la semántica cognitiva, —que considera las funciones semánticas como nociones graduales que tienen ciertos puntos de estrecha proximidad y otros de extrema diferenciación— la causalidad y la instrumentalidad son definidas como categorías radiales estructuradas alrededor de un prototipo caracterizado por una serie de propiedades. En el caso de la causa, estas son la ausencia total o parcial de los rasgos de control e intencionalidad sobre la acción verbal involucrada y, en el de la instrumentalidad, el hecho de participar en acciones controladas, así como en concurrencia con un agente. Por tanto, la noción de control de la acción representa el elemento diferenciador entre la causa y el instrumento (Luraghi, 1994: 230; Luraghi, 1996b: 140-141; Martínez Vázquez, 2000: 644-646 y 640-641)¹⁸.

3. ROM 1,4: UN CASO DE CONTROVERSIA RESPECTO AL VALOR DE LA PREPOSICIÓN EK EN EL NT

Rom 1,4 es un versículo teológicamente importante, pero que constituye un caso de discusión, tanto entre los diccionarios y estudios específicos como entre las diversas traducciones respecto al significado y la traducción de la preposición ἐκ.

¹⁷ La noción de origen por parte del morfolexema que nos ocupa puede apreciarse en Hch 22,14: ὁ δὲ εἶπεν· ὁ θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν προεχειρίσατό σε γινῶναι τὸ θέλημα αὐτοῦ καὶ ἰδεῖν τὸν δίκαιον καὶ ἀκοῦσαι φωνῆν ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ «él me dijo: El Dios de nuestros padres te destinó a que conocieras su designio, vieras al Justo y escucharas palabras *de su boca*».

¹⁸ Como ejemplo del uso de ἐκ en función causal puede aducirse Rom 3,20, donde el rasgo de control sobre la acción queda omitido o puede apreciarse solo en cierto grado en el verbo δικαιοῶ: Rom 3,20: διότι ἐξ ἔργων νόμον οὐ δικαιοθήσεται πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον αὐτοῦ, διὰ γὰρ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας «dado que ningún mortal quedará rehabilitado ante él (Sal 143,2) *por haber observado la Ley*. De hecho, la función de la ley es dar conciencia del pecado».

La función instrumental del morfolexema puede observarse en Lc 16,9. En este pasaje, el verbo que acompaña a la preposición es ποιέω, el cual posee claramente el rasgo de control. Véase Lc 16,9: ἐγὼ ὑμῖν λέγω, ἑαυτοῖς ποιήσατε φίλους ἐκ τοῦ μαμωνᾶ τῆς ἀδικίας, ἵνα ὅταν ἐκλίπῃ δέξωνται ὑμᾶς εἰς τὰς αἰωνίους σκηνάς «ahora os digo yo: Hacedos amigos *con el injusto dinero*, para que, cuando se acabe, os reciban en las moradas definitivas».



El pasaje es el siguiente: τοῦ ὀρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἀγιωσύνης ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν, Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν.

Del significado y traducción de la preposición ἐκ en este texto depende la interpretación del pasaje que gira en torno a la constitución de Jesús como hijo de Dios «con plena fuerza / poder». Dicho debate se centra sobre el modo como esto tuvo lugar. ¿Cómo sucedió, por tanto, «por medio de» su resurrección de la muerte, «por causa de» su resurrección de la muerte o, por el contrario, «a partir de» ella? Así, por una parte, tanto el léxico de Zorell (1961: 385-390) como el Thayer (1995, v. ἐκ) consideran que el valor del morfolexema en el sintagma ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν es de origen. Por otra, gramáticas como la de Moulton (1963: 260) y Balz & Schneider (2005: 1226) aducen que es difícil deslindar si el valor de la adposición en Rom 1,4 es causal o temporal. Lo mismo establecen Douglas Moo (1996: 73) y Moule (1953: 48) en sus respectivos estudios. Porter, sin embargo, lo considera temporal, indicando tiempo desde el que algo ocurre (Porter, 1992: 155). Por último, estudios específicos como el de Harris (2012: 111) aducen que el uso del morfolexema puede considerarse tanto temporal como instrumental.

La misma divergencia de opiniones puede observarse en distintas traducciones, elegidas al azar, como la de Reina Valera [RVA (2015)], la *New Revised Standard Version* [NRSV (1989)] y la *New King James Version* [NKJV (1982)], las cuales parecen atribuir a la adposición en este versículo el valor de marcador de causa o instrumentalidad:

RVA (2015): y quien fue declarado Hijo de Dios con poder según el Espíritu de santidad *por su resurrección* de entre los muertos-, Jesucristo nuestro Señor.

NRSV (1989): and was declared to be Son of God with power according to the spirit of holiness *by resurrection* from the dead, Jesus Christ our Lord.

NKJV (1982): And declared to be the Son of God with power, according to the spirit of holiness, *by the resurrection* from the dead.

Dichas versiones contrastan, sin embargo, con las castellanas de Nacar Colunga [NC (1999)] y Cantera Iglesias [CI (2015)] de cuya lectura se deduce que ἐκ denota término inicial de un lapso de tiempo:

NC (1999): constituido Hijo de Dios en poder según el Espíritu de santidad *a partir de la resurrección* de entre los muertos, Jesucristo nuestro Señor.

CI (2015): que fue constituido Hijo de Dios con poder, según [el] Espíritu de santidad, *desde [su] resurrección* de [entre los] muertos, Jesucristo nuestro Señor.

ANÁLISIS DEL VALOR DE EK EN ROM 1,4. LA RESURRECCIÓN Y LA CONSTITUCIÓN DE JESÚS COMO HIJO DE DIOS CON PLENA FUERZA / PODER

Al partir de las observaciones precedentes, la delimitación de la noción expresada por ἐκ en este pasaje puede ser resuelta, principalmente, atendiendo al contexto. En primer lugar, contra el supuesto valor figurativo de origen, aducido por los diccionarios Zorell y Thayer, puede afirmarse que dicho uso aparece, generalmente, con



verbos de movimiento y transferencia, posesión, así como de ejecución (Bendor-Samuel, 1996: 103-104), lo que no corresponde con el sentido del verbo ὀρίζω (*fixar, constituer, declarar, designar*) que rige el sintagma que nos ocupa (ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν).

En segundo lugar, no resulta del todo convincente la afirmación de la gramática de Moulton ni la de Douglas Moo, ni la de Moule (Moulton, 1963: 260; Moo, 1996: 73; Moule, 1953: 73) de la existencia de un posible valor causal de la preposición en este pasaje, pues, de acuerdo con la semántica funcional y cognitiva, los rasgos característicos de la causa son, la ausencia o solo cierto grado de intencionalidad y control¹⁹, lo que no parece cumplirse en el caso del sintagma τοῦ ὀρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ... ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν «fue constituido Hijo de Dios, ... por su resurrección de la muerte», pues ὀρίζω se refiere a una acción decididamente controlada e intencional.

Del mismo modo, resulta dudosa la hipótesis de un posible valor instrumental de la preposición en Rom 1,4 denotando la idea de que Jesús adquirió pleno poder divino «a través de la resurrección», a pesar de que se cumplen todas las características propias del rol instrumental en este contexto, lo que ha dado lugar a la confusión, por parte de estudiosos como Harris (2012: 111), del valor instrumental con el temporal en este pasaje. Así, ἐκ articula dicho valor en una acción controlada como la expresada por el verbo ὀρίζω *fixar, definir, declarar*, rige término no personal (sustantivo concreto o abstracto), como lo es ἀναστάσεως *resurrección*, y se da un tercer rasgo propio del valor instrumental: la concurrencia con un agente, aunque en este caso está implícita: Dios. No obstante, la aparición, tan próxima al sintagma que nos ocupa (ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν «por la resurrección [de entre] los muertos»), del sintagma κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης (literalmente) «según espíritu de santidad» (Zerwick, 2008: 539) indicando concordancia, conformidad o correspondencia y afirmando que es conforme al Espíritu de Santidad / santo que habita en él²⁰ como Cristo fue declarado hijo de Dios, provoca una lectura ambigua (Harris, 2012: 248), pues no estaría claro si Jesús adquiere pleno poder divino mediante la resurrección (instrumentalidad) o según el Espíritu de santidad / santo

¹⁹ El significado causal puede verse en Ap 16,10: ὁ πέμπτος ἐξέχεεν τὴν φιάλην αὐτοῦ ἐπὶ τὸν θρόνον τοῦ θηρίου, καὶ ἐγένετο ἡ βασιλεία αὐτοῦ ἐσκοτωμένη, καὶ ἐμασῶντο τὰς γλώσσας αὐτῶν ἐκ τοῦ πόνου «el quinto derramó su cuenco sobre el trono de la fiera y su reino quedó en tinieblas; los hombres se mordían la lengua a causa del dolor».

²⁰ Hendriksen, 1990: 32-34, considera que se trata del Espíritu Santo. No obstante, otros autores entienden κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης «según espíritu de santidad», como «según su naturaleza eterna como hijo de Dios» (Jamieson, Fausset & Brown, 2002: 337) y no como «Espíritu Santo». Ello puede deducirse no debido a la ausencia del artículo en este sintagma, como opinan algunos autores (Vine, 1999: 139-141), sino más bien, al contraste con κατὰ σάρκα «según la carne», que compara la naturaleza humana proveniente de la filiación davídica de Jesús, en el versículo anterior, Rom 1,3 (Vine: 1999: 1432), con su filiación divina en Rom 1,4. A la misma conclusión llega Mahan, 1987, pp. 10-12.

(concordancia). Ambos significados son considerablemente similares, ya que el medio con el que algo se hace puede considerarse también un modo de hacerlo. En efecto, el valor de concordancia, conformidad o correspondencia de *κατά* puede considerarse un valor modal del morfolexema²¹.

En cambio, la asunción de un posible valor temporal, indicando el «punto inicial de un lapso de tiempo» (*de, desde*) propuesta por Porter, Moulton, Moo, Moule y Harris (Porter, 1992: 155; Moulton, 1963: 260; Moo, 1996: 73; Moule, 1953: 73; Harris, 2012: 248), puede atestiguiarse en este pasaje. No obstante, la dificultad de elucidación de dicho valor en Rom 1,4 se debe a una elipsis del obligado término temporal que debe regir la preposición y que se refiere al «momento» de la resurrección. Es necesario recordar que el valor temporal de *ἐκ* aparece cuando el morfolexema acompaña a términos o expresiones que indican lapso de tiempo, cantidad o aparece en construcciones paronomásticas indicando sucesión (*DGE*, v. *ἐκ*); *BDAG*, v. *ἐκ*; Porter, 1992: 155)²². Elipsis semejantes pueden atestiguiarse en la literatura clásica. Así ocurre en el siguiente pasaje de Píndaro *χώρα ... ταμειουμένα ἐξ Αἰάκων* «región administrada *desde* (los tiempos de) *Éaco*» (*Olympia* 8.30) (Snell & Maehler, 1987), donde la adposición no rige explícitamente un término temporal, pero sí lo hace implícitamente.

Por ello, nuestra traducción (Mateos & Schökel, 1987) de Rom 1,4: *τοῦ ὀρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἀγιοσύνης ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν, Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν* «fue constituido Hijo de Dios en plena fuerza según Espíritu de santidad / Espíritu Santo (Mateos & Schökel, 1987: 279), *a partir de su resurrección* de la muerte» parece transmitir más nítidamente la idea de que la filiación divina «en pleno poder» otorgada a Jesús queda inaugurada «en el momento» de su resurrección y no «por causa de» o «por medio de» esta, lo que queda verificado también por estudios como el W. Hill (2015: 157).

De este modo, la investidura de Jesús en pleno poder no se hace depender de la resurrección, ni como efecto, en el caso de un posible valor causal, ni como medio, en el caso de un supuesto uso instrumental. El sintagma *ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν* tan solo constata un hecho y lo hace de manera enfática, ya que, como vimos, *ἐκ* denota el momento inicial de un lapso de tiempo de manera más intensa que *ἀπό*.

4. LA PREPOSICIÓN ΠΡΟΣ. OBSERVACIONES PRELIMINARES

El uso del morfolexema preposicional *πρός* en el griego bíblico ocupa el quinto puesto en cuanto a frecuencia (700) (Porter, 1992: 172) respecto al de las otras preposiciones «propias» y rige tres casos: genitivo (ablativo) de punto

²¹ Véase un ejemplo del valor adverbial de modo (*como, conforme, en armonía con*) del morfolexema *κατά* en Jn 19,7: *κατὰ τὸν νόμον* «según la ley» (Alexandre, 2016: 207-208).

²² El valor temporal puede observarse, por ejemplo, en Mc 10,20: *ὁ δὲ ἔφη αὐτῷ· διδάσκαλε, ταῦτα πάντα ἐφουλαξάμην ἐκ νεότητός μου*. «Él le declaró: Maestro, todo eso lo he cumplido *desde joven*».

de partida, dativo (locativo) de posición espacial y acusativo de dirección (Humbert, 1960: 317). Su etimología no está clara, aunque parece derivarse de *πρωτί*, encontrada en Homero (Robertson, 2006: 622-623). En comparación con el griego clásico, su uso neotestamentario está marcado por un notable aumento de su uso con acusativo debido al incremento de la utilización de este caso en griego helenístico en lugar del dativo, lo que ocasionó el progresivo y temprano debilitamiento de este caso (Vela Tejada, 1993: 12). En efecto, *πρός* aparece 692 veces con acusativo, siete con dativo: Mc 5,11; Lc 19,37; Jn 18,16; 20,11, 12ab; Ap 1,13 (todas ellas en sentido espacial) y llega casi a su desaparición con genitivo (solo una vez en Hch 27,34).

En época helenística puede observarse un solapamiento entre *εἰς* y *πρός* + acusativo, a pesar de que, en su sentido espacial, *εἰς* denota la «entrada en»²³ y *πρός*, «aproximación»²⁴, pues *εἰς* ya no pone necesariamente el término *ad quem* del movimiento en la cosa misma, sino (a menudo) en su proximidad (Zerwick, 1997: 56 y 172-173), acercándose al sentido de *πρός*²⁵. Asimismo, *εἰς* suele acompañar a términos no personales y *πρός*, en cambio, a término personal (Harris, 2012: 81-82 y 190). Este solapamiento es paralelo, en cierta medida, al que se da entre *ἀπό* y *ἐκ*. Además, *πρός* es antónima de *ἀπό* (*de, desde*) (Porter 1992: 172).

El sentido espacial básico de *πρός* con acusativo es el de «a / hacia la proximidad de», indicando dirección hacia un lugar, así como posición u orientación de cara a algo²⁶, es decir, denota la meta o límite hacia el cual se dirige un movimiento, así como la aproximación hacia (la concretización de) un objetivo psicológico. De este último sentido de dirección mental del morfolexema surge la noción de relación amigable u hostil. Sucesivamente, esta idea de orientación psicológica conduce al uso de *πρός* para expresar nociones como la de propósito (*con vistas a*) (a menudo con infinitivo articular), referencia (*en relación con*), etcétera (Harris, 2012: 189-190)²⁷.

²³ Remitimos, como ejemplo, a Jn 19,9: εἰσῆλθεν εἰς τὸ πραιτώριον πάλιν καὶ λέγει τῷ Ἰησοῦ... «entró de nuevo *en la residencia / en el pretorio* y preguntó a Jesús...».

²⁴ Obsérvese en Mc 4,1: πάλιν ἤρξατο διδάσκειν παρά τὴν θάλασσαν· καὶ συναγεται πρὸς αὐτὸν ὄχλος πλείστος, ὥστε αὐτὸν εἰς πλοῖον ἐμβάντα καθῆσθαι ἐν τῇ θαλάσῃ, καὶ πᾶς ὁ ὄχλος πρὸς τὴν θάλασσαν ἐπὶ τῆς γῆς ἦσαν «de nuevo empezó a enseñar junto al mar, pero se congregó alrededor de él una multitud grandísima; él entonces se subió a una barca y se quedó sentado, dentro del mar. Toda la multitud se quedó en la tierra, *de cara al mar*».

²⁵ Además, en griego clásico, el significado de *πρός* con genitivo era, en parte, similar al de *παρά* + genitivo, con la que, en ocasiones también se solapa, ya que implica una posición o dirección desde el exterior de un punto de referencia. Sin embargo, ambos morfolexemas se diferencian en que *πρός* implica, a menudo, contacto, mientras que *παρά* se limita a indicar posición o dirección desde el área donde se encuentra el punto de referencia (Luraghi, 2003: 286-287).

²⁶ No obstante, existe desacuerdo acerca de la idea encerrada en la raíz de la preposición, ya que, para algunos es «cerca» y para otros es «hacia» (Robertson, 2006: 623).

²⁷ Igual que en el caso de *ἐκ*, puede tomarse como referencia, la clasificación de los valores de *πρός* realizado por Alexandre, 2016: 221-224; Delgado Jara, 2004: 186; Humbert, 1960: 318; Jannaris, 1987: 395-356; Moulton, 1963: 273-274; Blass & Debrunner, 1961: 239-241; así como los citados diccionarios: *LSJ* (v. *πρός*); Zorell, 1961: 1131-1134; Thayer, 1995 (v. *πρός*); *BDAG* (v. *πρός*); Louw & Nida, 2006 (v. *πρός*).

Otros sentidos figurados que se producen con frecuencia en el NT son los de causa, asociación o compañía, ventaja o perjuicio, modo, etcétera (Porter, 1992: 172; *DLGE*: 940-941).

Se define como «Marca de dirección hacia las inmediaciones de un lugar o término ubicado en el lado opuesto». Su traducción es *a, hacia, en dirección a; cerca de, de cara a, enfrente de, junto a*.

Seguidamente, analizaremos el valor de correspondencia y el de relación de *πρός*, estableciendo el factor contextual que provoca dichos significados, según la metodología del *DGENT*, lo que hará posible determinar qué noción debe aplicarse exactamente al morfolexema en Mc 10,5, donde no hay acuerdo entre los diccionarios, traducciones y estudios consultados sobre cuál de los dos sentidos de la preposición aparece en este pasaje.

1. LA EXPRESIÓN DE CONCORDANCIA, CONFORMIDAD O CORRESPONDENCIA MEDIANTE ΠΡΟΣ + ACUSATIVO

El griego del NT también ofrece, siguiendo el uso clásico (Delgado Jara, 2004: 185; Blass & Debrunner, 1961: 239-241; Harris, 2012: 153), ejemplos del uso de *πρός* como marca de correspondencia, indicando el criterio o norma a la luz de la cual se afirma, se hace o se juzga algo. Dicho valor surgió, al igual que el de resultado, a partir del valor direccional con acusativo del morfolexema, ya que, cuando aparece con un punto de referencia abstracto, la noción de dirección local propia de la preposición se interpreta metafóricamente como orientación psicológica. Así, dicho punto de referencia puede articular con el morfolexema, entre otros, el valor de concordancia, conformidad o correspondencia de la acción.

Tras un análisis de los pasajes en los que, según los diccionarios citados²⁸, el morfolexema aparece con este valor en el NT puede concluirse que el factor que delimita dicha noción es el hecho de que el morfolexema vaya acompañado bien por un sustantivo abstracto (de acción o estado; en ocasiones, un pronombre), bien de persona (a veces, también, un pronombre) o bien, por un participio sustantivado y verbos de comunicación y transferencia, conocimiento, ejecución, movimiento, suceso, aflicción y muerte.

Se define como «Marca de conformidad o proporción entre dos cosas». Su traducción es: *de acuerdo con, con arreglo a, según*.

Observamos este valor, por ejemplo, en 2Cor 5,10: τὸς γὰρ πάντας ἡμῶς φανερωθῆναι δεῖ ἔμπροσθεν τοῦ βήματος τοῦ Χριστοῦ, ἵνα κομίσῃται ἕκαστος

²⁸ Los valores de la preposición *πρός* estudiados en este capítulo han tomado como referencia los pasajes neotestamentarios tomados de *LSJ* (v. *πρός*); Zorell, 1961:1131-1134; Thayer, 1995 (v. *πρός*), *BDAG* (v. *πρός*); Louw & Nida, 2006 (v. *πρός*).

τὰ διὰ τοῦ σώματος πρὸς ἃ ἔπραξεν, εἴτε ἀγαθὸν εἴτε φαῦλον. «porque todos tenemos que aparecer como somos ante el tribunal del Mesías, y cada uno recibirá lo suyo, bueno o malo, *según se haya portado* mientras tenía este cuerpo».

2. LA EXPRESIÓN DE RELACIÓN MEDIANTE ΠΙΠΟΣ + ACUSATIVO

Es necesario señalar que la noción de relación también es articulada por πρὸς + acusativo en el griego neotestamentario. Esta noción se deriva, metafóricamente, al igual que la anterior, del significado direccional de πρὸς, pasando a articular la referencia a un área abstracta hacia la que apunta la acción verbal (Luraghi, 2003: 295), mediante un desplazamiento metafórico que convierte el espacio concreto en el ámbito de una acción.

De acuerdo con nuestro examen de los versículos en los que el morfolexema denota relación²⁹, puede afirmarse que este adquiere dicho valor cuando aparece con verbos de lengua, así como en la construcción con acusativo adverbial τὰ πρὸς + acusativo y, por último, en construcciones elípticas acompañando a un pronombre personal.

Su definición es «Marca de relación o alusión a algo». Se traduce por: *con referencia a, con respecto a, en lo que respecta a, en cuanto a, en lo que concierne a.*

Mc 12,12: Καὶ ἐζήτουν αὐτὸν κρατῆσαι, καὶ ἐφοβήθησαν τὸν ὄχλον, ἔγνωσαν γὰρ ὅτι πρὸς αὐτοὺς τὴν παραβολὴν εἶπεν. καὶ ἀφέντες αὐτὸν ἀπῆλθον. «Estaban deseando echarle mano, porque se dieron cuenta de que la parábola iba *por ellos*, pero tuvieron miedo de la multitud y, dejándolo, se marcharon».

5. MC 10,5: UN CASO DE CONTROVERSIA RESPECTO AL VALOR DE LA PREPOSICIÓN ΠΙΠΟΣ EN EL NT

El significado de la preposición πρὸς en Mc 10,5: ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς· πρὸς τὴν σκληροκαρδίαν ὑμῶν ἔγραψεν ὑμῖν τὴν ἐντολὴν también es motivo de diversa interpretación entre los diccionarios, traducciones, gramáticas y estudios. Así, el ambiguo valor del morfolexema en este pasaje centra la discusión sobre el modo como se produjo el progresivo relajamiento de la estricta moral matrimonial a lo largo de la historia de Israel, llegando a ser tolerado el repudio por las antiguas leyes judías (Coenen, Beyreuther & Bietenhard, 1990: 49-50). De este modo, el uso de πρὸς

²⁹ Remitimos a los diccionarios citados en la nota 95 para la consulta de los pasajes en los que dichos léxicos han detectado este valor. Además, hemos consultado este uso en Blass & Debrunner, 2005: 239-241; Robertson, 2006: 622-626.



en Mc 10,5 es considerado causal por Zerwick (1997: 57). Por su parte, los diccionarios de Nida, Thayer y *BDAG* señalan que se trata un valor de relación o referencia del morfolexema, aunque *BDAG* precisa que, en este pasaje, dicho valor podría ser equivalente a la noción de causa. La ambigüedad del versículo es puesta de manifiesto, por último, por la gramática de Moulton y Blass & Debrunner (Moulton, 1963: 274; Blass & Debrunner, 2005: 239-241), quienes puntualizan que indica correspondencia o conformidad con algo, siguiendo el uso clásico, y que se trata de un valor que podría considerarse también equivalente al causal.

No obstante, no parece haber consenso entre los diccionarios, gramáticas y estudios específicos acerca de la existencia de un valor causal de la preposición en el NT. Así, tan solo Liddell-Scott y la gramática de Alexandre (*LSJ*, v. πρός; Alexandre, 2016: 221-224) hacen referencia a este valor dentro de los sentidos metafóricos del morfolexema. Lo mismo puede decirse de Zerwick, quien aduce este significado en algunos versículos como Mc 10,5 (Zerwick, 1997: 57). Otros no lo citan, como *BDAG*, Thayer, Nida, Moulton o Robertson (Moulton, 1963: 274; Robertson, 2006: 622-626), o consideran que no denota propiamente causa sino estimación (*en vista de*), como Luraghi y Harris (Luraghi, 2003: 296; Harris, 2012: 189).

En cuanto a las diferentes versiones consultadas, todas parecen apuntar a un sentido causal de la preposición, como puede verse en:

NRSV (1989): But Jesus said to them, «*Because of your hardness of heart he wrote this commandment for you*».

NKJV (1982): And Jesus answered and said to them, «*Because of the hardness of your heart he wrote you this precept*».

RVA (2015): Pero Jesús les dijo: –*Ante la dureza de corazón de ustedes les escribió este mandamiento*.

NC (1999): Díjoles Jesús: «*Por la dureza de vuestro corazón os dio Moisés esta ley*».

CI (2015): Pero Jesús les dijo: «*Os escribió esa norma por vuestra dureza de corazón*».

ANÁLISIS DEL VALOR DE ΠΡΟΣ EN MC 10,5. JESÚS Y EL REPUDIO

La elucidación del verdadero valor del morfolexema nos lleva a prestar atención al contexto en el que se encuentra la preposición. Así, en primer lugar, nos centraremos en la semántica del verbo con el que esta se articula. En esta ocasión, se trata de ἔγραψεν que, en conjunción con el sintagma en el que aparece el morfolexema, πρὸς τὴν σκληροκαρδίαν ὑμῶν, parece construir una acción claramente controlada e intencional. Así, el discutido valor causal del morfolexema, cuya existencia en el NT solo es defendida por Zerwick, Alexandre y Liddell & Scott en el *LSJ* (Zerwick, 1997: 57; *LSJ* (v. πρός); Alexandre, 2016:221-224) puede ser descartado, ya que el rol de causa se caracteriza, según la semántica cognitiva y funcional, por aparecer en acciones, generalmente, no controladas y no intencionales o solo con cierto grado de intencionalidad y control.



Asimismo, según nuestro estudio, tampoco puede aducirse en este pasaje la noción de relación propuesta por Nida, Thayer y *BDAG*, pues esta se da, únicamente, cuando la preposición acompaña a verbos de habla y acusativo de persona o cosa (sustantivo abstracto) o infinitivo sustantivado. El verbo que rige la preposición en este caso es ἔγραψεν, lo que lleva a concluir que estos tres léxicos han llegado a una conclusión errónea.

Sin embargo, aunque es cierto que este valor parece muy próximo al sentido causal en este pasaje, de acuerdo con nuestro examen³⁰, este contexto puede considerarse un ejemplo del uso de πρὸς como marca de correspondencia o conformidad. Ello coincide, por tanto, con el análisis de la preposición por parte de Moulton y Blass & Debrunner (Moulton 1963: 274; Blass & Debrunner, 2005: 239-241), pues este valor surge, generalmente, cuando la preposición aparece, como se dijo más arriba, con sustantivo abstracto o pronombre y, entre otros, con verbos de comunicación (como el verbo que rige la preposición en este caso, es decir, ἔγραψεν), lo cual parece cumplirse en este pasaje concerniente al repudio³¹.

Así, nuestra traducción de Mc 10,5: ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς: πρὸς τὴν σκληροκαρδίαν ὑμῶν ἔγραψεν ὑμῖν τὴν ἐντολὴν ταύτην «Jesús les dijo: *De acuerdo con vuestra dureza de corazón* os dejó escrito Moisés el mandamiento ese», rubrica con mayor precisión el propósito de Marcos en este versículo. El evangelista sintetiza en la respuesta de Jesús a los fariseos la confirmación de que el repudio no fue mera voluntad de Dios, sino una medida, tolerada por necesidad por parte de Moisés, «en función» de la incapacidad de los judíos de aceptar las exigencias de la ley mosaica que hizo que las normas sobre el matrimonio establecidas por Dios bajo la ley de Moisés (τὴν ἐντολὴν ταύτην «el mandamiento este») se volvieran más laxas en cuanto al repudio (Dt 24,1). Ello queda verificado por el uso de πρὸς como marcador de concordancia, conformidad o correspondencia (πρὸς τὴν σκληροκαρδίαν ὑμῶν «De acuerdo con vuestra contumacia»).

En este pasaje, por tanto, Jesús burla la pretensión de los fariseos (Mc 10,2-4) de obtener de él una afirmación contraria a la ley de Moisés, según la cual, esta les permitiría repudiar a sus esposas. Ello queda verificado en los siguientes versículos y, especialmente, en Mc 10,9 (ὁ οὖν ὁ θεὸς συνέζευξεν ἄνθρωπος μὴ χωριζέτω «Luego lo que Dios ha emparejado, que un ser humano no lo separe»).

³⁰ Como señalaban *BDAG* (v. πρὸς) y Blass & Debrunner, 2005: 239-241.

³¹ El mismo valor puede apreciarse en el siguiente pasaje paralelo con verbo de transferencia: Mt 19,8: λέγει αὐτοῖς ὅτι Μωϋσῆς πρὸς τὴν σκληροκαρδίαν ὑμῶν ἐπέτρεψεν ὑμῖν ἀπολῦσαι τὰς γυναῖκας ὑμῶν, ἀπ' ἀρχῆς δὲ οὐ γέγονεν οὕτως «Él les contestó: *De acuerdo con vuestra contumacia*, por eso os consintió Moisés repudiar a vuestras mujeres; pero al principio no era así». En este versículo, Mateo subraya el hecho de que en el pasado la ley de Moisés era más estricta en lo referente al matrimonio y no aceptaba el repudio.



Es necesario recordar que en el NT las normas respecto al divorcio se han vuelto extremadamente estrictas, de un modo sin precedentes en el entorno político, social y religioso de la época. En efecto, el vínculo del matrimonio fue concebido por Dios según la concepción veterotestamentaria, por lo que el matrimonio era una institución indisoluble y cualquier transgresión contra él supone ir contra su voluntad (Mt 19,6ss.) (Jamieson, Fausset & Brown, 2002: 77). Los hombres y las mujeres debían regirse por las mismas normas, sin concesión alguna a este respecto.

6. CONCLUSIÓN

Como se ha puesto de manifiesto en este estudio, el examen de los significados de este tipo de morfolexemas requiere una perspectiva metodológica eminentemente semántico-estructural que no excluya el aspecto morfosintáctico, ya que el contexto es un elemento determinante en la delimitación de la semántica preposicional³².

Del mismo modo, de la falta de acuerdo entre algunos de los léxicos examinados sobre el sentido de las preposiciones ἐκ y πρὸς en Rom 1,4 y Mc 10,5, respectivamente, puede deducirse cierta falta de rigor metodológico y de atención al contexto en el que se encuentran ambos morfolexemas. En consecuencia, su análisis parece traicionar el verdadero valor de ἐκ y πρὸς en ambos pasajes, dando lugar a interpretaciones inexactas de su sentido. Así, en el caso de ἐκ, se confunde el valor temporal del morfolexema con el de origen, causa e instrumento. Las diferentes traducciones del NT, las gramáticas y los estudios consultados han mostrado, como se ha visto, cierta imprecisión en su análisis. Por lo demás, también parece poco claro el análisis de πρὸς en los citados léxicos, traducciones, gramáticas y estudios específicos, ya que confunden el valor de concordancia con el causal y el de relación o referencia.

Igualmente, se ha constatado que las observaciones de la semántica funcional-cognitiva son especialmente de utilidad para delimitar las nociones, semánticamente próximas, de causa e instrumentalidad en el estudio de ἐκ, siendo el rasgo de ausencia total o parcial de control e intencionalidad y la concurrencia con un agente, respectivamente, lo que diferencia ambas funciones entre sí.

Por último, la aplicación de la metodología del *DGENT* al análisis semántico de ἐκ y πρὸς, especialmente, en aquellos casos en los que indican, respectivamente, temporalidad y concordancia, constituye, desde nuestro punto de vista, un avance, en el estudio de los valores de ambas preposiciones en el griego del NT. Ya que ha hecho posible dilucidar el ámbito significativo del morfolexema en los versículos

³² Ello es debido a que el sistema de las preposiciones está a medio camino entre el ámbito de la gramática y el de la lexicografía, pues la noción expresada por una preposición resulta de la combinación del significado de la preposición con el del morfema casual con el que esta se vincula, así como del contenido léxico del núcleo del sintagma, del predicado y de otros factores contextuales.



elegidos, así como arrojar luz sobre la interpretación de dichos pasajes en los que el valor de la preposición es concluyente para su exégesis. Es de esperar, no obstante, un posterior estudio por parte del *DGENT* que complete este trabajo analizando semánticamente todos los valores de ἐκ y πρὸς en el NT.

RECIBIDO: octubre 2018; ACEPTADO: diciembre 2018.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALEXANDRE JÚNIOR, M. A. (2016): *Gramática de Griego clásico y helenístico*, El Almendro, Córdoba.
- BALZ, H. & SCHNEIDER, G. (2005): *Diccionario Exegetico del Nuevo Testamento. Vol. 1*, Ediciones Sígueme, Salamanca.
- BDAG = BAUER, W. & DANKER, F. W. (2006): *Bauer-Danker-Arndt-Gingrich Greek Lexicon of the New Testament*, en *BibleWorks 7. Software for biblical exegesis & research* [CD-ROM], Norfolk, Virginia.
- BENDOR-SAMUEL B. A., P. M. (1996): *The Exegesis and Translation of Prepositional Phrases in the Greek New Testament. A Semantic Rol Analysis*, Oxford Centre for Mission Studies, Oxford.
- NKJV (1982): *New King James Version*, Thomas Nelson, Grands Rapids, Michigan.
- NRSV (1989): *New Revised Standar Version*, National Council of Churches (NCC), New York.
- BLOSS, F. & DEBRUNNER, A. (1961): *A Greek Grammar of the New Testament*, University Press, Cambridge-Chicago.
- BORTONE, P. (2010): *Greek prepositions: From Antiquity to the Present*, Oxford University Press, Oxford.
- CAMPBELL, C. R. (2017): «Prepositons and Exegesis. What's in a word?», en D. L. AKIN & T. W. HUDGINS (eds.), *Getting into the Text: New Testament Essays in Honor of David Alan Black*, Pickwick Publications, Eugene, Oregon, pp. 39-54.
- CI = CANTERA, F. & IGLESIAS, M. (eds.) (2015³): *Sagrada Biblia. Versión crítica sobre los textos hebreo, arameo y griego*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.
- COENEN, L., BEYREUTHER, E. & BIETENHARD, H. (1990): *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento. Vol II*, Ediciones Sígueme, Salamanca.
- CRESPO, E. (2003): *Sintaxis del griego clásico*, Gredos, Madrid.
- DGE = RODRÍGUEZ ADRADOS, F. & al. (2013): *Diccionario Griego-Español*, Madrid.
- DGENT = MATEOS, J. (†), PELÁEZ, J. & GASCO (2000-): *Diccionario Griego-Español del Nuevo Testamento. Análisis semántico de los vocablos*, El Almendro, Córdoba.
- DELGADO JARA, I. (2004): «Estudio de los valores de las preposiciones “propias” en el griego del Nuevo Testamento», *Helmantica: Revista de filología clásica y hebrea* 55 (167): 149-188.
- DLGE = CHANTRAINE, P (1977⁴): *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots*, Klincksieck, Paris.
- DUTTON, E. H. (1916): *Studies in Greek Prepositional Phrases, διά, ἀπό, ἐκ, εἰς, ἐν*, University Libraries, Chicago.
- HARRIS, M. J. (2012): *Prepositions and Theology in the Greek New Testament*, Zondervan, Michigan.



- HENDRIKSEN, W. (1990): *Comentario al Nuevo Testamento*, Libros Desafío, Grand Rapids, Michigan.
- HILL, W. (2015): *Paul and the Trinity: Persons, Relations, and the Pauline Letters*, Eerdmans, Grand Rapids.
- HUMBERT, J. (1960): *Syntaxe Grecque*, Librairie C. Klincksieck, Paris.
- JAMIESON, R., FAUSSET A. R. & BROWN, D. (2002¹⁷): *Comentario Exegético*, Casa Bautista de Publicaciones, El Paso.
- JANNARIS A. N. (1897): *An Historical Greek Grammar*, Macmillan, London.
- LOUW, J. P. & NIDA, E. A. (eds.) (2006): *Greek-English Lexicon of the New Testament based on Semantic Domains*, en *BibleWorks 7. Software for biblical exegesis & research* [CD-ROM], Norfolk, Virginia.
- LSJ = LIDDELL, H. G. & SCOTT, R. & al. (1996) *Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford.
- LURAGHI, S. (1994): «Animate Nouns in Cause Expression», en B. JACQUINOD (ed.), *Cas et prépositions en grec ancien. Contraintes syntaxiques et interprétations sémantiques. Actes du colloque international de Saint-Etienne*, 3-5 juin 1993, Publications de l'Université, Université de Saint-Étienne, pp. 227-237.
- LURAGHI, S. (1996a): «Il rapporto fra caso e preposizione all interno del sintagma preposizionale», en S. LURAGHI (ed.), *Studi su casi e preposizioni nel greco antico*, Franco Angeli Edizioni, Milano, pp. 59-110.
- LURAGHI, S. (1996b): «Determinazioni di Causa e Strumento nel greco classico», en S. LURAGHI (ed.), *Studi su casi e preposizioni nel greco antico*, Franco Angeli Edizione, Milano, pp. 111-145.
- LURAGHI, S. (2000): «Spatial Metaphors and Agenthood in Ancient Greek», en M. OFITSCH & C. ZINKO (eds.), *125 Jahre Indogermanistik in Graz : Festband anlässlich des 125jährigen Bestehens der Forschungsrichtung «Indogermanistik» an der Karl-Franzens-Universität Graz*, Leykam, Graz, pp. 275-290.
- LURAGHI, S. (2003): *On the Meaning of Prepositions and Cases. The expression of semantic roles in Ancient Greek*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam-Philadelphia.
- LURAGHI, S. (2006): «Greek Prepositions: Patterns of Polysemization and Semantic Bleaching», en E. CRESPO, J. DE LA VILLA & A. R. REVUELTA, *Word Classes and Related Topics in Ancient Greek. Proceedings of the Conference on «Greek Syntax and Word Classes»*, Madrid del 18 al 21 de junio de 2003, Peeters Publishers & UAM, Paris-Madrid, pp. 487-499.
- MAHAN, H. T. (1987): *Comentario breve a las epístolas*, Editorial Peregrino S.A, Alcázar de San Juan, Ciudad Real.
- MARTÍNEZ VÁZQUEZ, R. (2000): «Sobre la distinción entre Agente y Causa en griego antiguo», *Habis* 32: 639-657.
- MATEOS, J. & SCHÖKEL, L. A. (trans.) (1987²): *Nuevo testamento*, Ediciones Cristiandad, Madrid.
- MOO, D. J. (1996): *The New International Commentary on the New Testament. The Epistle to the Romans*, William B Eerdmans Publishing Co, Grand Rapids.
- MOULE, C. F. D. (1953): *An Idiom book of the New Testament Greek*, Cambridge University Press, Cambridge.
- MOULTON J. H. (ed.) (1963): *A Grammar of New Testament Greek. Vol. 3. Syntax*, by N. Turner, Edimburgo.
- NC = NÁCAR, E. & COLUNGA, A. (trans.) (1999): *Sagrada Biblia. Versión directa de las lenguas originales*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid.



- PELÁEZ, J. (1996): *Metodología del Diccionario Griego-Español del Nuevo Testamento*, El Almendro, Córdoba.
- PORTER, S. E. (1992): *Idioms of the Greek New Testament*, JSOT Press, Sheffield.
- ROBERTSON, A. T. (2006): *Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research*, Hodder & Stoughton, London.
- RVA (2015): *Reina Valera Actualizada*, Editorial Mundo Hispano, El Paso, TX.
- SNELL, B. & MAEHLER, H. (ed.) (1987): *Pindari Carmina cum fragmentis* I. *Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*, de Gruyter, Munich-Leipzig.
- THAYER, J. H. & al. (1995): *Greek-English Lexicon of the New Testament*, en *BibleWorks 7. Software for biblical exegesis & research*, Hendrickson Publishers Inc., Peabody, Massachusetts.
- VELA TEJADA, J. (1993): «La reestructuración funcional del sistema preposicional griego en la koiné», *Habis* 24: 235-247.
- VINE, V. E. (1999): *Diccionario expositivo de palabras del Antiguo y Nuevo Testamento*, Grupo Nelson Nashville.
- WALLACE, D. B. (1996): *Greek Grammar Beyond the Basics: An Exegetical Syntax of the New Testament*, Zondervan, Grand Rapids, Michigan.
- ZERWICK, M. (1997): *El griego del Nuevo Testamento*, Verbo Divino, Estella, Navarra.
- ZERWICK, M. (2008): *Análisis gramatical del griego del Nuevo Testamento*, Verbo Divino, Estella, Navarra.
- ZORELL, F. (1961³), *Lexicon Graecum Novi Testamenti*, Lethielleux, Paris.



UNA ORDALÍA ATRIBUIDA AL REY SALOMÓN EN UN APÓCRIFO ÁRABE CRISTIANO

Juan Pedro Monferrer-Sala

Universidad de Córdoba

fflmosaj@uco.es

RESUMEN

La versión árabe del Testamento de Salomón incluye un texto sobre una ordalía de reminiscencias bíblicas en la que el monarca debe finalmente impartir justicia ante la acusación de fornicio contra una joven. Se trata de un texto interesante en la tradición árabe cristiana, no tanto por la rareza del mismo, sino sobre todo por la dimensión y características narrativas del relato, cuya fuente es Nm 5,11-31, con referencias a Lc 10,38-42, o en su defecto a Jn 12,2.

PALABRAS CLAVE: Testamento de Salomón, ordalía, cristianismo, apócrifo, tradición árabe cristiana.

AN ORDEAL ATTRIBUTED TO KING SOLOMON IN A CHRISTIAN ARABIC APOCRYPHON

ABSTRACT

The Arabic version of the Testament of Solomon includes a text about an ordeal of biblical reminiscences in which the monarch must finally impart justice as a consequence of the accusation of fornication against a young woman. This is an interesting text in the Christian Arabic tradition, not so much for the rarity of it, but above all for the dimension and narrative characteristics of the story, whose source is Nm 5:11-31, with references to Lk 10,38- 42 or Jn 12:2.

KEY WORDS: Testament of Solomon, ordeal, Christianity, apocryphon, Christian Arabic tradition.

INTRODUCCIÓN

Son varias las recensiones griegas que hasta el momento nos han llegado (Duling, 1983-85: I, 935-987, Duling, 1988: 87-112) de una obra griega conocida como “Testamento de Salomón” (McCown, 1922: 10-28; Delatte, 1927: 211-227; Klutz, 2005: 19-34). Además del material griego, también conocemos una recensión árabe con ese mismo título, *Aḥkām Sulaymān* (“Sentencias de Salomón”) del que

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.fortunat.2019.30.06>

FORTVNATAE, N° 30; 2019, pp. 95-104; ISSN: 1131-6810 / e-2530-8343



ahkām se refiere a sentencias de tipo jurídico-sapiencial atribuidas en la tradición bíblica y apócrifa al rey Salomón (Parker, 1992: 75-91; Klutz, 2005: 75-79), como lo evidencia el ‘Libro de la Sabiduría’ (Fichtner, 1939: 155-192).

La diversidad fuentística de la versión árabe depende del texto bíblico: 1 Re 2,12; 3,4-5.6-9.11-13.15.16-21.22-28; 4,24.31.34; 8-9; 10,1-13; 11-14; 2 Re 5,7 y par. (Porter, 1967: 93-128), conjugado con material apócrifo, hagádico y otro procedente de las *Antiquitates* de Flavio Josefo (Klutz, 2005: 58-73). La lengua del texto original, pese a que Gaster pensó en un original hebreo, parece ser el griego (McCown, 1922: 42, 38-43, 108-111).

Las dificultades que plantean los manuscritos griegos para establecer la historia del texto se complican aún más en el caso de la versión árabe, conservada en los manuscritos *Ar.* 214/6 (fols. 186-203) de la *Bibliothèque Nationale de France* y *Vaticano arabo 448* (fols. 29^r-54^r) de la *Biblioteca Apostolica Vaticana*, que representan una tradición textual genuinamente árabe que ha dado lugar a una versión *ex novo*.

La recepción de la obra en el medio árabe e islámico fue deficiente y hubo de llegar a través de canales judeocristianos (McCown, 1922: 94; Bagatti, 1972: 151-160; Torijano, 2002: 175-178). La tradición textual griega del “Testamento”, que de suyo constituye un tratado demonológico en toda regla, ha dado paso en la recensión árabe a una obra de carácter narratológico en el que el elemento demonológico, aunque básico para el sostenimiento del hilo narrativo, queda ya en un elemento meramente anecdótico: los nombres de los demonios, salvo un caso concreto, han sido eliminados y la larga lista de demonios que transmite la tradición manuscrita de la versión griega del “Testamento de Salomón” ha quedado reducida a la indefinición en el caso árabe, en la que la figura de Salomón y sus hechos legendarios (Abramsky-Sperling, 2007: 758-759) se ha superpuesto sobre el tratado demonológico que centra el interés de la tradición textual griega. Es más, la versión árabe ha prescindido de la escasa presencia angelológica que figura en la tradición textual griega.

El contenido de la versión árabe, aunque relacionada con la griega, contiene una estructura completamente distinta. Mientras que para la tradición textual griega la estructura queda supeditada a la actuación de las diversas figuras demonológicas y obviamente a la actuación del rey Salomón, en la versión árabe tenemos una unidad total, orgánica del texto desde el punto de vista estructural en la que una breve introducción y una conclusión, aún más breve, actúan como proemio y epílogo del texto. A su vez, el desarrollo narrativo se sucede armónicamente por medio de espacios narrativos, independientes unos de otros.

La versión árabe consta de tres cuadros narrativos. El nudo central de la obra, tal vez la sección más antigua, está construido por un *topos* central, la construcción del Templo de Jerusalén, sobre el que fueron articulados el resto de secciones, cuyo elemento articulador es la demonología, presente en las expansiones, donde el referente marco es la erección del Templo. La versión árabe, además, responde a la tipología literaria apócrifa del “testamento” con un ensamblaje de varios desarrollos narrativos, independientes entre sí, que han sido unidos mediante transiciones breves en tercera persona.

En la introducción, elaborada a partir del texto bíblico, el narrador sitúa a Salomón frente al Templo de Jerusalén, que da paso directo al primer cuadro



narrativo: la conocida disputa de las dos mujeres, en el texto dos prostitutas, por la posesión del niño que ha quedado con vida.

El segundo cuadro, que es el que centra el interés de este trabajo, trata del tema de la capacidad de impartir justicia en los litigios por parte del rey Salomón. Frente al primer texto al que acabamos de referirnos, en el que Salomón debe hacer justicia ante la reclamación de dos mujeres, sin embargo en el segundo texto es un auditorio más amplio, el pueblo (*sha'b*), al que va dirigido el asunto.

Se trata de una historia sencilla, perfectamente estructurada en la que los personajes intervinientes, el pueblo, el sacerdote, Marta, Salomón, Joaquín y María, ofrecen un cuadro de alta dinamicidad narrativa gracias a los diálogos que articulan la narración. Además, tenemos una serie de transiciones narrativas, con las que el autor expansiona el texto mediante procedimientos de naturaleza hagádica que dan lugar a un texto de tipo ejemplificativo sobre la ordalía de los celos. Tanto la primera como la segunda historia exhiben una relación con el mundo de la prostitución, con el que la figura de Salomón guarda cierta relación.

Con el final de este segundo cuadro, y sin transición, el autor pasa a la sección central de la obra: la construcción del Templo de Jerusalén y el poder y el dominio concedidos por Dios al rey Salomón sobre los demonios mediante un sello/anillo (*khātam* < σφραγίς) y el nombre inefable que se encuentra grabado en dicho sello.

EL TEXTO

La versión árabe de este texto sobre la ordalía nos presenta a Salomón en una situación en la que debe hacer justicia, concretamente en ante un caso de acusación de fornicación del que es acusada Marta (*Martā*), quien junto con su hermana de María (*Maryam*) es hija de un tal Joaquín (*Yuwāqīm*).

En las líneas que siguen ofrecemos la versión castellana del texto árabe (Monferrer Sala, 2006: 49-55, 134-138), con la anotación de aquellos aspectos que resulten de interés.

Había en Jerusalén un varón llamado Joaquín¹, que tenía dos hijas, dos hermanas: el nombre de la mayor era Marta² y el de la menor María³. (La hermana mayor) era hermosa y humilde, tenía ojos penetrantes, mas no había en ella maldad ni rencor y su corazón era recto. Su hermana menor, María, era perversa, estaba llena de rencor y de maldad y estaba seria a toda hora⁴. No acostumbraba a sonreír nunca y siempre iba acicalada.

¹ *Yuwāqīm* < heb. *Yēhōyāqīm* (“Yahweh erigirá”), que no corresponde a ninguno de los tres mencionados en el Antiguo Testamento.

² *Martā* < aram. *martā* (“señora”).

³ *Maryam* < heb. *Miryam*, de etimología incierta.

⁴ Lit.: “y su rostro serio en todo momento”.





En aquel tiempo hallaron unos a un pequeñuelo abandonado a la puerta del templo del Señor, al que habían dejado para que (alguien) lo criase. Entonces dijo la gente: – «¿Quién ha hecho esto?».

Y (unos) arguyeron diciendo:

– «¿Con quién lo hizo esta ramera? Como (figura) en la Ley de Moisés⁵, pues escrito está en la Ley: al que encontrareis fornicando sea lapidado hasta morir⁶ y sea (luego) quemado⁷».

Reuniéndose el pueblo y yendo hasta el sacerdote⁸ le dijeron:

– «Esta ramera ¿en casa de quién estaba?».

El sacerdote les respondió:

– «La ramera que he visto estaba en la casa de Joaquín».

Cuando se difundió entre todo el pueblo esta noticia –esto que se creía de Marta, la hija mayor de Joaquín, porque ellos la veían de ojos penetrantes, reírse mucho y que de nadie se ocultaba– se congregó el pueblo ante el rey Salomón y le dijeron:

– «¡Señor nuestro, rey!, haz llamar a Joaquín, tráelo a nuestra presencia a este lugar, porque el sacerdote ha dicho que esta ramera estaba en su casa».

El rey Salomón (lo) mandó llamar y trayendo a Joaquín le dijo (que estaba allí) por su hija, pues era ramera y (por ello) merecedora de ser lapidada y quemada, como (prescribe) la Ley de Dios.

Entonces dijo Joaquín:

– «¡Mi señor el rey!, han dado falso testimonio de mi hija, han hablado de ella por doquier, quieren darle muerte y también el sacerdote ha mentido sobre ella, porque vio a mi hija adornándose; por ello, ¡mi señor el rey!, ha dicho esto de ella. Pero que sea conjurada por el agua, démosle a beber en el monte (pues de haber cometido este adulterio, moriría en el monte) y no regrese a su casa otra vez. Si quedase pura de esta fornicación que vuelva a su casa sin que haya en ella tacha (alguna), como (prescribe) la Ley⁹. Cuando quedare libre de esta falsedad, que juzguen y el rey haga que persevere esta palabra».

Y avanzó hasta el sacerdote para que (la) conjurara sobre (el) agua y le diese a ella a beber en el monte. El sacerdote se puso delante del altar¹⁰ de Dios y extendiendo sus manos dijo¹¹:

– «¡Tú, Marta hija de Joaquín!, si fornicaste con (alguien de)l pueblo de Dios, bebe de esta agua, que Dios mostrará su poder sobre ti y sobre todo aquel del pueblo de Israel que haya fornicado (contigo)».

⁵ *Nāmūs Mūsā*, que refiere la Torah, donde *nāmūs* procede del siriano *namūsō* < gr. νόμος (cf. Fraenkel, 1886: 278. El antropónimo árabe *Mūsā* es calco del heb. *Mōšēh* (cf. Horovitz, 1925: 156).

⁶ Cf. Dt 22,22; además Jn 8,5.

⁷ Cf. Lv 20,14; 21,19.

⁸ *Kāhin*, forma cognada de heb. *kōhēn* y del aram.-sir. *kōhen / kōhnō* (cf. Mingana, 1927: 85).

⁹ Cf. Nm 5,11-31.

¹⁰ *Madbbah* refiere un altar destinado a sacrificios (cf. Beeston, Ghul, Müller, Ryckmans, 1982: 38), característico de los sacrificios sangrantes practicados por los semitas (De Vaux, 1964; De Vaux, 1985: 55, 528-548), con presencia en el ámbito cultural preislámico (Ryckmans, 1951: 32-33).

¹¹ Cf. Nm 5,19-22.

El sacerdote derramó el agua acusatoria¹² y la hizo ir al monte. Llegado el día tercero regresó a su casa y no le sobrevino mal [alguno]. El pueblo quedó asombrado de ello y dijeron que el que hubiera testimoniado falsamente que muriese¹³. En ese instante el sacerdote fue merecedor de morir de acuerdo con la Ley de Moisés. Entonces dijo Salomón a los principales de los hijos de Israel:

– «El sacerdote vio a esta ramera en la casa de Joaquín, pero ésta, Marta, vivió al beber de esta agua acusatoria. Sé que lo que vio el sacerdote es correcto y no hay en ello falsedad (alguna). También yo la pondré a prueba otra vez con el agua con la que fue conjurada, de acuerdo con lo que soñó el sacerdote, porque esto es lo que él recuerda de la casa de Joaquín».

Entonces se levantó Salomón, se detuvo delante del templo de Dios y colocó el agua en una magnífica vasija grande, diciendo al pueblo:

– «Vosotros habéis empujado a esta joven¹⁴ a morir injustamente, pues su falta no ha quedado patente ante vosotros, porque vosotros testimoniasteis contra ella con falsedad».

El pueblo contestó:

– «¡Señor nuestro, rey!, ni su falta ha quedado patente ante nosotros ni hemos testimoniado falsamente contra ella, ni este asunto nos concierne, ni nosotros somos los que la hemos puesto a prueba, sino que este asunto es (cosa) del sacerdote: él es el que lo refirió».

El rey Salomón dijo:

– «Llorad sobre esta alberca y que las lágrimas de vuestros ojos caigan hasta el agua que hay en ella, mezclándose con el agua».

Haciendo como les ordenase el rey, después de esto extendió el rey sus manos, oró sobre la alberca y juró sobre ella por el nombre majestuoso¹⁵ diciendo:

– «¡Dios de los ejércitos¹⁶!, ¡Dios!, ¡Dios de la verdad! muestra la verdad en el agua que hay en esta alberca y si Marta hubiese fornicado (si bien (pudiera ser que) no) quede llena de lepra¹⁷, como está prescrito en la Ley, mas si fuere inocente y pura quede sana de esta agua y de cuanto agua beba de la que hay en esta alberca mediante la que se pone a prueba¹⁸. Si estuviere enferma toda su piel sea llena de lepra

¹² *Al-mā' al-mudda'ū* corresponde al heb. *mē ha-marīm* (“las aguas amargas”, lit. “de las amarguras”, cf. Nm 5,24; LXX: τὸ ὕδωρ τοῦ ἐλεγκμοῦ).

¹³ Cf. Nm 5,23-28; Dt 19,18-21.

¹⁴ Lit.: “hija pequeña”.

¹⁵ Sobre el potencial los teóforos en la producción mística judía (Grözinger, 1987: 53-69).

¹⁶ *Allāh al-ṣābā'ūt* < gr. Θεός Κύριος σαβαώθ < heb. *Yahweh ṣēbā'ōt*, utilizada 217 veces en el Antiguo Testamento, es tradicionalmente interpretada como “Yahweh de los ejércitos”. El plural abstracto femenino *ṣēbā'ōt* aparece con frecuencia en fórmulas exorcísticas (Naveh, Shaked, 1985: 40-41, 56-57, 94-95, 96, 102-103, 180-181; Betz, 1986: 12), abunda en los textos gnósticos (cf. Labib, *Coptic Gnostic* 1956: 1, 398) y es frecuentemente citado tanto en las invocaciones coptas como en los apócrifos etiípicos de procedencia cristiana (Aeščoly, 1932: 124).

¹⁷ *Baras* < heb. *ṣāra'at* (“lepra”), designaba tanto a la lepra como a diversas afecciones cutáneas que entrañaban impureza cultural, cf. Lv 13-14; 2 Re 5,7.

¹⁸ Cf. Nm 5, 24.





de pies a cabeza. Si estuviere limpia de pecado que (ningún) mal la aflija. Y ahora, ¡Señor mío, Dios mío!, si Marta fuere pura no se manifieste en ella pecado (alguno) delante del pueblo para que cuando la vean tengan temor de tu nombre, ¡Señor!, porque tú eres Dios de toda alma¹⁹ y nadie es como tú. Por medio de esta agua, que está en la alberca, son mostrados todos los pecados para que no regrese nadie, ¡oh Señor!, que haya fornicado entre tu pueblo. Si estuviere libre de este fornicio que han proferido de ella, manifiéstalo ¡oh Dios! y bendice a esta niña a la que han acusado».

Cuando el rey Salomón terminó de orar sobre el agua de la alberca ordenó que trajesen el fuego y la leña para –si al meterse en el agua saliese llena de lepra– ser quemada viva como está (prescrito) en la Ley de Moisés.

Luego, el rey dijo a Marta, la hija de Joaquín:

– «¡Ven!, baja hasta el fondo del agua».

Al momento se desnudó y despojándose de sus vestidos descendió hasta el fondo de la alberca y sumergiéndose siete veces en el agua salió sin que apareciese en ella (ningún signo de) lepra. Todos sus parientes y cuantos estaban con ella se alegraron porque estaba sana. Cuando llegó (donde estaban todos) María besó a Marta, pues fue ella la que cometió el fornicio, quedando toda su boca llena de lepra blanca²⁰ como la nieve²¹. Los miembros de María que tocaron a Marta se llenaron de lepra por el agua que había sido conjurada. Al ver lo sucedido, todo el pueblo de Israel se estremeció y se asombró y gritando todos ellos dijeron:

– «¡Gloria al Señor de los ejércitos!».

Entonces el rey ordenó que cogiesen a María y la quemasen en el fuego, como está (prescrito) en la Ley de Dios. Todo el pueblo supo que fue ella la que cometió este fornicio en Israel. Y temieron al rey Salomón²², porque todas sus acciones eran puestas a prueba por el agua con la que conjuraba y dijeron:

– «En verdad, este rey es el que instaurará la generación de la salvación²³».

Éste es el segundo juicio que hizo Salomón, el rey de Israel y de Jerusalén.

NOTA FINAL

La ordalía del agua, una prueba relacionada con el juicio divino, pretendía servir para decidir la culpabilidad o inocencia de una acusada. En el texto bíblico, el único pasaje que se refiere a una prueba de ordalía es Nm 5,11-31 en el que

¹⁹ *Nasamah*, cognado del heb.-aram. *nēshāmah*.

²⁰ *Baraš abyad* es una interpretación del heb. *baḥeret*, un tipo de “mancha blanca” que se producía por erupción en la piel y que parecía ser un indicio de lepra, cf. Lv 13,2.4.19.23.

²¹ Cf. Nm 5,27.

²² El tema de la reputación y atribución a Salomón de prácticas exorcistas y otras modalidades de ejercicio de los poderes mágicos gozó de enorme predicamento en la tradición judía (Klutz, 2005: 80-81).

²³ *Qarn khalās*, de la que, por mediación de su padre el rey David, llegará el Mesías.

se alude a una prueba de celos, del que la *Mishnah* ofrece un marco completo de todo este ritual en Sot 1-7 (Morell, 1999; Perea Yébenes, 2000: 145-153).

Reproducimos debajo la traducción del texto hebreo de Nm 5,11-31, dada la importancia que este tiene para la versión árabe.

¹¹ Yahweh habló a Moisés y le dijo: ¹² habla a los israelitas y diles: cualquier hombre cuya mujer se haya desviado y le haya engañado, ¹³ ha dormido un hombre con ella con relación carnal a ocultas del marido; ella se ha manchado en secreto, no hay ningún testigo, no ha sido sorprendida; ¹⁴ si el marido es atacado de celos y recela de su mujer, que efectivamente se ha manchado; o bien le atacan los celos y se siente celoso de su mujer, aunque ella no se haya manchado; ¹⁵ ese hombre llevará a su mujer ante el sacerdote y presentará por ella la ofrenda correspondiente: una décima de medida de harina de cebada. No derramará aceite sobre la ofrenda, ni la pondrá incienso, pues es “oblación de celos”, oblación conmemorativa para recordar una falta. ¹⁶ El sacerdote presentará a la mujer y la pondrá delante de Yahweh. ¹⁷ Echará luego agua viva en un vaso de barro y tomando polvo del pavimento del Templo, lo esparcirá sobre el agua. ¹⁸ Pondrá el sacerdote a la mujer delante de Yahweh, le descubrirá la cabeza y pondrá en sus manos la oblación conmemorativa, o sea la oblación de los celos. El sacerdote tendrá en sus manos las aguas de maldición y funestas. ¹⁹ Entonces, el sacerdote conjurará a la mujer y le dirá: si no ha dormido un hombre contigo, si no te has desviado ni manchado desde que estás bajo la potestad de tu marido, sé inmune a estas aguas amargas y funestas, ²⁰ pero si, estando bajo la potestad de tu marido, te has desviado y te has manchado, durmiendo con un hombre distinto de tu marido... ²¹ El sacerdote entonces profetizará sobre la mujer este juramento y dirá el sacerdote a la mujer: que Yahweh te ponga como maldición y execración en medio de tu pueblo, que haga languidecer tus caderas e infle tu vientre. ²² Que entren estas aguas de maldición en tus entrañas, para que inflen tu vientre y hagan languidecer tus caderas. Y la mujer responderá: ¡amén, amén!'. ²³ Después el sacerdote escribirá en una hoja estas imprecaciones y las borrará con las aguas amargas. ²⁴ Hará beber a la mujer las aguas de maldición y funestas, y las aguas funestas entrarán en ella para hacersele amargas. ²⁵ El sacerdote tomará entonces de la mano de la mujer la oblación de los celos, mecerá la oblación delante de Yahweh y la presentará en el altar. ²⁶ El sacerdote tomará de la oblación un puñado, el memorial, y lo quemará sobre el altar, y le hará beber a la mujer las aguas. ²⁷ Cuando le haga beber de las aguas, si la mujer está manchada y de hecho ha engañado a su marido, cuando entren en ella las aguas funestas le serán amargas: se inflará su vientre, languidecerán sus caderas y será mujer de maldición en medio de su pueblo. ²⁸ Pero si la mujer no se ha manchado, sino que es pura, estará exenta de toda culpa y tendrá hijos. ²⁹ Este es el rito de los celos, para cuando una mujer, después de estar bajo la potestad de su marido, se haya desviado y manchado, ³⁰ o para cuando un hombre, atacado de celos, recele de su mujer: entonces pondrá a su mujer en presencia de Yahweh y el sacerdote realizará con ella todo este rito. ³¹ El marido estará exento de culpa, y la mujer cargará con la suya.

El texto árabe, que pertenece a ese tipo de ritual al que era sometida la mujer sospechosa de adulterio conocido como “sacrificio de los celos”, podemos enmarcarlo en una tipología que podemos calificar como ordalía de tradición bíblica, presente en los textos de Qumrân (Wassen, 2005: 61-68), aunque de recio abolengo





en el medio semita en general (Greengus, 2011: 53-59). La oración “el sacerdote derramó el agua acusatoria” es, *de facto*, una modulación de Nm 5,16-18. En ella, además, el autor hace un juego de palabras con el pl. *marîm* (“(aguas) amargas”) y el antropónimo *Miryam*, que en hebreo se escriben igual (מִרְיָם), aunque es improbable que el supuesto autor egipcio haya podido tener acceso a un texto hebreo, con mucho relacionar los términos árabes *Maryam* (María) y *murr* (“amargo”).

La versión de los LXX traduce מִי הַמַּרְיָם (“el agua de las amargas”) como τὸ ὕδωρ τοῦ ἐλεγκμοῦ (lit. “el agua de la prueba”), con la que es reprendida la falta cometida, que además cuenta con un referente en el Protoevangelio de Santiago XVI,1: τὸ ὕδωρ τῆς ἐλεγγξως κυρίου, i.e. “el agua de la prueba del Señor” (Tischendorf, 1853: 29). De hecho, en la *Septuaginta* ἐλεγγξως traduce el hebreo מַיִם, “queja” (Clines, 2011: VIII, 126a).

Pero además, el autor del texto árabe, recurre a los nombres de Marta (*Martā*) y María (*Maryam*), que tal vez puedan estar inspirados en la narración contenida en Lc 10,38-42 (Smith, Williams, 1999: 103-109) (cf. Jn 12,2), i.e. las hermanas de Lázaro, que llevan esos mismos nombres. En la escena concreta a la que acabamos de aludir Jesús entabla conversación con una de las dos hermanas, Marta, que es descrita como una joven hacendosa y responsable de su casa.

Por otro lado, en lo que se refiere a la alusión al padre de ambas jóvenes en el texto, de nombre Joaquín, esta no se refiere al monarca cuyo reinado es referido en 2 Re 8-20 2, ni al padre de la Virgen María, de acuerdo con la narración que nos proporciona el “Protoevangelio de Santiago” (De Strycker, 1961), que circuló en árabe gracias a las traducciones llevadas a cabo por los traductores melkitas (Monferrer-Sala, 2011: 347-380)²⁴. Antes al contrario, como sucede con los nombres de Marta y María, el autor se limita a utilizar estos nombres aprovechando el rendimiento que produce el eco bíblico de los mismos, pero en modo alguno para relacionarlos con ninguno de los textos en los que aparecen.

Obviamente, la narración árabe no es el resultado de adaptar el pasaje lucano (ni de su paralelo joánico tampoco), sino que –en caso de que estemos en lo cierto– el autor del texto árabe tan solo recurre a los nombres de las hermanas de Lázaro como meras referencias nominales conocidas para sus lectores, pero nada más. El texto base es sin duda, Nm 5,11-31, que el autor adaptó de acuerdo con las necesidades que le exigía no tanto a obra cuanto la necesidad de construir un hilo narrativo introductorio cuya función era la de enfatizar la figura de Salomón y su poder de convicción para resolver conflictos y proclamar veredictos justos.

RECIBIDO: septiembre 2019; ACEPTADO: octubre 2019.

²⁴ Disponemos de una traducción castellana y estudio del texto griego (González Núñez, 1997).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABRAMSKY, Samuel - S. David SPERLING (2007): en Fred. SKOLNIK (ed.), *Encyclopaedia Judaica* (2ª ed.), 22 vols., Thomson-Gale, Detroit, pp. 755-759.
- AEŠCOLY, A.Z. (1932): “Les noms magiques dans les apocryphes chrétiens des éthiopiens”, *Journal Asiatique* 220: 87-137.
- BAGATTI, Bellarmino (1972): “I Giudeo-Cristiani e l’Anello di Salomone”, *Rivista di Scienze Religiose* 60: 151-160.
- BEESTON, A.F.L., M.A. GHUL, W.W. MÜLLER, J. RYCKMANS (1982): *Sabaic Dictionary – Dictionnaire sabéen – al-Mu’jam al-sabá*, Publication of the University of Sanaa, Éditions Peeters - Librairie du Liban, Lovaina La Nueva – Beirut.
- BETZ, Hans Dieter (1986): *The Greek magical papyri in translation. Including the Demotic spells. Volume one: Texts*, The University of Chicago Press, Chicago - Londres.
- CLINES, David J. A. (1993-2011): *The Dictionary of Classical Hebrew*, 8 vols., Sheffield Phoenix Press, Sheffield.
- DE STRYCKER, E. (1961): *La forme la plus ancienne du Protévangile Jacques. Recherches sur le Papyrus Bodmer 5 avec une édition critique et une traduction annotée*, Subsidia hagiographica 33, Société des Bollandistes, Bruselas.
- DE VAUX, Roland (1964): *Les sacrifices de l’Ancien Testament*, Cahiers de revue Biblique 1, Gabalda, París.
- DE VAUX, Roland (1985): *Instituciones del Antiguo Testamento*, versión castellana de Alejandro ROS, Sagrada Escritura 63, Herder, Barcelona.
- DELATTE, A. (1927): “Testament de Salomon”, *Anecdota Atheniensia* 36: 211-227.
- DULING, Dennis C. (1983-85): “Testament of Solomon”, en James H. CHARLESWORTH (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, 2 vols., Darton Longman & Todd, Londres, vol. I, pp. 935-987.
- DULING, Dennis C. (1988): “The Testament of Solomon: Retrospect and Prospect”, *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 2: 87-112.
- FICHTNER, J. (1939): “Der AT-Text der Sapientia Salomonis”, *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 57: 155-192.
- FRAENKEL, Siegmund (1886): *Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen*, E. J. Brill, Leiden.
- GREENGUS, Samuel (2011): *Laws in the Bible and in Early Rabbinic Collections: The Legal Legacy of the Ancient Near East*, Cascade Books, Eugene, Oregon.
- GRÖZINGER, K. E. (1987): “The Names of God and the Celestial Powers: Their Function and Meaning in the Hekhalot Literature”, *Jerusalem Studies in Jewish Thought* 6: 53-69.
- HOROVITZ, Joseph (1925): “Jewish Proper Names and Its Derivatives in the Koran”, *Hebrew Union College Annual* 2: 145-227.
- KLUTZ, Todd E. (2005): *Rewriting the Testament of Solomon. Tradition, Conflict and Identity in a Late Antique Pseudepigraphon*, T&T Clark International, Londres.
- LABIB, P. (1956): *Coptic Gnostic Papyri in the Coptic Museum at Old Cairo*, Government Press, El Cairo.
- MCCOWN, Chester Charlton (1922): *The Testament of Solomon, Edited from manuscripts at Mount Athos, Bologna, Holkham Hall, Jerusalem, London. Milan, Paris and Vienna*, J. C. Hinrichs’sche Buchhandlung, Leipzig.
- MINGANA, Alfonse (1927): “Syriac Influence on the Style of the Kur’an”, *Bulletin of the John Rylands Library* 11/1: 77-98.

- MONFERRER SALA, Juan Pedro (2006): *Testamentum Salomonis Arabicum*. Edición, traducción y estudio, Studia Semitica 5, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, Córdoba.
- MONFERRER SALA, Juan Pedro (2011): "A Fragmentary Version of the *Protevangelium Iacobi* Rendered from a Greek Text (Sinai Arabic 535, ca. 13th c.)", *Graeco-Arabica* 11: 347-380.
- GONZÁLEZ NÚÑEZ, Jacinto (1997): *El Protoevangelio de Santiago*, Editorial Ciudad Nueva - Fundación San Justino, Madrid.
- NAVEH, Joseph, Shaul SHAKED (1985): *Amulets and Magic bowls: Aramaic Incantations of Late Antiquity*, The Magnes Press, Jerusalén.
- PARKER, K. I. (1922): "Solomon as Philosopher King? The Nexus of Law and Wisdom in 1 Kings 1-11", *Journal for the Study of the Old Testament* 53: 75-91.
- PEREA YÉBENES, Sabino (2000): "Un antiguo ritual mágico semítico: la ordalía del «agua amarga de la maldición»", en S. PEREA YÉBENES, *El sello de Dios (Σφραγίς Θεοῦ). Nueve estudios sobre magia y creencias populares greco-romanas*, Graeco-Romanae Religionis Electa Collectio 1, Signifer Libros, Madrid, pp. 145-153.
- PORTER, B. (1967): "The Structure and Theme of the Solomon Narrative (1 Kings 3-11)", *Hebrew Union College Annual* 28: 93-128.
- RUIZ MORELL, Olga I. (1999): *Las aguas amargas de la mujer. La ordalía de los celos en el rabinismo*, Verbo Divino, Estella.
- RYCKMANS, G. (19151): *Les religions arabes préislamiques*, Bibliothèque du Muséon 26, Publications universitaires, Lovaina.
- SMITH, Dennis E., Michael E. WILLIAMS (1999): *New Testament Women, The Storyteller's Companion to the Bible* 13, Abingdon Press, Nashville.
- VON TISCHENDORF, Konstantin (1853): *Evangelia Apocrypha*. Adhibitis plurimis codicibus graecis et latinis maximam partem nunc primum consultis atque ineditorum copia insignibus, Avenarius et Mendelssohn, Leipzig.
- TORIJANO, Pablo A. (2002): *Solomon the Esoteric King: from King to Magus, Development of a tradition*, Supplements to the Journal for the Study of Judaism 73, Brill, Leiden - Boston - Köln.
- WASSEN, Cecilia (2005): *Women in the Damascus Document*, Academia Biblica 21, Society of Biblical Literature, Atlanta.



LOS EVANGELISTAS EN LA OBRA DE JOSÉ ORTEGA Y GASSET

Luis Miguel Pino Campos
Universidad de La Laguna
lpino@ull.edu.es

RESUMEN

José Ortega y Gasset se hizo eco en varios escritos de algunos pasajes de los Evangelios, bien porque estaba exponiendo un tema relacionado con la época de Jesucristo, bien por la coincidencia de varias fuentes que confirmaban la veracidad de un acontecimiento casual como fue una inscripción descubierta a finales del siglo I. Las referencias están incluidas en pasajes de contenido filosófico o histórico, con la característica común de tratar los pasajes evangélicos con escrupulosa objetividad y precisión.

PALABRAS CLAVE: José Ortega y Gasset, Evangelios, Jesucristo, Apóstoles, filosofía.

THE EVANGELISTS IN THE WORK OF JOSÉ ORTEGA Y GASSET

ABSTRACT

José Ortega y Gasset mentions in several of his writings some Gospel passages, either because he was exposing a subject related to the time of Jesus Christ, or due to the agreement of various sources confirming the truth of a casual event as was the case of an inscription discovered in the late 1st century. The evangelic passages from the references, included in philosophic or historic texts, have always been managed with a thorough treatment and precision.

KEY WORDS: José Ortega y Gasset, Gospels, Jesus Christ, Apostles, philosophy.

1. INTRODUCCIÓN

En estudios anteriores nos hemos ocupado de analizar algunos comentarios de José Ortega y Gasset (1883-1955) en torno a la religión, a Dios y a algunas divinidades del mito clásico. En esta oportunidad nos ocuparemos de lo que dice Ortega de los cuatro evangelistas, dado que no deja de sorprender que el filósofo madrileño, quien varias veces recordara su actitud no confesional, aludiera y comentara con su habitual magisterio la importancia que en nuestra cultura y en nuestra vida había tenido y seguía teniendo no ya la aparición del Cristianismo, sino sus Sagradas Escrituras, entendiendo por éstas, no sólo las del Antiguo, sino también las del Nuevo Testamento, Hechos de los Apóstoles, cartas de San Pablo y otros tantos libros

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.fortunat.2019.30.07>

FORTVNATAE, Nº 30; 2019, pp. 105-126; ISSN: 1131-6810 / e-2530-8343

sagrados, los cuales expresaban la nueva creencia que Jesús de Nazaret había transmitido a sus discípulos con la finalidad de que fuese propagada a todos los pueblos.

Nos proponemos analizar y comentar algunos pasajes recogidos por el filósofo madrileño en sus libros, artículos periodísticos y cartas, en los que se mencionan directa o indirectamente pasajes de los evangelistas, con la finalidad de subrayar la importancia que tales textos tenían en su obra; para ello usaremos la nueva edición de sus *Obras completas* (Madrid, Taurus, 2004-2010; diez volúmenes).

2. EL EVANGELIO DE SAN JUAN

Empezaremos por San Juan Evangelista (ca. 20 d.C.-100-105), al que tantos estudios ha dedicado Juan Barreto Betancort, y sobre el que Ortega y Gasset escribió nueve referencias. Recordemos brevemente unas pinceladas biográficas del apóstol evangelista.

La historia de san Juan se inicia cuando en compañía de su hermano Santiago el Mayor, conoció a Jesús de Nazaret junto al lago Tiberíades; Juan tendría veinte años, cuando Jesús lo llamó para que le siguiera con su hermano Santiago y con Simón, luego llamado Pedro. Se le atribuye la autoría de *El Apocalipsis*, de tres cartas y del evangelio que lleva su nombre. Juan acompañaría a la madre de Jesús en varios momentos fundamentales de su vida, como fue el de la crucifixión. Según las opiniones de Luis Alonso Schökel y de Juan Mateos es probable que este Evangelio tuviera dos ediciones: la primera hecha por el evangelista Juan, la segunda hecha tras su muerte, realizada seguramente por un discípulo, quien añadió material del mismo evangelista que no había sido incorporado en la primera edición, e intercaló algunos textos de diversas versiones de un mismo episodio o discurso¹.

3. LOS PASAJES DE ORTEGA² QUE ALUDEN A SAN JUAN EVANGELISTA

3.1. Uno de los escritos que José Ortega y Gasset dedicó al asunto de los terrores del año 1000, titulado «La leyenda»³, recordaba unas frases del célebre historiador francés Jules Michelet⁴, según las cuales existió una leyenda durante la Edad Media,

¹ Véase Luis Alonso Schökel y Juan Mateos (eds.): *Nueva Biblia Española*. Madrid 1977 (2ª edic.). Ediciones Cristiandad, pp. 1648-1649.

² Citamos los textos de José Ortega y Gasset por *Obras completas*. Madrid 2004-2010. Taurus. 10 vols. En adelante, *OC*.

³ *OC*, I, pp. 309-314, especialmente p. 311. Se trata del comentario titulado «La leyenda», dentro del apartado titulado «Los terrores del año mil. Crítica de una leyenda» (pp. 63-314), que incluye dos ensayos previos: «Notas. Sobre los legendarios terrores del año mil», y «Las figuras».

⁴ París, 21/08/1798 - Hyères, 09/02/1874.



en la que se afirmaba que «el mundo debía acabar en el año 1000 de la Creación»; era una creencia por la que se pensaba que la vida era un caos y que, aunque se aspirase al orden, éste sólo llegaría con la muerte; era una imagen de un mundo sin esperanza, de desdichas sobre desdichas. Se anhelaba salir de la angustia y caer entre las manos de Dios a cualquier precio; la desgarradora trompeta del Arcángel heriría los oídos y en las alturas sonaría una terrible carcajada en medio de los llantos –comentaba Ortega– imitando las escatológicas frases del medievo. La estatuaría de aquella época medieval refleja bien este ambiente de sufrimiento y deformidad y hasta las leyendas del diablo contribuían a una mayor angustia.

Las teorías de Rufino⁵ y las interpretaciones de Orígenes y de san Agustín favorecieron una interpretación simbólica no exenta de superstición, lo que en parte explicaba que fuera el *Apocalipsis* de San Juan uno de los libros más leídos. En efecto, en él hay expresiones que señalan un caos próximo que favorecería la sensación de inquieta inseguridad, como cuando se lee: «Y cuando los mil años fueren cumplidos, Satanás será suelto de su prisión. Y saldrá para engañar a las naciones que están sobre los cuatro ángulos de la tierra, a Gog y a Magog, a fin de congregarlas para la batalla [...]». Gog y Magog eran respectivamente los nombres de un rey y del segundo hijo de Jafet. A prejuicios como éste se añadían palabras puestas en boca de Jesús: hambres, pestes, temblores de tierra y grandes señales en el cielo indicarían el inicio del fin del mundo.

Ortega recordará otros mensajes de escritores del siglo X que favorecían ese temor, como son los casos de Raúl Glaber⁶ y de Adso. El primero comentaba que: «Según *la profecía de [San] Juan*, Satanás será muy pronto desencadenado, porque se van a cumplir los mil años».⁷ Por su parte, Hermerio Adson⁸ compuso un *Libellus*

⁵ Rufino (345-411) nació cerca de Aquilea y murió en Mesina (Sicilia). En Roma conoció a San Jerónimo y fue bautizado en Aquilea en el 370; había sido instruido en la religión cristiana por Cromacio, más tarde obispo, y por los diáconos Jovino y Eusebio.

⁶ Rodolfo Glaber (Borgoña 985 - Auxerre 1047) fue monje y cronista; alumno de Guillermo de Volpiano, pasó por diversos monasterios de Borgoña, hasta que encontró asilo en Cluny, donde en 1047 acabó de redactar *Los cinco libros de las historias*, en los que ofrecía indicaciones para el período alrededor del año 1000. Escribió también *La vida de San Guillermo*. Véanse, entre otras, las ediciones de G. Andenna y D. Tuniz (eds.): *Rodolfo il Glabro. Storie dell'Anno Mille. I cinque libri delle Storie. Vita dell'abate Guglielmo*, (Milán, 1981) y la de G. Cavallo y G. Orlandi: *Rodolfo il Glabro. Cronache dell'Anno Mille. Storie* (Milán, 1989).

⁷ José Ortega y Gasset: «Los terrores del año mil. Crítica de una leyenda. III: La leyenda», en *Obras completas*, I (1902-1915), p. 311. Madrid 2004. Taurus.

⁸ Hermerio Adson (910-992) o Adso Dervensis, nacido en las montañas del Jura, fue abad del monasterio benedictino de Montier-en-Der (Francia) y murió en una peregrinación a Jerusalén. Autor de cinco hagiografías, de las que la más conocida fue la del Anticristo titulada «*De ortu et tempore Antichristi*», que combinaba exégesis y sibilina ciencia. Esta obra fue copiada muchas veces. Véase *Diccionario histórico, ó Biografía universal compendiada*. (Barcelona, 1830; edic. de N. Oliva, tomo I, pp. 119-120).

de *Antichristo* para la reina Gerberga⁹, en el que negaba que se acercase la llegada del Anticristo y del fin del mundo, y alegaba que no podría llegar antes de que todos los reinos hubieran sido desmembrados del Imperio Romano, al que estaban sujetos; y en aquella época, los reinos del Imperio estaban sometidos al poder de los reyes de Francia, a quienes correspondería la custodia del poder imperial.

En la crónica de Tritemio¹⁰ (muerto en 1516) se cuenta que en el año 960 el eremita de Thuringia Bernardo, engañado por sus alucinaciones o por algún espíritu extraño, creía que el fin del mundo era inminente. Esta crónica se reeditó en 1690.

Concilios y escritores varios se hacían eco de ese ambiente pesimista ante la llegada del año 1000, considerado el momento para el fin del mundo. Todavía en la *Crónica de Guillermo Godel*, monje de Limoges, escrita después del año 1124, se mencionaba la toma de Jerusalén por los turcos en el año 1010, y algunos consideraron que aquella toma de la ciudad santa significaría el final.

Superados los siglos siguientes al décimo, la leyenda permaneció larvada en la memoria de algunos textos, sin que alterara realmente la vida cotidiana. Llegados los siglos XVI y XVII hubo un nuevo intento de renacimiento del miliasmo o milenarismo, dado que algunos espíritus teológicos intentaron reavivar aquellas viejas elucubraciones, volviendo a ciertos pasajes de Orígenes y Rufino. Pero ya no se acudía al evangelio de San Juan.

⁹ Gerberga (siglo VIII) fue esposa de Carlomán I, rey de los francos, y cuñada de Carlomagno. Su huida al reino lombardo de Desiderio, tras la muerte de su esposo Carlomán, precipitó la guerra entre francos y lombardos, que supuso el final del reino lombardo en el año 774. Casada en segundas nupcias con Desiderio, rey lombardo, éste fue derrotado, por lo que Gerberga y sus dos hijos Adelchis (el mayor, hijo de Carlomán I, franco), y Autchar (el segundo, hijo de Desiderio de Lombardía) fueron recluidos seguramente en casas religiosas. Véase Pierre Riché, *Les Carolingiens, une famille qui fit l'Europe*. París, 1983 (1997^e), edit. Hachette.

¹⁰ Johannes Trithemius (= Johann von Heidenberg; Tritthenheim 1462 - Wurzburg 1516), fue un monje alemán, fundador de la sociedad secreta *Sodalitas Celtica*; estudió lenguas, matemáticas, astrología y magia de los números; creó un método de codificación polialfabético. Nombrado abad de Sponheim en 1483, fue autor del primer libro sobre esteganografía (ciencia para ocultar mensajes), de nueve obras históricas, un tratado de las siete causas segundas, opúsculos ascéticos, una obra sobre los milagros de la Virgen María, dos libros de homilías y exhortaciones cenobíticas, y una obra contra los maleficios; acusado de ser aficionado a la magia, el emperador Maximiliano I lo invitó en 1505 al castillo de Boppard para someterlo a ocho preguntas de fe. Trithemius respondió con la publicación de su *Liber octo questionum* en 1511 y más tarde el emperador lo volvió a llamar para que le aconsejara en asuntos políticos. Véase Juan Pablo Quintero, «Apuntes sobre la Esteganografía de Trithemius», *Revista Nova et Vetera*, Universidad del Rosario, Colombia; ISSN 2422-2216; v. 1, n. 2; marzo 2016; Francisco de Paula Souza de Mendonça Júnior, «A poligraphia de Johannes Trithemius: reflexões acerca das relações entre Esoterismo e política nos séculos XV e XVI», *REHMLAC* (ISSN 1659-4223) v. 8, 1; may-nov. 2016, pp. 1-23.



3.2. LA VIDA EN TORNO: MUERTE Y RESURRECCIÓN

En diciembre de 1911 escribió Ortega un artículo periodístico¹¹, en el que comentaba las impresiones que había recibido cuando visitó París a su vuelta de Alemania. La capital parisina era conocida por «la ciudad de la luz», pero vivía una etapa decadente; sólo la luz parisina sobresalía en aquel ambiente. Ortega no dudó en ir a visitar la casa que el pintor Zuloaga tenía en París¹². La descripción del piso, situado en la calle Coulaincourt, al que se accedía tras subir una interminable escalera, desanimó en un primer momento al escritor madrileño porque era un modesto aposento, desmantelado y desolado, rudo en medio del lujo parisino. Mas Ortega encontraría algo digno de destacar en aquel desordenado habitáculo: la pintura, mas no la pintura de Zuloaga, sino la del Greco, porque en una de sus paredes aparecía colgada una pintura, al parecer sólo la parte inferior del cuadro del pintor griego, que representaba la *Apocalipsis* de San Juan Evangelista, acompañado al fondo por cuerpos desnudos y sus mantos al viento; se distinguen diez figuras, además de la del evangelista vestido con amplio ropaje. Zuloaga había encontrado en una casa castellana abandonada esa pintura y la conservaba en el piso de París. El texto reproduce parcialmente un comentario que Ortega repetirá en varias ocasiones, como veremos en los siguientes apartados. Dice así Ortega:

En un aposento modestísimo, desmantelado, y yo diría que en medio del lujo de París, parecen afirmar aquellas cuatro paredes el derecho a la desolación y a la rudeza que se alza en el fondo de todos los cuadros zuloaguescos. Únicamente pendía, en uno de los muros, una pintura: la *Apocalipsis* del Greco, o mejor dicho, la parte inferior de esta composición que en una de sus correrías por el interior del cuerpo castellano, logró descubrir Zuloaga. Este cuadro, según se desprende del inventario de los bienes del Greco, recientemente descubierto por el señor San Román, debió ser uno de los últimos que pintó Doménico Theotocópuli, y es como una postrema visión de la materia por un espíritu que va a consumirse quemado por sus propios ardores. En primer término, a la izquierda, la enorme figura de *San Juan, el viejo virgen*, con las manos en alto, en ademán equívoco de espanto y evocación. Y tras él,

¹¹ Sería publicado en *La Prensa* (Madrid), 4 de febrero de 1912.

¹² Ignacio Zuloaga Zabaleta (Éibar 1870 - Madrid 1945), pintor español de estilo costumbrista, es autor de retratos de estilo naturalista, influido por Ribera y Goya, en oposición al estilo luminoso y optimista de Sorolla. Era hijo del damasquinador Plácido Zuloaga y sobrino del ceramista Daniel Zuloaga. Se formó en el taller de su padre en Éibar, donde tuvo los primeros contactos con el dibujo y el grabado. Su formación escolar se realizó con los jesuitas en Francia y los completó en Madrid, París y Roma. Zuloaga pasó gran parte de su vida adulta en París, donde se casó con una francesa llamada Valentine Dethomas. Estuvo vinculado con Segovia, donde tuvo un estudio hasta 1913, y desde 1914 con Zumaya, donde inauguró su casa de Santiago Etxea en 1914. En 1921 inauguró también su taller y museo en la misma propiedad. Desde entonces compaginó tres estudios en París, Madrid y Zumaya.



bajo una gran batalla que riñen en lo alto las nubes, cuerpos desnudos y flameantes, que aspiran a volatilizarse y sumirse en aquel drama aéreo y semiespiritual de los cielos. Y nada más. ¿Es necesario más? La *Apocalipsis* pudiera muy bien ser uno de los mejores cuadros del mundo, porque ante él sentimos, con pavorosa inmediatez, el tema más sencillo y más profundo de la pintura: un poco de materia puesta a arder.¹³

3.3. La misma referencia a San Juan Evangelista la hace Ortega en otro de sus ensayos de 1917, en el que recuerda la visita que hizo en París a la casa de Zuloaga y la sorpresa que le produjo ver solamente un cuadro incompleto del Greco colgado en la pared, al que hemos aludido en el párrafo anterior. El cuadro fue uno de los últimos pintados por Doménico Theotocópuli. Ortega comenta, repitiendo parcialmente la idea del pasaje anterior:

[El cuadro] es como una postrera visión de la materia por un espíritu que va a consumirse quemado por sus propios ardores. En primer término, a la izquierda, la enorme figura de *San Juan, el viejo virgen*, con las manos en alto, en ademán equívoco de espanto y evocación. [...] La *Apocalipsis* es un cuadro ejemplar: ante él sentimos, con pavorosa proximidad, el tema más sencillo y más profundo de la pintura: un poco de materia puesta a arder.¹⁴

3.4. DIÁLOGOS SUPERFLUOS

En el periódico madrileño *El Sol* publicó Ortega una miscelánea de artículos a lo largo de varios años, muchos de los cuales no habían sido recogidos en algunas ediciones de sus *Obras completas*. Entre ellos se encontraba el ensayo que tituló «Diálogos superfluos» (junio de 1918), en los que dos personajes imaginarios llamados Juan Esturión y Juan Rémora simbolizaban dos caracteres a los que ya Cervantes había definido en dos pasajes. Decía el autor del *Quijote* que el esturión es un pez obstinado en bogar siempre contra la corriente, mientras que el pez rémora, aun siendo pequeño, se adhería al flanco de una nave y le impedía o, al menos, le dificultaba el rápido avance en su navegación. Esa rémora, en un sentido más amplio, es lo que los romanos denominaban «broma», si bien lo que impedía una fácil navegación no eran los peces, sino la cantidad de sustancias que se iban adhiriendo al casco del barco, con el resultado de acumular un peso extra que provocaba una navegación más lenta; de ahí la necesidad de sacar a tierra las naves con el fin de limpiar

¹³ OC. I, 530; en «1912: Una visita a Zuloaga». 2004. Taurus.

¹⁴ OC. II, 288; en «El Espectador [1916-1934]. II: “La vida en torno. Muerte y resurrección”». 2004. Taurus.



los fondos y lograr un más suave deslizamiento y una mayor rapidez. Juan Esturión propondrá a Juan Rémora un acuerdo sobre la «nave del Estado», para que, sin defender al Gobierno de entonces, se reflexionara sobre la situación de España y no se hiciera de aquel gabinete ministerial un nuevo invento para no trabajar. Ante la irritación de Juan Rémora como buen celtíbero, Juan Esturión le responde recordándole que la conversación es el más fino obsequio de los dioses al hombre y que dialogar es sentirse dos y palpar con nuestro perfil el perfil del alma ajena. Recuerda que, en España, el hombre que era de otra opinión, el *hetero-doxo*, solía ser llevado a la hoguera, o cuando menos, corrido por las calles como un can sarnoso. Tal método no ha traído los mejores resultados y por ello propone buscar hombres que no piensen como uno piensa, porque cree que existe en el hombre una especie de instinto de transmigración, un anhelo de más allá del propio individuo. *Per troppo variare natura è bella*, cantaba Giordano Bruno. Y concluye con las siguientes intervenciones de sus dos personajes:

Juan Esturión.- [...] Amemos lo diferente y aun lo adverso, amigo Rémora: conversemos tranquilamente cultivando un sabroso desacuerdo.

Juan Rémora.- ¡Tiene usted razón, tiene usted razón! ¡Hay que conversar! San Juan dice en su *Evangelio* que «en el comienzo era el Verbo, el *Logos*», que quiere decir: en el comienzo era la conversación.

Juan Esturión.- Lo cual es un pequeño error de San Juan. Porque la conversación resulta imposible sin la cortesía. Corrijamos, pues, el versículo y digamos: «En el comienzo era la cortesía... y luego empezó la conversación».

Juan Rémora.- Bueno, pero decía usted que este Gobierno, el mejor posible, no es un buen Gobierno...

Juan Esturión.- Eso decía, y mañana –ahora es tarde– aspiraré a convencerle a usted de ello.¹⁵

3.5. REAL ORDEN SOBRE LA PRENSA DEL SEÑOR DATO Y POSIBLE IMAGEN APOCALÍPTICA

Un artículo titulado «El señor Dato, responsable de un atropello a la Constitución» fue la reacción que José Ortega y Gasset tuvo nada más leer una Real Orden que restringía su capacidad de publicación de prensa escrita. Argumentaba el filósofo madrileño que ni el señor Dato ni Aznar ni ningún otro tenían capacidad para impedir la libertad de expresión ni tampoco de intervenir en la industria y comercio de los periódicos. El enfado de Ortega era tal que se atrevió a escribir de sí mismo

¹⁵ OC. III, 2005; pp. 105-107; publicado por primera vez en el periódico *El Sol*, 26 de junio de 1918.



para manifestar su rotundo rechazo a la decisión de Eduardo Dato¹⁶, presidente del gobierno en 1920. Dice así el filósofo madrileño:

Aunque soy muy poco periodista, nací sobre una rotativa. Tal vez por este género de natividad me he sentido impulsado a desplazar algún esfuerzo hacia esta forma de labor literaria. Hace bastantes años fundé con el señor Rengifo una revista semanal: *Faro*; luego la revista *España*; más tarde colaboré en la fundación de *El Sol*. Con alguna hipérbole, pero dentro del sentido literal que el vocablo posee, puedo, en consecuencia, aspirar a que el añalejo me conmemore bajo el título de fundador. Resuelto por otra parte a no ser mártir, pienso en que mañana me ocurra fundar alguna otra publicación. Y, entonces, súbitamente, me sobrecoje una revelación, *una imagen apocalíptica, pero no trágica como la de San Juan*, sino bufonesca como las de Muñoz Seca¹⁷. Resulta que «mi» libertad industrial e intelectual ha sido enajenada ya por esa docena y media de señores reunidos en *La Época*. Si no se ha contado con los periódicos de hoy, era gollería pedir que se contase con los de mañana. La consecuencia es que, por ejemplo, el señor Luca de Tena¹⁸ ha enajenado «su» libertad industrial y, de paso, la «mía». Esta imagen, la imagen del señor Luca de Tena

¹⁶ Eduardo Dato e Iradier (La Coruña, 12-08-1856 - Madrid, 08-03-1921), abogado y político español, varias veces ministro y presidente del Consejo de Ministros durante el período de la Restauración, pertenecía al Partido Conservador, fue ministro de Gobernación, Gracia y Justicia, Estado y Marina, y presidente del Consejo de Ministros en tres ocasiones. En 1914 decretó la neutralidad de España cuando estalló la Primera Guerra Mundial. Más adelante se enfrentó a la violencia ocasionada por los conflictos laborales y aplicó una política represiva contra el movimiento anarcosindicalista. Fue también alcalde de Madrid, presidente del Congreso de los Diputados y diputado varias veces por los distritos de Murias de Paredes y Vitoria. En 1921 fue asesinado en un atentado.

¹⁷ Pedro Muñoz Seca (Puerto de Santa María, Cádiz, 20-02-1879 - Paracuellos del Jarama, Madrid, 28-11-1936), escritor y dramaturgo perteneciente a la Generación del 14 o Novecentismo. Estudió bachillerato en el colegio jesuita «San Luis Gonzaga» de El Puerto de Santa María (Cádiz) junto a Juan Ramón Jiménez y Fernando Villalón. En 1901 terminó Filosofía y Letras y Derecho en Sevilla. En Madrid en 1904 estrenó *El contrabando* en el Teatro Lara, y trabajó de profesor de griego, latín y hebreo. En 1908 comenzó a trabajar en el Ministerio de Fomento y se casó con la cubana María de la Asunción de Ariza y Díez de Bulnes. Entre los años 1910 y 1920 se consolidó como autor teatral y creó el género denominado «astracanada». Su obra más célebre dentro de este género fue *La venganza de Don Mendo* (1918). De 1931 en adelante centra sus sátiras contra la República; estrena *La oca*, caricatura del comunismo y del igualitarismo. Cuando se inició la Guerra Civil fue detenido y fusilado por ser católico en Paracuellos del Jarama.

¹⁸ Torcuato Luca de Tena y Álvarez Ossorio (Sevilla 21-02-1861 - Madrid 15-04-1929) escritor, periodista, empresario y político. Fundador del semanario *Blanco y Negro* (10-05-1891), se unió al grupo Prensa Española, del que también formó parte el periódico ABC (como semanario desde 01-01-1903, como diario desde 01-06-1905), entre otras empresas periodísticas. Fue agregado diplomático en la embajada de España en Marruecos (1876-1878). Terminada su licenciatura en la Universidad madrileña, estuvo diez años dedicado a los negocios familiares y a la alta banca; viajó con frecuencia por el extranjero, donde pudo estudiar de cerca el grado de adelanto que tenía a la sazón el periodismo europeo. Militó en el partido liberal conservador y fue diputado en varias legislaturas. Rehusó dos veces ser ministro. Alfonso XIII le otorgó el título de marqués de Luca de Tena.



enajenando mis libertades junto con las suyas, me produce tan saludable hilaridad que en cierto modo contrarresta la indignación provocada en mi fuero íntimo por la Real Orden. Como los periódicos son, a lo mejor, dirigidos por el menos capaz, puede ocurrir que un fabricante de cosméticos haya enajenado mi futura libertad de publicar.¹⁹

3.6. EL LÓGOS SE HIZO CARNE

Uno de los ensayos más leídos de Ortega es el titulado «Ética de los griegos», que es un comentario escrito a partir de la lectura que hizo del libro de Ernst Howald, *Ethik des Altertums*²⁰, y que fue incluido en el libro *Espíritu de la letra*, publicado en 1927, en el que se recogían doce ensayos, entre los cuales se encontraban también los titulados «Orígenes del español» y «Oknos el soguero». En una de sus expresiones favoritas Ortega dirá que de la «Ética de los griegos» habría que decir que todo lo dicho hasta ese momento debería dejar de decirse, porque Grecia es una piedra de toque para el intelectual. Durante los siglos transcurridos desde la aparición de Grecia en Occidente, la cultura europea ha buscado su ideal y éste ha sido hasta ahora la cultura griega; lo más entrañable y eficiente de una cultura, la fuerza que en ella plasma y dirige todo lo demás es el repertorio de anhelos, de normas, de *desiderata*... su ideal. El libro de E. Howald, profesor de Filología Griega en Zurich, describe la ética de los antiguos griegos, después de haber definido su realidad. Tras un largo recorrido por las ideas expuestas por el profesor suizo, Ortega sintetiza la cuestión de la ética griega antigua frente al hombre actual, dado que *para nosotros conocer es buscar ideas que se ajusten a la realidad y la transcriban*, mientras que *para Parménides, Platón y Aristóteles conocer es descubrir que la realidad única es la idea, lo pensado*, de tal forma que el griego no investiga las cosas, sino las ideas; es un camino que se dirige en dirección contraria a la que el hombre occidental sigue en nuestros días. Hasta el mismo Aristóteles sigue el esquema griego antiguo, porque para el estagirita la realidad máxima es la sustancia, que es, a su vez, una idea y, como tal, puede hacer que se plasme en materia y se encarne. De ahí que el mismo Ortega acuda al evangelista San Juan para resumirlo en las conocidas palabras de:

Quando el cristianismo sostiene en *el Evangelio de San Juan* que el verbo, el *Lógos*, se hace carne, resume toda la Grecia clásica.²¹

¹⁹ OC. III, 345; *El Sol*, 17 de junio de 1920.

²⁰ Literalmente traduciríamos *Ética de la Antigüedad*. Munich y Berlín, Oldenbourg, 1926.

²¹ OC. IV, 141. Taurus 2005. [«Ética de los griegos», 1926].



3.7. EL CALIFICATIVO DE SAN JUAN

Hemos visto ya en dos pasajes anteriores que Ortega califica al evangelista San Juan con el apelativo de «el viejo virgen»²², dado que parece que mantuvo su virginidad a lo largo de toda su vida. Ortega recuerda en una tercera ocasión esta circunstancia del cuarto apóstol, cuando escribió a modo de notas unos apuntes que han sido recogidos en el volumen séptimo de la última edición de sus *Obras completas* (Madrid 2004-2010) y que encabeza el título en alemán *Stumpfheit*²³. No se trata de una narración escrita, sino simplemente de una especie de cuaderno de notas, en el que han sido incluidos hasta setenta apuntes de desigual extensión, seguramente como recordatorios para próximos ensayos, comentarios o conferencias. Estas notas seguramente correspondan a distintas épocas de su vida. En esta ocasión el texto aparece ordenado con el número dieciséis, dentro de las citadas setenta anotaciones, en el que lo más destacado para Ortega de la persona conocida por Juan el Evangelista es el hecho de haber permanecido virgen durante toda su larga vida. El texto de Ortega dice así:

Para mí la palabra más representativa que puede decirse de San Juan Evangelista es el «*viejo virgen*». La *Apocalipsis* se explica por esa tremenda tristeza fisiológica del inmaculado que le desparraza místicamente por sobre la naturaleza.²⁴

3.8. EL LÓGOS DE FILÓN, PLOTINO Y SAN JUAN

En 1929 dictó Ortega y Gasset diez lecciones que constituirían posteriormente su libro *¿Qué es filosofía?*²⁵ Ortega va a hablar en estas lecciones de las cosas que hay en la naturaleza, las conozcamos o no, de las que erróneamente creamos que hay, pero, en verdad, no las hay; y de aquéllas otras que estamos seguros de que sí las hay. Ortega hablará de la paradoja, como el hecho de que desde Descartes el mundo camina al revés, incluyendo en el registro de apuntados al cartesianismo a Leibniz, Kant, Fichte y Hegel, entre otros, pues han convertido la filosofía en una doctrina antinatural que no se puede entender sin una previa iniciación: como si el pensamiento se hubiera tragado el mundo, dado que las cosas se han convertido en meras ideas: son el reflejo de una filosofía idealista. La superioridad de ese

²² Véanse las referencias en 3.2 y 3.3.

²³ Este término alemán es polisémico y lo entendemos como ‘apatía’, ‘letargo’, ‘embotamiento’; en esta ocasión, con el campo semántico del ‘letargo’, lo podríamos traducir por ‘en reserva’, apuntes para un posterior desarrollo, pues son unas notas que se guardan para poder ampliarlas posteriormente.

²⁴ *OC*. VII, 159. Madrid 2007. El escrito (borrador) está fechado en marzo de 1909.

²⁵ Véase *OC*. VIII, 235-374, Madrid 2008, Taurus. Nos interesa especialmente la lección VI, impartida el viernes 03-05-1929.



idealismo se debe a que ha descubierto una cosa cuyo modo de ser es radicalmente distinto del que poseen las otras cosas. Y es que este idealismo consiste en un ser para sí mismo, en un darse cuenta de sí mismo. El cuerpo es gravedad, peso, pero no es pesarse a sí mismo. [...] Por tanto, algo está haciendo mal el hombre contemporáneo cuando no distingue el ser del hacerse. No se trata de entender el ser como algo que es para sí mismo, o en saberse a sí mismo, sino en «ser para otro». [...] Y es que el mundo antiguo en su totalidad sólo conoce un modo de ser que consiste en exteriorizarse, por tanto, en abrirse u ostentarse, en ser hacia afuera. De aquí el hecho de que llamasen al hallazgo del ser, esto es, a la verdad, «descubrimiento», ἀλήθεια, manifestación, desnudamiento. Y en ese contexto dice Ortega:

Tampoco la idea platónica consiste en darse cuenta de sí misma: la idea de lo bueno o de lo igual no sabe qué es bondad o igualdad. Tampoco la forma aristotélica consiste en ese saberse y tampoco el dios de Aristóteles a pesar de su definición —como espero veamos—, ni tampoco el Lógos de Filón y Plotino y San Juan Evangelista, ni tampoco el alma de Santo Tomás de Aquino. Se trata, en efecto, de una noción, de la noción más peculiar de la modernidad.²⁶

3.9. LA DIVINIZACIÓN DE LA INTELIGENCIA Y EL EVANGELIO DE SAN JUAN

Ortega y Gasset impartió dos veces un curso titulado «La razón histórica»: la primera en 1940 en Buenos Aires y la segunda en 1944 en Lisboa. Lógicamente el texto de cada conferencia era distinto, pues no sólo el auditorio era diferente, sino que las circunstancias de cada auditorio eran también diferentes. En efecto, aquellos años de guerra civil recién acabada en España y los siguientes años de segunda guerra mundial que entonces se estaban viviendo no eran ajenos a las circunstancias de Ortega y de la intelectualidad española. Sí coincidía el inicio de ambos ciclos de lecciones en el hecho de que la tarea anunciada era muy difícil de explicar, pues era una propuesta innovadora del propio Ortega, con la que aspiraba a dar una nueva visión de la filosofía partiendo de sus orígenes griegos.

Para encontrar la referencia al apóstol evangelista hay que saltar a la quinta lección del segundo ciclo de conferencias impartido en 1944. En sus primeras líneas habla Ortega de que hay una diferencia radical entre el beneficio material de las ciencias naturales y el cultivo de la filosofía, pues ésta parece una consustancial inutilidad, a pesar de lo cual el saber filosófico es considerado como el único, auténtico y máximo saber, y concluirá Ortega esta introducción recordando que todas las ciencias

²⁶ OC. VIII, 315. 2008. «¿Qué es filosofía?». Madrid, abril-mayo 1929; [= viernes, 3 de abril de 1929]).

son más necesarias (ἀναγκαιότεραι πάσαι), entendidas como más útiles, pero ninguna es más augusta que la filosofía (πρεσβυτάτη οὐδεμία), según reconocía Aristóteles en su *Metafísica*. A esta afirmación Ortega añadía el problema que ese reconocimiento implicaba cuando afirmaba:

Con esto aludo a la enorme cuestión de que los griegos, descubridores de la inteligencia o razón y con ello de la teoría, sintieron tal entusiasmo por su ejercicio, que lo consideraban como el valor supremo en la realidad universal. Como tal valor supremo exige que todo lo demás se justifique ante él, pero él mismo no necesita justificación, o se justifica a sí mismo sin más que ser y actuar. Esta *apoteosis* –en el sentido estricto de la palabra–, por tanto, esta beatificación o divinización de la inteligencia –o *lógos*– y de la teoría, por los griegos, que entre sus múltiples efectos tuvo el de ocasionar que *el evangelio de San Juan* comience diciendo: «En el principio era el *lógos* o razón y la razón existía *à beira* de Dios, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος –y la Razón misma era Dios–», esta apoteosis de la inteligencia, digo, heredada con el resto del tesoro helénico por la cultura europea –Santo Tomás contribuyó sobremanera a ello– es lo que llamamos «intelectualismo». Porque se olvida demasiado que el cristianismo occidental, como en la última lección insinué, aunque no estoy seguro de que se reparó bien en ello, cuando de pasada aludí a San Anselmo, figura que inicia y resume toda la evolución posterior de la llamada «civilización cristiana», el cristianismo europeo ha sido, bajo su caparazón de dogmas revelados, intelectualista y *a posteriori* racionalista. Basta recordar que el hombre, no diré más genial, pero sí *más normal* representante del catolicismo en los últimos cuatro siglos, el gran Bossuet, decía que Dios mismo «tenía que tener razón».²⁷

4. LOS OTROS TRES EVANGELISTAS

Dado el interés, aparentemente anecdótico, de las referencias orteguianas a los cuatro evangelistas, recogemos en los siguientes párrafos las alusiones de Ortega y Gasset a los otros tres evangelistas, los llamados Sinópticos: San Mateo, San Marcos y San Lucas.

4.1. LAS REFERENCIAS AL EVANGELIO DE SAN MATEO²⁸

4.1.a. El primer comentario de Ortega y Gasset en el que alude al primer apóstol evangelista sinóptico, San Mateo, está relacionado con un estudio de

²⁷ OC. IX, 685-686; 2009: «La Razón Histórica» [curso de 1944] Lección v.

²⁸ El apóstol y evangelista San Mateo (Mateo significa «don del Señor») es representado acompañado de un hombre o de un ángel, porque su evangelio empieza con la genealogía de Jesucristo, el hijo del Hombre. Mateo nació en Nazaret (Israel) y se acepta el año 74 d.C como el de su muerte. Se dice que sus restos están enterrados en la Catedral de Salerno (Italia). Parece que su nombre original



Rodolfo Bultmann²⁹, publicado bajo el título *La investigación de los Evangelios Sinópticos*³⁰, un folleto de treinta y seis páginas, en el que se resumía el estado actual (referido al año 1925) de la exégesis evangélica.

Ortega destacará el hecho de que en España se desatendía la historia del cristianismo, de lo cual no era culpable la Iglesia Católica, y estaba seguro de que el catolicismo no se opondría a que hubiera una búsqueda de claridad científica sobre el origen de su doctrina y de su organización. Varios comentarios más acerca de los aciertos y errores en la práctica de los católicos llevaron a Ortega a recomendar que los católicos (españoles) sintieran el orgullo de su catolicismo e hicieran de él lo que se hizo en otros tiempos: un instrumento exquisito, «rico de todas las gracias y destrezas actuales, apto para poner a España en forma ante la vida presente».

Esta inicial reflexión llevó a Ortega a concluir que surgieron tres modelos de Iglesia: primero, el modelo de los que vivieron en torno a Jesús, que constituyeron una primitiva comunidad judeocristiana alrededor de Santiago, el hermano del Señor, y de la Piedra apostólica [Pedro], la llamada comunidad de Jerusalén; segundo, el modelo de cristianismo surgido entre los gentiles y alentado por San Pablo, la llamada Iglesia de los gentiles, que se nutría de una atmósfera helenística. La suma de estas dos corrientes dio como resultado los Evangelios. En tercer lugar, la investigación posterior ha llevado a descubrir una tercera zona de influencia en el cristianismo primitivo, la procedente de Irán y Babilonia, que ve en los esenios y en San Juan Bautista una fermentación religiosa emanada de Persia y Babel.

hebreo era Leví (hijo de) Alfeo. Vivía en Cafarnaúm, ciudad comercial situada en la ruta de las caravanas entre Siria y Egipto. Mateo era recaudador de impuestos y un día, cuando se hallaba en su despacho, junto al mar de Galilea, Jesús le dijo: «Sígueme». San Mateo respondió con admirable prontitud a la exhortación al apostolado del Maestro, se despidió con un suntuoso banquete de sus amigos y de su vida pasada y siguió, pobre, los pasos y doctrina de Jesús de Nazaret. La tradición recoge que evangelizó Judea y fue misionero en Etiopía y Persia. Vivió y escribió su Evangelio en Antioquía. Véase Antonio Piñero: *Todos los Evangelios*. Madrid 2009. Editorial Edaf; y *Guía para entender el Nuevo Testamento*. Madrid 2006. Editorial Trotta.

²⁹ Rudolf Karl Bultmann (Wiefelstede, 20/08/1884 – Marburgo 30/07/1976) fue un teólogo protestante alemán, autor de varios libros, en los que se ocupó del «Jesús histórico», sobre el que se declaró escéptico, al no poder acceder a él, y optó por un «Cristo de la fe».

³⁰ *Die Erforschung der synoptischen Evangelien*. [La investigación de los Evangelios sinópticos] (Giessem, edición de Alfred Töpelmann, 1925, 36 p.). Una segunda edición de *Die Erforschung der synoptischen Evangelien* apareció en 1931, cuando Bultmann había experimentado ya una conversión personal e intelectual. Se trata de un ensayo exegético en la línea de la *Formgeschichte* de K. L. Schmidt y M. Dibelius, que fijaba su atención en la exégesis correcta del texto bíblico a través de los estilos literarios. Colaboró con K. Barth y F. Gogarten en la revista *Zwischen den Zeiten*, órgano de la teología dialéctica. Tras su encuentro con M. Heidegger, Bultmann se separó de Barth, para dedicarse a su nuevo programa de «desmitificación» del cristianismo. Entre sus obras cabe citar las siguientes: *Jesús* (1926), *Teología del Nuevo Testamento* (1948-1953), *Creer y comprender* (1933-1965, 4 vols.), *El Evangelio de Juan* (1941).



Ortega dedicará unas palabras de elogio a Eduardo Meyer, quien en sus tres tomos de *Origen y comienzos del cristianismo* (1921-1923)³¹ había expuesto con rigor el valor documental de *Hechos* y de *Epístolas*, hasta el punto de considerar que muchas informaciones relativas a la historia antigua no resistirían un juicio crítico tan exhaustivo como el que se exigía en la valoración de los escritos neotestamentarios.

Por otro lado, Ortega añadirá la importancia esencial para la tradición cristiana que tuvo el descubrimiento arqueológico que se produjo en 1911 en Delfos. En efecto, se encontró una piedra con una inscripción, en la que se decía que el Emperador Claudio se dirigía a su amigo Junio Gallio como procónsul en Acaia; era el año 52 d.C., y coincide esa fecha con la noticia recogida en *Hechos* (XVIII, 12-17) que habla de la acusación de los judíos de Corinto contra San Pablo ante el procónsul Gallio. Tras estos antecedentes, Ortega añade:

Esta disensión no impide que exista gran acuerdo sobre temas de la mayor importancia, como es el orden de precedencia de los Evangelios. Hoy es general la opinión de que *San Mateo* y *San Lucas* proceden de *San Marcos*, si bien ambos usan, además, otra fuente perdida para nosotros, compuesta de «dichos» y «sentencias» de Jesús. Colecciones de este género debió de haber muchas antes de los Evangelios. La predicación obligaba a formar estas antologías de frases divinas, de narraciones de milagros, de escenas ejemplares espumadas de la vida del Señor. El trabajo que hoy ocupa a los historiadores del Evangelio se desprende claramente de esta situación. Retrotraídos los demás sinópticos al libro de San Marcos, y reconociendo en éste una redacción de conjunto hecha sobre las primeras colecciones de «dichos» y «hechos», la cuestión está en separar la «redacción» de lo «redactado»³². De esta manera puede llegarse a reconstruir esa serie de estrictas palabras y acciones de Jesús, libres por completo de la «forma» que el escritor evangélico –al fin y al cabo «escritor»– les ha dado. Los Evangelios, como las Epístolas y los libros «Hechos Apostólicos», fueron en aquella fecunda época géneros literarios, que, como tales, tenían una «forma», una estructura predeterminada, dentro de la cual, la materia de la historia de Jesús, de su vida y doctrina, era plasmada. Lo importante para nosotros, para el cristiano como para el historiador del cristianismo, es esta materia. Si estudiamos las leyes que regían aquellas «formas» de redacción, aquellos «géneros» literarios, podemos restarlas del producto y aislar en su pureza la materia viva, eléctrica, conmovedora, de los «hechos» y «dichos» de Jesús. Este método, que se ha llamado «histórico formal o de las formas», es acaso el rasgo distintivo de la filología actual frente a los usados por la generación anterior. Todas las literaturas van siendo sometidas a él, y es evidente la fertilidad de sus resultados.³³

³¹ Eduard Meyer (Hamburgo 1885 – Berlín 1930), historiador alemán, estudió en las universidades de Bonn y Leipzig. Fue profesor en Breslavia en 1885, Halle en 1889, y Berlín en 1902. Pronunció una conferencia en la Universidad de Harvard en 1909. Su obra historiográfica, *Geschichte des Altertums*, en cinco volúmenes, se detiene en la época de Filipo II de Macedonia.

³² Entiéndase «distinguir lo que se redacta ahora a partir de lo que se recibe ya redactado».

³³ OC. IV, 128-129. 2005. «La forma como método histórico», 1927, en el libro *Espiritu de la letra*.

4.1.b. Un segundo comentario de Ortega sobre el evangelista San Mateo aparece en el libro titulado *En torno a Galileo*, publicado en 1947, aunque su contenido procede de unas lecciones impartidas con ocasión de un curso dado en 1933, en la cátedra Valdecilla de la Universidad Central de Madrid. En efecto, las lecciones V-VIII fueron publicadas en 1942 como un libro aparte y bajo el título «Esquema de la crisis», al que precedía una nota aclaratoria en la que el autor informaba que esas cuatro lecciones respondían a la necesidad de explicar la situación vital de las generaciones que transcurrieron entre los años 1550 a 1650, época en la que se instauró el pensamiento moderno. Pues bien, en la lección IV de ese libro hay una referencia a San Mateo, cuando Ortega habla del método de las generaciones en la historia y explica:

Digo, pues, que se ha confundido hasta ahora, más o menos, la idea de las generaciones con la genealogía, con la serie biológica –podía mejor decirse zoológica–, de hijos, padres, abuelos. Todas las historias primitivas, por ejemplo, las hebreas, están construidas al hilo de las genealogías. Así empieza el *Evangelio de San Mateo*: «Libro de la generación de Jesucristo, hijo de David, hijo de Abraham. Abraham engendró a Isaac. E Isaac engendró a Jacob. Y Jacob engendró a Judas y sus hermanos, etcétera, etcétera». De esta manera el historiador primitivo coloca a Jesús en la altura determinada del destino general humano que miden las generaciones genealógicas. Esto revela una aguda intuición de que la vida de un hombre está encajada en un proceso más amplio, dentro del cual representa un estadio. El individuo está adscrito a su generación, pero la generación está, no en cualquiera parte –utópica y ucrónicamente–, sino entre dos generaciones determinadas. Lo mismo que en nuestra vida individual el acto que ejecutamos ahora, por tanto, lo que ahora somos, asume un trozo irreparable del tiempo definido que va a durar nuestra existencia, así cada generación representa un trozo esencial, intransferible e irreparable del tiempo histórico, de la trayectoria vital de la humanidad. Por eso es el hombre sustancialmente histórico: por eso decía yo a ustedes en la primera lección que la vida es lo contrario del utopismo y el ucronismo –es tener que estar en un cierto aquí y en un insustituible y único ahora.³⁴

4.1.c. «Reunidos en mi nombre, yo estaré con vosotros».

Un tercer pasaje de Ortega recuerda de nuevo a San Mateo, cuando el filósofo madrileño escribe su ensayo *Epílogo de la Filosofía*, publicado en 1943, en Buenos Aires, donde compartía algunas lecciones con Julián Marías. Éste había impartido unas lecciones de historia de la filosofía con precisión y sobriedad y ahora le tocaba a Ortega expresar el epílogo de esa historia filosófica. Ortega distribuyó su exposición en cuatro lecciones, siendo la cuarta titulada «La mismidad de la filosofía». Se centrará en la idea de que lo que más y mejor se conserva de lo pasado son

³⁴ OC. VI, 399-400. En «Lección IV: el método de las generaciones en historia».



los nombres, que son la forma de la relación distante entre nuestra mente y las cosas, pues los nombres son la primera y muchas veces la única comunicación que nos llega. Y en este pasaje explicará que el nombre es sólo la referencia a una cosa, está por ella, en lugar de ella, y por eso es símbolo, como cuando una cosa se presenta como representante de otra cosa que no está presente: es una relación simbólica. En esta explicación se explica la cita de San Mateo, cuando Ortega escribe:

Aparecen súbitamente ante nosotros, se deslizan en nuestro oído cuando aún las cosas que ellos denominan se hallan remotísimas de nosotros –tal vez para siempre, invisibles y allende el horizonte. Son, pues, los nombres como esos pájaros que en alta mar vuelan de pronto hacia el navegante y le anuncian islas. La palabra, en efecto, es anuncio y promesa de cosa, es ya *un poco* la cosa. Hay mucha menos extravagancia de lo que parece en la teoría de los esquimales, según la cual el hombre es un compuesto de tres elementos: el cuerpo, el alma y... el nombre. Lo mismo pensaban los arcaicos egipcios. Y no se olvide aquello de: «Donde dos o tres se junten en mi nombre, yo estaré en medio de ellos». (San Mateo 18, 20).³⁵

4.1.d. Sobre un cuadro de Tintoretto.

En un curso de cuatro lecciones sobre pintura impartido en 1947 Ortega dedicó un comentario a Tintoretto, cuando explicaba el paso de una pintura que quería representar lo que las cosas debían ser a representar lo que las cosas eran, esto es, lo que se pintaba en torno al año 1540 (*La Madonna*) a lo pintado en 1618 (*El Aguador*). Se fija Ortega en la pintura veneciana de Jacopo Robusti «Tintoretto» (1518-1594) y comentará el manierismo o estilismo que adquirió el arte pictórico en el siglo XVI, cuando este pintor, por ejemplo, además de complacerse en lo visible y en lo externo de los cuerpos, logró que esa representación corpórea expresase estados del alma, como el arrebato místico, y si hubiera un milagro, las almas quedarían conmocionadas por lo maravilloso. Mas al describir uno de los cuadros de Tintoretto que expresa ese éxtasis fugaz y extraordinario, Ortega alude al cuadro denominado en este ensayo *El Milagro de San Mateo*, obra de Tintoretto. Frente a la suavidad y tranquila ondulación de las formas que se hallan en la *Madonna*, las figuras que aparecen ahora en ese cuadro del *Milagro* están agolpadas, agitadas, con movimiento frenético. A lo que Ortega añade:

La estilización aquí, como en Miguel Ángel, sólo que aquí exagerada, consiste en el formalismo del puro movimiento. En cierto modo, quien se agita, vibra, se mueve y retiembla en todo el cuadro, compuesto de acusados dinamismos que acentúa,

³⁵ OC. IX, 614-615. Ortega añade una nota al pie de página para recordar que en el capítulo «Lógica y ontología mágicas», habla de que «el hombre vio el pensar = logos = palabra, como viniendo del ser y residiendo en él».

como el acento sobre una palabra impresa, esa figura de San Mateo, que raudo, como un buitre o un gerifalte, con vuelo de avión que va a aterrizar, penetra por lo alto en el cuadro, en oblicua diagonal, es decir, yendo hacia el fondo imaginario de él.³⁶

4.2. REFERENCIAS AL EVANGELIO DE SAN MARCOS³⁷

4.2.a. El ocaso de las revoluciones.

Ortega escribió varios apéndices a su libro *El tema de nuestro tiempo* (1923), entre los cuales se encuentra el titulado «El ocaso de las revoluciones», que es un largo ensayo en el que desarrolla su teoría de las revoluciones, cuando afirma que «en todo gran ciclo histórico llega un momento en el que se dispara el mecanismo revolucionario irremisiblemente»³⁸ y es la vida la que entonces se pone al servicio de las ideas. Pues bien, este ensayo está precedido de un versículo del Nuevo Testamento, atribuido al evangelista San Marcos que dice: «*El sábado por causa del hombre es hecho, no el hombre por causa del sábado*», frase que será repetida más adelante en el cuerpo del ensayo, cuando hable de los sucesivos fracasos y de las nuevas reacciones que se repetirán mientras el hombre no se dé cuenta de que el fracaso o el mal éxito no es debido a las intrigas enemigas, sino a la contradicción misma del propósito. Y lo explica en las siguientes líneas:

Las ideas políticas pierden brillo y fuerza atractiva. Se empieza a advertir todo lo que en ellas hay de fácil y pueril esquematismo. El programa utópico revela su interno formalismo, su pobreza, su sequedad, en comparación con el raudal jugoso y espléndido de la vida. La era revolucionaria concluye sencillamente, sin frases, sin gestos, reabsorbida por una sensibilidad nueva. A la política de ideas sucede una política de cosas y de hombres. Se acaba por descubrir que no es la vida para la idea, sino la idea, la institución, la norma para la vida, o, como dice el Evangelio, que «*el sábado por causa del hombre es hecho, no el hombre por causa del sábado*».³⁹

4.2.b. Comentado ya el pasaje que recoge la precedencia de los Gnósticos (4.1.a.), pasamos al pasaje de Ortega, en el que recuerda en nota a pie de página una cita del evangelista San Marcos. El pasaje pertenece a la conferencia que Ortega pronunció en Berlín, en 1949, bajo el título *De Europa meditatio quaedam*. Había

³⁶ OC. IX, 917; «Curso de cuatro lecciones. Introducción a Velázquez. Lección III». Nos ha quedado la duda del nombre del cuadro: Ortega lo denomina «El Milagro de San Mateo», mientras que otras fuentes lo denominan «El Milagro de San Marcos».

³⁷ El león se identifica con Marcos, porque su *Evangelio* comienza hablando de Juan el Bautista, «Voz que clama en el desierto». Dicha voz sería como la del león.

³⁸ OC. III, 619-638, especialmente 626.

³⁹ La cita corresponde al Evangelio de San Marcos, 2,27. Véase *Nueva Biblia Española*, edic. c., Madrid 1977.



finalizado la Segunda Guerra Mundial, la ruina de Europa por la guerra era común con la ruina española por su Guerra Civil y por su negativa economía; una dictadura se había instalado en España, donde a Ortega no se le facilitaba el contacto con los jóvenes universitarios, salvo esporádicos cursillos o alguna conferencia, por lo que el hecho de ser invitado a dar una conferencia en Berlín fue una ocasión de volver a hablar a la juventud y a sus colegas alemanes. El tema era el futuro de Europa; de él Ortega había hablado desde sus primeros artículos, en los que proponía una unión de naciones europeas que permitiera convivir con las grandes naciones que habían surgido tras las dos guerras mundiales: la Unión Soviética y los Estados Unidos de América, además de China y Japón. La perspectiva de Ortega, imposible de sintetizar en unas líneas, apuntaba al hecho de que para Europa ya era tarde y sólo cabía la superación del nivel de naciones, porque éstas como forma perfecta de vida colectiva era ya un anacronismo: las naciones europeas carecían ya de fertilidad hacia el futuro y sólo las podría salvar una unidad política supranacional, pues de lo contrario, acabarían viviendo envilecidas. A lo que añadía Ortega:

Desde 1850, por un mecanismo inexorable adscrito a la democracia, (aunque, en verdad, no le es congénito), la fauna de los políticos europeos ha ido degenerando sin pausa, generación tras generación, como se podría demostrar *ex abundantia* con gran facilidad. Cada día fueron menos auténticos gobernantes, es decir, dirigentes responsables y previsores de los pueblos. Fueron progresivamente dirigidos por las masas hasta convertirse estos últimos años en simples exponentes de sus momentáneos apetitos. Refiriéndome al enorme y craso error, oriundo lisa y llanamente de la más elemental ignorancia en quienes lo cometieron, que fue la creación, tras la primera guerra mundial, de la *soi-disant* «Sociedad de Naciones», escribía yo en 1937: «El “espíritu” que impulsó hacia aquella creación, el sistema de ideas filosóficas, históricas, sociológicas y jurídicas de que emanaron su proyecto y su figura estaba ya históricamente muerto en aquella fecha, pertenecía al pasado, y lejos de anticipar el futuro era ya arcaico. Y no se diga que es cosa fácil proclamarlo esto ahora. Hubo hombres en Europa que ya entonces denunciaron su inevitable fracaso. Una vez más aconteció lo que es casi normal en la historia, a saber, que fue predicha. Pero una vez más también los políticos no hicieron caso de esos hombres.»⁴⁰

⁴⁰ Ortega incluye en nota al pie de página la siguiente conclusión recordando al evangelista San Marcos:

«Hasta el punto de que da ganas de denominarlos con la estupenda expresión de desprecio que emplea el *Evangelio de San Marcos*, 10, 42, cuando dice: οἱ δοκοῦντες ἄρχειν τῶν ἐθνῶν: «los que parecen mandar en los pueblos». Véase Luis Alonso Schökel - Juan Mateos: *Nueva Biblia Española*. Madrid 1977. Ediciones Cristiandad; p.1573.

El pasaje de Marcos 10, 42 dice:

Jesús los reunió y les dijo: «Sabéis que los que figuran como jefes de los pueblos los tiranizan, y que los grandes los oprimen, pero no ha de ser así entre vosotros; al contrario, el que quiera subir, sea servidor vuestro, y el que quiera ser el primero, sea esclavo de todos, porque tampoco este Hombre ha venido para que le sirvan, sino para servir y para dar su vida en rescate por todos». Ídem pp. 1574-1575.

4.3. REFERENCIAS AL EVANGELISTA SAN LUCAS⁴¹

4.3.1. Hemos citado en epígrafes anteriores varios pasajes en los que se nombra a San Lucas. Para no repetir lo ya expresado, nos limitaremos a mencionar una referencia que afecta principalmente a San Lucas, tercer evangelista gnóstico, por cuanto se suele admitir que pudo ser el compañero de San Pablo, cuando Ortega escribe:

[Un rigor] tal que, aplicándolo a cualesquiera otras fuentes ilustres, a Tucídides, por ejemplo, haría imposible intentar la historia de la guerra del Peloponeso. Meyer considera los «Hechos» como segunda parte de una obra histórica, cuya primera porción es el *Evangelio de San Lucas*. Reconoce en éste al compañero de San Pablo, que la tradición postulaba y hasta acepta su título de médico.⁴²

5. CONCLUSIONES

Hasta aquí un recorrido por algunas de las citas de los cuatro evangelistas que hemos encontrado en la obra de José Ortega y Gasset. Su erudición y exquisita ecuanimidad hizo posible escribir estos textos sobre autores cristianos de la primera época, resultado de sus numerosas lecturas y de su variado interés intelectual, y escribió con escrupulosa objetividad de temas religiosos como son los extraídos del Nuevo Testamento, a pesar de reconocer en su etapa final que no era creyente.

Sus referencias a filólogos, filósofos, historiadores, pintores de diversos países y épocas, personajes históricos de diversas naciones, pueblos, religiones, oficios, etc. fueron tratados con respeto siempre, con la objetividad y con el rigor científico que siempre ha caracterizado su obra.

Es de agradecer la lectura de estos comentarios orteguianos sobre los Evangelios por su escrupulosa redacción y, aunque en sus años de formación cursara estudios en el colegio de los jesuitas de El Palo (Málaga), nunca expresó un solo lamento por aquella etapa educativa; al contrario, la elogiaba en sus cartas. Y a lo largo de su actividad docente e investigadora tampoco manifestó un malestar contra lo religioso. Sí afirmó que quiso organizar su vida a su propia manera.

RECIBIDO: agosto 2019; ACEPTADO: noviembre 2019.

⁴¹ El toro se relaciona con Lucas, ya que su Evangelio comienza hablando del sacrificio que hizo Zacarías, padre de Juan el Bautista, a Dios.

⁴² OC. 2005; vol. IV, p. 127; en el ensayo «La forma como método histórico».

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS (SELECCIÓN)

- ALONSO SCHÖKEL, Luis y MATEOS, Juan (1977): *Nueva Biblia Española*, Ediciones Cristiandad, S.L. Madrid [2ª edición].
- ANDENNA, G. y D. TUNIZ (eds.) (1981): *Rodolfo il Glabro. Storie dell'Anno Mille. I cinque libri delle Storie. Vita dell'abate Guglielmo* [Tr. it.], Milán.
- CAVALLO, G. y G. ORLANDI (eds.) (1989): *Rodolfo il Glabro. Cronache dell'Anno Mille*, Storie, Milán.
- EUSEBIO DE CESAREA (1497): *Historia ecclesiastica*, traducción latina de RUFINO DE AQUILEA, P. Levet, París.
- ORTEGA Y GASSET, José (2004-2010): *Obras completas*, Taurus, Madrid. (10 vol.).
- ORTEGA Y GASSET, José (1991): *Cartas de un joven español (1891-1908)*, edición y notas de Soledad ORTEGA, prólogo de Vicente CACHO VIU, Ediciones El arquero, Madrid, 785 pp.
- PINO CAMPOS, Luis Miguel (1997): «Héroes homéricos en la obra de Ortega y Gasset», *Revista de Filología* 15: 205-220.
- PINO CAMPOS, Luis Miguel (1998a): «Algunos vocablos castellanos de origen griego interpretados por José Ortega y Gasset», *Fortunatae* 10: 107-138.
- PINO CAMPOS, Luis Miguel (1998b): «Ortega y Gasset y las Humanidades: una propuesta de formación del hombre», *Revista de Filología* 16: 295-314.
- PINO CAMPOS, Luis Miguel (1999): «Mundo y cultura árabes en la obra de José Ortega y Gasset», *Revista de Filología* 17: 613-624.
- PINO CAMPOS, Luis Miguel (2000a): «Algunos vocablos castellanos de origen latino interpretados por José Ortega y Gasset [I]», *Revista de Filología* 18: 323-343.
- PINO CAMPOS, Luis Miguel (2000b): «Interpretación semántica de algunos vocablos en José Ortega y Gasset», en M. MARTÍNEZ (y otros, eds.), *Cien años de investigación semántica. De Michel Bréal a la actualidad*, Ediciones Clásicas, vol. I, pp. 801-816.
- PINO CAMPOS, Luis Miguel (2000c): *La religión en Ortega y Gasset*, Biblioteca de las Religiones n. 11, Ediciones del Orto. Madrid, 98 pp.
- PINO CAMPOS, Luis Miguel (2001a): «Grecia y Roma en José Ortega y Gasset: algunos apuntes sobre su formación y su obra», *Revista de Filología* 19: 273-288.
- PINO CAMPOS, Luis Miguel (2001b): «Raíces griegas y latinas en José Ortega y Gasset. Apuntes sobre su formación, obra y pensamiento», en *Actas del C.I. Arte, Educación y Sociedad en Ortega y Gasset...* [2000], Fundación José Ortega y Gasset, *Revista de Estudios Orteguianos* 2.2: 145-157.
- PINO CAMPOS, Luis Miguel (2002a): «Interpretación semántica de algunos vocablos en José Ortega y Gasset [II]», *Fortunatae* 12: 199-218.
- PINO CAMPOS, Luis Miguel (2002b): «Dios en José Ortega y Gasset: una síntesis de sus creencias e ideas», en J. L. CABRIA y Juana SÁNCHEZ-GEY VENEGAS (eds.), *Dios en el pensamiento hispano del siglo XX*, Ediciones Sígueme S. A., pp. 89-121.
- PINO CAMPOS, Luis Miguel (2003): «Presencia del Mundo Clásico en José Ortega y Gasset: algunos aspectos literarios e históricos», *Actas del X C.I. de la SEEC*. vol. VIII, Ediciones Clásicas, pp. 699-706.
- PINO CAMPOS, Luis Miguel (2004a): «Vocablos de origen latino interpretados por José Ortega y Gasset [III]», *Calamus renascens. Revista de Humanismo y Tradición Clásica* 5-6: 153-176.



- PINO CAMPOS, Luis Miguel (2004b): «María Zambrano, discípula de Ortega», en AA.VV., *María Zambrano: Raíces de la cultura española*, Fundación Fernando Rielo, pp. 187-308.
- PINO CAMPOS, Luis Miguel (2005a): «Mito y filosofía: una lectura de la obra de José Ortega y Gasset», *Cuadernos del Ateneo de La Laguna* 19: 117-134.
- PINO CAMPOS, Luis Miguel (2005b): *Estudios sobre María Zambrano: El magisterio de Ortega y las raíces grecolatinas de su filosofía*, S.P. Universidad de La Laguna, 560 pp.
- PINO CAMPOS, Luis Miguel (2006a): «Dignidad y resignación en Séneca: algunas reflexiones de Ortega y de Zambrano», en Guido M. CAPPELLI (ed.), *La dignità e la miseria dell' uomo nel pensiero europeo*, Salerno Editrice, Roma, pp. 323-334.
- PINO CAMPOS, Luis Miguel (2006b): «El pensamiento hispano del siglo XX y la literatura original: Los ejemplos de Ortega y de Zambrano», en *Filosofía y Literatura: Clave de la cultura hispánica*, Fundación Fernando Rielo, pp. 79-135.
- PINO CAMPOS, Luis Miguel (2006c): «Las ediciones de *Idea del Teatro* de José Ortega y Gasset: Algunas notas críticas», *Revista de Filología* 24: 203-214.
- PINO CAMPOS, Luis Miguel (2007a): «El concepto de mito en la obra de José Ortega y Gasset», en J. A. LÓPEZ FÉREZ (ed.), *La mitología clásica en la Literatura española. Panorama diacrónico*, Ediciones Clásicas, vol. 1, pp. 757-778.
- PINO CAMPOS, Luis Miguel (2007b): «Los orígenes del Teatro y la filosofía de José Ortega y Gasset», en *Ortega en pasado y en futuro. Medio siglo después*, Anexo II. 6, Biblioteca Nueva - U. C. de Madrid, pp. 1-15.
- PINO CAMPOS, Luis Miguel (2008): «Vocablos de origen griego en la obra de Ortega y Gasset», en J. A. LÓPEZ FÉREZ (ed.), *La lengua científica griega: orígenes, desarrollo e influencia en las lenguas modernas europeas*, vol. II.1, Ediciones Clásicas S.A., pp. 167-277.
- PINO CAMPOS, Luis Miguel (2009a): «En torno a *Idea del Teatro* de José Ortega y Gasset: Aportaciones y nuevas consideraciones», *Revista de Filología* 27: 123-137.
- PINO CAMPOS, Luis Miguel (2009b): «Dioses y personajes míticos en la obra de José Ortega y Gasset», en J. A. LÓPEZ FÉREZ (ed.), *Mitos clásicos en la Literatura española e iberoamericana del siglo XX*, vol. 1, Ediciones Clásicas, pp. 123-140.
- PINO CAMPOS, Luis Miguel (2009c): «El magisterio de Ortega en los epistolarios de Zambrano: las *Cartas de La Pièce*», Javier ZAMORA (y otros, eds.), *La audacia de la libertad. Homenaje a Agustín Andreu*, U. Politécnica de Valencia, pp. 341-370.
- PINO CAMPOS, Luis Miguel (2009d): «Ortega en la obra de Julián Marías: el ejemplo de *Una vida presente*», en A. PÉREZ QUINTANA y L. M. PINO CAMPOS (eds.), *Una vida presente: estudios sobre Julián Marías*, U. La Laguna, pp. 67-124.
- PINO CAMPOS, Luis Miguel (2011): «Ortega y la ética de los griegos», L. M. PINO (y otros), *Ética y Literatura contemporáneas en tiempos de encrucijada*, Fundación Fernando Rielo, pp. 13-42.
- PINO CAMPOS, Luis Miguel (2012): «Filología y Lingüística en José Ortega y Gasset. A propósito de *El pensamiento lingüístico de Ortega*, de Concha D'Olhaberriague», *Philologica Canariensia* 18-19: 1-16.
- PINO CAMPOS, Luis Miguel (2013): «Poetas griegos en la obra de José Ortega y Gasset», *Actas del C. I. José Ortega y Gasset: Nuevas lecturas, nuevas perspectivas...*, Fundación José Ortega y Gasset, 1-15.
- PINO CAMPOS, Luis Miguel (2014): «Poetas griegos en la obra de José Ortega y Gasset», *REO (Revista de Estudios Orteguianos)* 28: 131-157.



- PINO CAMPOS, Luis Miguel (2016a): «Pericles en la obra de José Ortega y Gasset», *Fortunatae* 26: 107-126.
- PINO CAMPOS, Luis Miguel (2016b): «Atlántida y Atlántidas: reflexiones de José Ortega y Gasset», en *Fronteras entre el verso y la prosa en la literatura helenística y helenístico-romana. Homenaje al profesor José Guillermo Montes Cala*, vol. 1, Collana di Studi e Testi. Studi 62., Levante editori, Bari, pp. 567-593.
- PINO CAMPOS, Luis Miguel (2017): «El Cristianismo en la perspectiva de José Ortega y Gasset», en Pablo DE PAZ AMÉRIGO e Ignacio SANZ EXTREMEÑO (eds.): *Eulogía. Estudios sobre cristianismo primitivo. Homenaje a Mercedes López Salvá*, vol. 1, Guillermo Escolar Editor, Madrid, pp. 495-514.
- PINO CAMPOS, Luis Miguel (2019): «Aspectos de Tradición Clásica en algunos filósofos de la Escuela de Madrid: Ortega, Zubiri, Zambrano y Marías», en J. A. LÓPEZ FÉREZ (ed.), *La Tradición Clásica en la Literatura Española e Iberoamericana del siglo XX*, Ediciones Clásicas, pp. 1-35.
- PIÑERO, Antonio (2006): *Guía para entender el Nuevo Testamento*, Editorial Trotta, Madrid, 568 pp.
- PIÑERO, Antonio (2009): *Todos los Evangelios*, Edaf, Madrid.
- QUINTERO, Juan Pablo (2016): «Apuntes sobre la Esteganografía de Trithemius», *Revista Nova et Vetera* 1 (2) [marzo], Universidad del Rosario [en línea; acceso: 09/12/19].
- RUFINO DE AQUILEA (1978): *The epigrams of Rufinus*, edited with an introduction and commentary by Denys PAGE, Cambridge University Press, XII + 115 pp.
- RUFINO DE AQUILEA (1968): *Les bénédictions des Patriarches*. (Rufin d'Aquilée), introduction, texte latin, notes et commentaire par Manlio SIMONETTI; traduction de H. ROCHAIS; revue par P. ANTIN, Colección Sources chrétiennes 140, Ed. Du Cerf, Paris, 164 pp.
- SOUZA DE MENDONÇA JÚNIOR, Francisco de Paula (2016): «A poligraphia de Johannes Trithemius: reflexões acerca das relações entre Esoterismo e política nos séculos XV e XVI», *REHMLAC* 8 (1) [may.-nov.]: 1-23.



DE NUEVO SOBRE LA «GRAN IGLESIA» PETRINA

Antonio Piñero

Universidad Complutense de Madrid

pinero.antonio@gmail.com

RESUMEN

Usualmente, de modo especial en círculos de investigación confesionales, se atribuye la creación del Nuevo Testamento y la unificación del abigarrado panorama de los diversos cristianismos de los primeros momentos a la existencia de una «Gran Iglesia unificada y unificante», agrupada bajo la égida de Pedro. El artículo cuestiona la existencia de tal comunidad/iglesia y sostiene con cuatro argumentos que la única iglesia de los primeros momentos, unificada y unificante, fue la paulina. Esta postura se fundamenta en el análisis del Nuevo Testamento y tres argumentos principales.

PALABRAS CLAVE: Nuevo Testamento, Iglesia Paulina, Iglesia Petrina.

ONCE AGAIN ON PETRINE «GREAT CHURCH»

ABSTRACT

The creation of the New Testament, and also the unification of the variegated panorama of the diverse theological trends in the early Christian times, is ordinarily attributed within the confessional New Testament research circles to the existence of a "Great unified and 'unifying' Church", grouped under the aegis of Peter. This article discusses the real existence of such a Church, and holds that the only 'unified and unifying Church' of the first Christian moments was the Pauline one. This contention is supported by the analysis of the New Testament as a whole and three other main arguments.

KEY WORDS: New Testament, Pauline Church, Petrine Church.

En la investigación sobre el Nuevo Testamento, especialmente en círculos confesionales, se suele defender que ya a finales del siglo I existía en el abigarrado panorama del cristianismo primitivo una fuerza principal tendente a la unidad, y que trabajaba precisamente en pro de ella. Este grupo sería el conjunto cristiano, no muy bien definido, pero sin duda existente, que podría decirse que se hallaba detrás de la potente corriente que fomentaba la recogida de material en torno a Jesús en Galilea (que dio como resultado la amalgama de sentencias de Jesús designada como "Fuente Q" a partir de B. H. Streeter), y la que igualmente aunaba el material oral y escrito, también diverso, que está detrás de los tres evangelios sinópticos.

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.fortunat.2019.30.08>

FORTVNATAE, Nº 30; 2019, pp. 127-142; ISSN: 1131-6810 / e-2530-8343





Aunque el grupo fuera complejo, estaba unido por la devoción, el afecto y el liderazgo de la potente figura de Pedro, al fin y al cabo el discípulo predilecto de Jesús, como testifican a una los tres evangelistas mencionados, y sobre todo Mateo, que es el único que recoge la fundación de la Iglesia (16,16), cuya función se imagina como contrapuesta al papel de la sinagoga normalizada de su tiempo (hacia el 90 d. C.)¹.

Tras la muerte de Jesús, Pedro amalgamó junto a sí al menos la figura de Juan, uno de los hijos de Zebedeo, como se observa en los primeros cinco capítulos de Hechos de apóstoles, y al parecer gobernaban los dos, como primero y segundo, el grupúsculo incipiente. Este liderazgo petrino continuó pertinazmente en las décadas siguientes, en las iglesias fuera de Jerusalén, a pesar de que Pedro fuera en realidad desposeído por Santiago de la jefatura de la comunidad madre de la capital. Con el paso del tiempo, esta suerte de grupo de consenso en torno a una idea de Jesús y a una determinada comprensión de su figura fue la que intentó atraer a las demás corrientes de interpretación para formar entre todas un grupo compacto y fuerte ante el mundo exterior. Y este último fenómeno ocurrió sobre todo una vez muertos Pedro y Pablo². A este grupo atrayente y unificador se lo denomina «la gran Iglesia», cuyas características básicas eran las de ser un grupo unificado e institucionalizado que comenzó a formarse a finales del siglo I.

Tal constatación ha llevado a muchos estudiosos a postular que el deseo de unión con el grupo primitivo de Jerusalén tuvo su base en la existencia de una «Gran Iglesia petrina» ya real a finales del siglo I. Cuando habían muerto los dos puntales más conocidos del judeocristianismo primitivo, Pedro y Pablo, el movimiento cristiano –se argumenta– inició el proceso de formación de una «Gran Iglesia», es decir, un grupo unificado, institucionalizado y unificante, cuya base era la personalidad de Pedro y su doctrina. Este deseo aglutinante se debía a una viva conciencia de misión universal, sin distinciones étnicas o sociales, como pueblo mesiánico también universal.

En España, que yo sepa, defendió enérgicamente esta postura Senén Vidal en su edición del Nuevo Testamento estructurada y comentada³. Anteriormente en su libro *Evangelio y cartas de Juan. Génesis de los textos juánicos*⁴, Senén Vidal

¹ Véase la mención de Pedro, Santiago y Juan como discípulos predilectos (ya desde Mc 9,1ss, la transfiguración; véase Mc 8,27ss, 11,21 y 13,3 donde Pedro es el portavoz de los discípulos; Mt 15,15; 18,21s); en los Hechos es Pedro el dirigente de la comunidad en los primeros momentos (3,1ss; 4,13ss; 8,14). Este tiene ciertamente su parte en los inicios del movimiento de seguidores de Jesús, pero luego se difumina y desaparece de la escena.

² En realidad nada sabemos seguro sobre la muerte de esos dos personajes, por más que dispongamos de noticias de los Hechos apócrifos de Pedro y de Pablo que apuntan a la persecución de Nerón a los cristianos de Roma, tras el incendio, en el 64 d.C.

³ *Nuevo Testamento*. Edición preparada por Senén Vidal, Sal Terrae, Santander 2015. Citada como ENT.

⁴ Mensajero-Sal Terrae, Bilbao 2013. Citado como EJC.

mencionaba repetidas veces la existencia de una “Gran Iglesia” unida, uniformadora e institucionalizante («unificada y unificante»), agrupada bajo la égida de Pedro. Como la de Vidal es la defensa, en lengua castellana, más enérgica que conozco, utilizaré en especial el pensamiento de este autor para exponer los argumentos de quienes defienden a capa y espada la existencia de una Gran Iglesia petrina.

Según Vidal fue en ese tiempo cuando el movimiento cristiano experimentó una profunda evolución decisiva para su historia posterior. Durante esa época se inició el proceso de formación de lo que se ha venido a llamar la Gran Iglesia, es decir, la iglesia, sin distinción de judíos ni cristianos ya que «las comunidades cristianas tenían una viva conciencia de misión universal, sin distinciones étnicas y sociales, y estaban convencidas de formar parte del pueblo mesiánico universal»⁵. Las corrientes de pensamiento disidente, a las que más tarde se denominó herejes, tenían que ser eliminadas. Según Vidal, todas ellas tenían que desaparecer como tales corrientes separadas, para entrar a formar parte de la «Gran Iglesia» una y uniformada.

Igualmente según este investigador, un momento clave de este proceso fue la aparición del conjunto formado por Lucas/Hechos⁶. El evangelio de Lucas –compuesto hacia fines del siglo I– «se enmarca en los inicios del proceso de formación de la Gran Iglesia, o iglesia unificada e institucionalizada. Su interés está en la justificación de esa Gran Iglesia frente a la amenaza de la división y tergiversación herética». Puesto que los Hechos forman una unidad con el tercer evangelio y su composición es solo un poco después, el conjunto de la obra lucana “quiso ser precisamente lo mismo: la justificación de la Gran Iglesia frente a la amenaza herética interna...”. Vidal da a entender por tanto que, casi de repente, hacia el 90-100 se está en los *inicios* de la Gran Iglesia y a la vez, que el autor, o autores de Lucas/Hechos confirman y justifican su *esencia y existencia*.

El final de este proceso fue la integración de los escritos de esas antiguas corrientes dentro de una única colección de libros, el canon del Nuevo Testamento, que se fue configurando a lo largo del siglo II⁷. Naturalmente los escritos originarios de Pablo (compuestos probablemente entre el 51 y el 58) quedaron totalmente fuera de este movimiento, ya que muchos paulinos tenían una teología exagerada. Esta Gran Iglesia resultó ser tan poderosa (se supone que por la potencia congregadora

⁵ ENT 35.

⁶ Junto con la inmensa mayoría de los intérpretes, Vidal sostiene decididamente la autoría conjunta. Nuestro autor no tiene en cuenta los argumentos más modernos que no niegan ciertamente la relación entre Lucas y Hechos, pero se muestran mucho más cautos en afirmar la unidad de autor, inclinándose más bien a ponerla al menos en duda por razones de diferencias grandes en el ámbito lingüístico: en el léxico y estilísticas, observadas por el análisis estilométrico realizado por ordenadores; discrepancias en los contenidos; diferencias en el talante teológico; divergencias en recepción textual: todos los manuscritos diferencian claramente las dos obras.

⁷ ENT 35-36.



de su representante, Pedro) que asimiló los restos del judeocristianismo y obligó a que otros grupos judeocristianos, los de pensamiento johánico y los helenísticos/paulinos fueran desapareciendo como tales. Entre la Gran Iglesia petrina y la tradición sinóptica había fuertes lazos. Se sobrentiende que la tradición sinóptica, especialmente la recogida en Mateo, se contrapone de algún modo al paulinismo estricto de las siete cartas auténticas de Pablo.

Vidal remacha estas ideas en otros lugares de su mencionada edición del Nuevo Testamento. Así, sostiene de nuevo que la obra lucana completa «quiso ser como una gran justificación del movimiento cristiano de su tiempo», por lo que se enmarca en «los inicios del proceso de formación de la Gran Iglesia, o de una iglesia institucionalizada, que comenzó a finales del siglo I y se fue desarrollando durante todo el siglo II»⁸. Fue un «proceso de unificación en el que se dio la segregación de los grupos heréticos y de institucionalización... Especialmente Hechos es el testimonio más importante de esta tendencia»⁹. «Frente a la situación actual de división, la situación de la época fundante (de la Iglesia) se presenta como una unidad compacta, sin grieta alguna, basada en la enseñanza de los apóstoles». El autor de Hechos dibuja a estos apóstoles como absolutamente ligados a la comunidad de Jerusalén, centro clave de la unidad del cristianismo de los orígenes. «La intención de Hechos es polémica contra la tergiversación herética, defendiendo de ella a la iglesia ortodoxa, a la que el autor de la obra pertenece»¹⁰.

En su comentario a los escritos compuestos en nombre de Pablo una vez muerto este, sostiene Vidal que tales obras portan un sello característico en su estilo y en su teología que hace que la crítica descubra con cierta facilidad que son pseudoepígrafas. Estos escritos pseudoepígrafos, Colosenses incluido, «reflejan la situación y problemática de las comunidades paulinas desde fines del siglo I hasta bien entrado el siglo II. En su trasfondo se descubre un doble tipo de paulinismo: un *ultrapaulinismo*, con diversas tendencias contra las que polemizan estos escritos, y otro *paulinismo en camino de integración* dentro de la «Gran Iglesia», que es el propugnado por los autores de estas obras»¹¹. En concreto en Efesios se observa un deseo de unidad que no puede venir de otra parte que no sea la tradición que comienza en los inicios, es decir, con Pedro y sus compañeros. Así en 2,20, al emplear el autor la imagen de la edificación con el motivo del «cimiento» –sobre el que está edificada la comunidad actual– se señala que no puede haber otro fundamento para la unidad que el de «los apóstoles y profetas de la primera generación»¹². Vidal quiere dar así

⁸ ENT 642.

⁹ ENT 343.

¹⁰ ENT 642.

¹¹ ENT 44.

¹² ENT 968. Según Vidal, pues, aunque el autor de Efesios pertenezca al paulinismo (lo mismo que el autor de Lucas/Hechos, argüimos nosotros) está igualmente interesado en unir el paulinismo estricto con la comunidad de Jerusalén.

a entender que dentro del paulinismo moderado se sentían deseos de integrarse en la «Gran Iglesia», que hacía hincapié en estas mismas ideas.

Respecto a las cartas Pastorales defiende Vidal que «El origen de los tres escritos hay que fijarlo en los grupos paulinos de la región de Asia Menor, probablemente durante la primera mitad del siglo II. Se trata, en efecto, de círculos paulinos que están ya muy cercanos a la Gran Iglesia, o iglesia uniformada e institucionalizada»¹³. Por ello “a los dirigentes comunitarios (de la Gran Iglesia) estaba encomendada la guarda de la *tradición doctrinal*, que iba adquiriendo una mayor fijeza institucional. Fue en ese tiempo cuando aparece la categoría de la tradición fija de los orígenes, o depósito recibido que hay que guardar...; esa institucionalización de la tradición desembocará, con el tiempo, en la fijación de ella en unos credos ortodoxos y en el canon de los escritos del Nuevo Testamento, que se convertirían así en reglas de fe»¹⁴. Igualmente piensa Vidal que la noción de la “sucesión apostólica”¹⁵ procede de la Gran Iglesia, pero que está implícita, aunque clara en las cartas Pastorales.

El carácter de los otros escritos del Nuevo Testamento es presentado así por Vidal: la Carta de Jacobo/Santiago pertenece a “la corriente judeocristiana heredera del espíritu de la antigua comunidad de Jerusalén” que se asentó tras el 70 en Antioquía de Siria (ENT 45). La afinidad con el judeocristianismo de Jerusalén se confirma por “el talante de rigorismo ético del escrito. Su polémica va contra un paulinismo que no se considera conforme al auténtico espíritu cristiano”¹⁶. La carta de Judas es un escrito polémico...; su origen hay que buscarlo probablemente en un judeocristianismo del ámbito de Siria, ya muy cercano a la Gran Iglesia, hacia fines del siglo I o comienzos del II. La herejía contra la que polemiza es probablemente un paulinismo ideologizado”¹⁷. “El contexto cristiano para el origen de Judas hay que buscarlo probablemente en un judeocristianismo del ámbito de Siria, ya muy cercano a la Gran Iglesia”¹⁸. “Es difícil precisar la herejía (contra la que combate Judas) desde los solos datos de la polémica del escrito, ya que se trata de una polémica indirecta y tópica. Dada la relación del escrito con Jacobo/Santiago y 2 Pedro es probable que se trate de la misma herejía a la que se enfrentaban esos escritos y también las Pastorales. Sería entonces un paulinismo ideologizado de carácter dualista y espiritualista”¹⁹.

Las dos cartas petrinas son sin duda pseudoepígrafas, sostiene Vidal. Pero “precisamente una razón para presentar a Pedro como autor de la primera Carta,

¹³ ENT 1.050.

¹⁴ ENT 37.

¹⁵ Así expresada aparece por vez primera en *1 Clemente* 44,1-3.

¹⁶ ENT 45.1.136.

¹⁷ ENT 46.

¹⁸ ENT 1.223.

¹⁹ ENT 1.224.





dirigida a las comunidades de Asia menor, zona de la antigua misión paulina, fue el intento de unir las figuras de Pedro y Pablo, algo que entraba dentro de la típica tendencia de la Gran Iglesia a la unidad²⁰. “El escrito se pone bajo la autoridad de un personaje clave en los comienzos del movimiento cristiano y que sirvió más adelante como figura simbólica que aglutinó las diferentes corrientes cristianas antiguas en un movimiento cristiano uno y uniformado que Ignacio a comienzos del siglo II llamó la Iglesia universal²¹. Esta carta de “Pedro” tiene una teología tradicional: “1 Pedro describe el camino liberador del mesías siguiendo el antiguo guión tradicional: predestinación antes de la creación, manifestación en la historia, muerte salvadora, resurrección exaltación celeste, parusía y reino esplendoroso futuro²². “1 Pedro presenta a Pedro ya en Roma y acompañado de personas ligadas originariamente a la misión paulina (Silvano y Marcos)”²³.

A propósito de 2 Pedro afirma Vidal que “tanto su concepción religiosa como su lenguaje reflejan un tiempo avanzado en el proceso de formación de la Gran Iglesia²⁴. También repite nuestro autor la misma argumentación sobre la importancia de Pedro como icono: “La carta se pone bajo la autoridad de Simón Pedro, personaje clave en los comienzos del movimiento cristiano”²⁵. En concreto, 2 Pedro 3,15-16, a juicio del mismo autor: “Testifica, lo mismo que 1 Pedro, un intento de ganar al paulinismo (¡sic, en general!) para la Gran Iglesia unificada representada por Pedro, a pesar de algunas cosas difíciles de entender en los escritos paulinos”²⁶. Pero el autor de 2 Pedro que piensa en su carta como testamento de este apóstol, utiliza “el mismo motivo que fue aplicado a la figura de Pablo por el autor de 2 Timoteo”²⁷.

Sobre el paulinismo herético y 2 Pedro, escribe nuestro autor: “El lugar de origen de este escrito hay que buscarlo en las comunidades de las regiones de Asia Menor, el ámbito geográfico determinante en la configuración de la Gran Iglesia”. Y sostiene que “el paulinismo herético contra el que polemiza 2 Pedro se asemeja al paulinismo al que atacan las Cartas Pastorales, unos escritos originarios también de esa zona geográfica”²⁸. Opina igualmente que ese “paulinismo herético” es un “paulinismo ideologizado del mismo tipo contra el que luchan Jacobo y Judas, pero en un estadio más avanzado”. Se trata de una herejía “que recurría a la figura de Pablo, algo a lo que trata de negarle fundamento 2 Pedro”; la herejía era “de carácter gnostizante en su referencia a mitos (2 Pedro 1,16) y en su negación de la esperanza de la transformación

²⁰ ENT 1.156-1157.

²¹ ENT 1.159.

²² ENT 1.158. 1.159.

²³ ENT 1.173.

²⁴ ENT 1.176.

²⁵ ENT 1.178.

²⁶ ENT 1.186.

²⁷ ENT 1.179.

²⁸ ENT 1.176. 1.186.

futura probablemente por el realce de la salvación presente (3,3-4). Y es posible, mantiene Vidal, que esta herejía configurara ya incluso un grupo con una cierta organización, aunque se mantuviera aparte de la Gran Iglesia (2,2-3.14.18; 3,17)²⁹.

En mi opinión, todas estas afirmaciones contienen medias verdades, carecen de un fundamento textual cierto y me parecen desenfocadas. Comencemos por la crítica interna a la postura de Vidal que es sintomática en su defensa de la existencia de la «Gran Iglesia petrina unificadora y unificante».

En primer lugar, aceptar que sin duda se percibe, por una parte, en estos años del 70 al 135, una cierta eliminación de los rasgos excesivamente judíos de un primitivo judeocristianismo ya dominado por el paganocristianismo; y sin duda también se ve que, por otra, aparece el fenómeno contrario: el deseo de no desvincularse de las raíces judías. Es tan fuerte este impulso que pudo darse el caso de la entrada en el canon de escritos cristianos que incorporaban una base notablemente judía (Jacobo, Judas en apariencia al menos, y la Revelación; parte de Mateo), pero aceptables con cierto esfuerzo por el grupo que suponemos mayoritariamente paulino al menos en número, ya que los judeocristianos quedaron físicamente diezmados después del fracaso de las tres grandes revueltas contra el poder del Imperio romano (66-73 / 114-119 / 132-135 d. C.).

Pero a la vez hay que observar que S. Vidal nunca explica quién concede al grupo mayoritario de la múltiple y plural «iglesia» de ese momento, o al autor de Hechos, la patente de ortodoxia. Supone que es Pedro y su teología. Pero esta idea es una mera suposición. La descripción ideal de la comunidad de Jerusalén, a la que pertenecía Pedro, parece ser una creación de Lucas con la que intentaría fundar la unidad de una Gran Iglesia. ¿Pero era petrina la «cristiandad» que está detrás del autor de Hechos, la única «ortodoxia» potente en su tiempo? Es posible. Probablemente sería la más poderosa en número de fieles. Pero ciertamente era un grupo paulino y no petrino, aunque a su lado existieran en Éfeso –presunto lugar de origen de Lucas y de Hechos de apóstoles– los grupos johánicos y la comunidad para la que escribe el autor del Apocalipsis, que a pesar de su fuerte judeocristianismo, estimamos asimilable a un paulinismo amplio, en la dos nociones básicas del paulinismo: la muerte en cruz como salvación de toda la humanidad y la divinización plena de Jesús.

También queda oscura en la construcción de Vidal una prueba segura de que el Evangelio de Lucas y Hechos de apóstoles –conjunto compuesto a finales del siglo I (ENT 642)– «se enmarcara en los inicios del proceso de formación de la Gran Iglesia», Y esto porque da a entender que ya antes de la composición de dos estas obras existiera una fuerza personal (en torno a Pedro) que empujaba hacia la formación de esa Gran Iglesia y en la que podrían encajar Lucas y Hechos, a la vez que la promovían.

²⁹ ENT 1.176-1.177.

Ahora bien, a partir de que el Nuevo Testamento es nuestra única fuente para este momento, tendríamos que deducir que esa fuerza misteriosa petrina solo podría provenir de ideas propaladas por los autores, o las comunidades que están detrás, de los evangelios de Marcos y Mateo, y que desde luego tal fuerza no podría ser paulina, porque, según Vidal, los paulinos se verán luego atraídos hacia la «Gran Iglesia»; por tanto, en sus inicios estaban fuera. Pero, a la vez, Vidal no afirma nunca respecto al evangelio de Marcos que estuviera cerca de la Gran Iglesia, ni que supiera nada de ella, como sí lo hace expresamente del autor del evangelio de Mateo. Así pues, quedaría solamente la comunidad de Mateo y su autor como encarnación de ese misterioso impulso petrino hacia la unidad. Este autor, con su deseo de ligar “cosas antiguas y nuevas”, daría origen al movimiento hacia la unidad, la uniformidad y la institucionalización de los diversos grupos de seguidores de Jesús. A él se uniría rápidamente el autor del Evangelio de Lucas y más tarde el de Hechos, si es que son diferentes pero con similares intenciones.

Ahora bien, esta construcción nos parece claudicante porque el autor de Marcos es claramente paulino³⁰. Y porque Mateo era también un seguidor de Pablo, y porque el autor, o autores, de Lucas/Hechos lo son igualmente, a pesar de sus diferencias. Por consiguiente, los paulinos *estarían a la vez dentro y fuera de los inicios de la construcción de la Gran Iglesia*. Que Mateo era un seguidor de la teología paulina en algunos aspectos se prueba, a mi entender, porque acepta el marco mental de Marcos respecto a la función de la muerte salvadora de Jesús por toda la humanidad, al utilizarlo como fuente principal de su escrito; y, en segundo lugar, porque la figura mateana de Jesús-mesías como legislador en época mesiánica (el mesías tiene la capacidad de interpretar e incluso mudar algunos aspectos de la Ley tras su venida a la tierra, como se ve sobre todo en el Sermón de la montaña, Mt 5-7) es paulina³¹.

También queda muy poco clara la posible relación de los escritos johánicos así como la del Apocalipsis con la «Gran Iglesia petrina», pues ambos grupos dependen del pensamiento de Pablo en las concepciones básicas de la interpretación de la muerte de Jesús y su divinización.

Respecto a las Epístolas pastorales o «Comunitarias», obsérvese igualmente que, según Vidal, las nociones de «depósito, recta doctrina y sucesión apostólica» se crean en la Gran Iglesia, la cual –por hipótesis– no es paulina. Sin embargo, nos parece que esas ideas de «depósito, sana enseñanza y tradición» proceden de Pablo, según afirman los autores de las Pastorales; estas no nombran nunca a Pedro como garante del depósito, recta doctrina o tradición³². La lucha, pues, contra las herejías

³⁰ Noción prácticamente admitida por todos los investigadores. Véase nota 31.

³¹ Una demostración amplia en mi obra “Guía para entender a Pablo de Tarso. Una interpretación del pensamiento paulino, Trotta, Madrid 2018, pp. 159-187, Aclaración VI, «Ley de Moisés y Pablo».

³² Véase ENT 1053; 1055 a propósito de 1 Tim 1,3-11.

se hace en las Pastorales rememorando la doctrina de Pablo, no la de Pedro³³, idea esta que es una concesión de Vidal que no casa bien con el presupuesto de la Gran Iglesia petrina como creadora de los conceptos. Resulta curioso, pues, que S. Vidal acepte que 1 2 Tim tienen su origen en un impulso a la institucionalización, a la conservación de la tradición y a una praxis religiosa y ética tradicionales... Pero a la vez mantenga que son paulinas, y que en el momento de su composición sus autores no pertenecían a la Gran Iglesia petrina, aunque se sientan como en la misma vía que ella³⁴.

Ello supone un misterioso y potentísimo influjo de la Gran Iglesia petrina en el seno de un paulinismo que proclama en todo momento que es Pablo el que crea esas ideas de institucionalización, conservación del depósito y la observancia de una vida moral también sujeta a la tradición. No es una hipótesis probable.

Respecto a la crítica antipaulina de la Epístola de Santiago, opinamos que tal crítica es más aparente que real. Podría proceder de, o explicarse no como un ataque a Pablo, sino como un refuerzo de la misma idea paulina expresada en Rm 3,8 y 6,1 quejosa de quienes lo entendían mal. Igualmente, la descripción de las disputas comunitarias de St 3,13-4,12 se explica bien si el autor se inspira en las descripciones de las mismas disputas en 1 Corintios.

Sobre la Carta de Judas, opinamos que, si –según Vidal– el contexto cristiano en el origen de este escrito hay que buscarlo probablemente en un judeocristianismo del ámbito de Siria muy cercano a la Gran Iglesia petrina, hay que postular también que el judeocristianismo como tal tenía en su seno el mismo impulso que llevaba a la unidad e institucionalización de la Gran Iglesia petrina, hipótesis que creo muy poco probable, o casi imposible. Igualmente parece una hipótesis un tanto extraña que tanto la Gran Iglesia petrina como los judeocristianos lucharan de consuno contra un «paulinismo ideologizado». ¿Dónde estaban, según Vidal, los paulinistas ortodoxos? Se supone que detrás, por ejemplo, de obras como Colosenses, Efesios (2 Tesalonicenses) y Pastorales. Pero repetimos la pregunta: ¿Quién les concedía la patente de ortodoxos? Veremos además, de inmediato (nota 36) que la Carta de Judas es mucho más paulina de lo que parece, pues para dibujar a los herejes contra los que polemiza utiliza la plantilla de 1 Corintios.

Un caso interesante respecto a la hipótesis de los inicios de la existencia de una Gran Iglesia petrina son las dos obritas que en el Nuevo Testamento llevan como autor al mismísimo Pedro. Según Vidal, el prescripto de 1 Pedro intenta ligar la figura de Pedro con la de Pablo. Detrás se descubre el interés de configurar un movimiento cristiano unitario, la Gran Iglesia, algo que aparece también en otros escritos de la misma época, siendo el más significativo el libro de los Hechos³⁵. En estas obras Vidal

³³ ENT 1.060.

³⁴ ENT 1.051.

³⁵ ENT 1.159.



califica como tradiciones del cristianismo en general (probablemente bautismales) unas ideas que nos parecen netamente paulinas. Vidal nunca se plantea la cuestión de que solo las conocemos por medio de las cartas del Apóstol.

Tales «tradiciones» genéricamente cristianas y no adscribibles a la autoría paulina sino a la herencia previa —es decir, judeocristiana o petrina— serían, por ejemplo, el pueblo mesiánico como «la nueva casa espiritual edificada con piedras vivas, que son su miembros y asentada sobre la piedra angular»... «el pueblo mesiánico es el auténtico pueblo escogido por Dios, llamado por Dios de la tiniebla a la luz maravillosa de la creación» (ENT 1.163, a propósito de 1 Pedro 2,4-10). La ética civil de 1 Pedro 2,13-37 es totalmente paulina. Vidal silencia también el carácter paulino del escrito y prefiere interpretarlo como una obra que muestra la tendencia de la Gran Iglesia (ENT 1.164-1.165). Respecto a 1 Pedro 3,18-22, Vidal tampoco pone de relieve el carácter netamente paulino de «una tradición bastante configurada» (¿Dónde? ¿En qué iglesia judeocristiana o petrina?) sobre la muerte salvadora y la resurrección del mesías..., sobre su exaltación celeste como absoluto soberano mesiánico y la dimensión universal de la liberación mesiánica efectuada por la muerte y resurrección del mesías». Opinamos que todas estas ideas reposan sobre lo que podemos considerar un guion rigurosamente paulino.

La Segunda carta de Pedro es también un buen banco de pruebas para probar la solidez de la hipótesis de la existencia de una Gran Iglesia petrina, ya a finales del siglo I, como poderosa fuerza aglutinante. En esta línea opino que respecto al «paulinismo ideologizado y herético» que combate 2 Pedro, según Vidal, se puede plantear también la hipótesis de que 2 Pedro es tan paulina como 1 Pedro. Por tanto, sería la Gran Iglesia paulina misma (no petrina) la que trata de desembarazarse de movimientos internos exagerados, como lo hace el mismo Pablo en Corinto con los espirituales («pneumáticos» exagerados). Según Vidal, en los tiempos de 2 Pedro existía una como tendencia subterránea en todos los grupos, principales o excéntricos, hacia la unidad. Ahora bien, a propósito del “paulinismo ideologizado y herético” que combate 2 Pedro, según Vidal, se puede plantear también la hipótesis de que 2 Pedro es tan paulina como 1 Pedro. Por tanto, sería la gran iglesia paulina misma (no petrina) la que trata de desembarazarse de movimientos internos exagerados, como lo hace Pablo mismo en Corinto

Después de estas críticas nos parece que no queda en absoluto clara la hipótesis (pues en verdad no es más que eso) o el intento de fundamentar la existencia de una Gran Iglesia petrina. Para ello tenemos que concentrar nuestros ojos en los datos del Nuevo Testamento, nuestra única fuente. Formulo, pues ahora de una manera clara que tal hipótesis me parece radicalmente desenfocada. Esta opinión se funda en cuatro argumentos principales

A) Nuestro corpus de textos más antiguo —el Nuevo Testamento—, su estructura y lo que parece ser la fuerza motriz para su formación desde finales del siglo I hasta el siglo II las desmiente.

B) Carecemos de textos suficientes para sustentar la existencia de una teología particularmente petrina, y menos aún con esa fuerza atractiva y aglutinante que se le atribuye. Aunque la imagen de Pedro sea rica en anécdotas en el Nuevo Testamento, no lo es en doctrina. En verdad, es muy difícil, por no decir casi imposible, reconstruir una teología genuinamente petrina a través del Nuevo Testamento.



C) No tenemos más pruebas estrictas sobre un intento de unificación e institucionalización que el que parte de las iglesias paulinas (las cartas Pastorales), no petrinas, quienes –apoyadas en los avatares de la historia que acabaron prácticamente con la rama judeocristiana del futuro cristianismo– dan toda la impresión de haber fagocitado a la postre los restos de esa corriente y cualquier otra subdivisión del primer cristianismo.

D) La Gran Iglesia comienza a formarse de verdad con las ideas mostradas con claridad en los Hechos de apóstoles, como se ha indicado, acerca de la necesaria unión de la primitiva iglesia. Ahora bien, los Hechos son una obra netamente paulina.

Expandimos ahora cada uno de estos cuatro argumentos.

A) La estructura formal del Nuevo Testamento no sustenta la idea de una Gran Iglesia petrina. Esta estructura es la siguiente:

1. *Catorce* cartas atribuidas a Pablo (aquí no vale para el argumento el hecho de que siete sean auténticas y otras siete pseudoepigráficas; lo importante ahora es la atribución a Pablo).

2. *Siete* cartas para el *total de los otros apóstoles*, de las cuales, Judas y 2 3 Juan son de mínima extensión. De estas siete, 1 2 Pedro son de teología expresamente paulina. El desequilibrio en pro de Pablo es abrumador. De entre las otras cartas, Judas, aparentemente judeocristiana, es profundamente paulina, pues utiliza 1 Corintios como plantilla para dibujar a los “herejes” contra los que polemiza³⁶. Jacobo/Santiago contiene sin duda una parenética judeocristiana, pero tiene ideas parecidas a las paulinas en su concepción sobre la ley del Mesías y la del “Antiguo Testamento” en su validez respecto a los judíos convertidos a la fe en ese Mesías. Es muy posible, además, que en su discusión sobre fe/obras esté ampliando la polémica interna paulina en contra de una falsa intelección de la justificación por la sola fe sin las obras (véanse las quejas de Pablo mismo en Rm 3,8 y 6,1).

3. Hay cuatro evangelios, pero puede decirse con total seguridad que los cuatro son notablemente más paulinos que petrinos. El de Marcos es claramente paulino, y los otros tres que lo siguen lo son de igual manera, pues interpretan los dos grandes eventos de la vida de Jesús, su muerte y resurrección, al modo paulino³⁷. En especial Mateo y Lucas son más paulinos que el Cuarto Evangelio en cuanto que la influencia de la estructura y gran parte del contenido del Evangelio de Marcos es superior³⁸.

³⁶ Compárense Jds 4 con 1 Cor 6,12-20 y 1 Cor 12,3; Jds 5 y 1 Cor 11,2; 1 Cor 10,1-5; Jds 10 con 1 Cor 2,6-15; Jds 12 con 1 Cor 11,21-22; Jds 19 con 1 Cor 1,10-11 y 1 Cor 2,14s; 15,21. 44-49; Jds 25 con 1 Cor 15,20-28.

³⁷ Una breve síntesis del paulinismo de Marcos en Joel Marcus, *Comentario al Evangelio de Marcos*, vol. 1, Introducción, “El lugar de Marcos en la vida y pensamiento cristiano”; 3. “Marcos y Pablo”, Sígueme, Salamanca 2009, 95-106.

³⁸ Puede parecer extraña esta afirmación sobre el segundo evangelio, Mateo; pero no lo es: el Jesús de Mateo está rigurosamente junto a Pablo al defender a capa y espada el deber de los judeocristianos de cumplir la ley entera de Moisés (Mt 5,17-19).

4. Hay un solo Apocalipsis, el de Juan el presbítero, que es obra judeo-cristiana, pero que tiene la misma intelección paulina de la muerte y resurrección del Mesías (que es el “Cordero”: 1 Cor 5,7) y avanza más aún que Pablo en la idea del carácter divino de Jesús.

B) El Nuevo Testamento no establece claramente, ni mucho menos, una teología petrina. No es claro sin más que Pedro sea el representante de la Gran Iglesia, ya que las menciones de Pedro o anécdotas sobre él en el Nuevo Testamento son más bien negativas³⁹. La presunta autoría de los discursos petrinus de Hch 2-3 refleja una cristología también paulina, expresada mucho antes que por Hechos en Rm 1,3-4. Tampoco la “invención” petrina de la misión a los paganos anterior a Pablo, preconizada por Hch 10,1-11,18, merece credibilidad histórica alguna, dada la agria disputa de Pedro con Pablo según Gal 2,11-14.

Por otro lado, hay que reconocer que existe una fuerte tendencia en la tradición sinóptica a mostrar que Pedro fue el discípulo de Jesús de más categoría y que tuvo cierta primacía. Pero esta primacía tampoco da pie a sustentar la noción de una Gran Iglesia petrina. Puede decirse incluso que Pedro, en el conjunto de la tradición sinóptica, no es el más señero entre los discípulos de Jesús por su personalidad propia, sino probablemente al revés: la importancia dada a Pedro como primer discípulo es una retroproyección de los evangelistas (sobre todo Mateo y Lucas) a la época del ministerio de Jesús porque Pedro había sido el primer dirigente de la comunidad de Jerusalén. Y probablemente fue el primer dirigente porque fue el primero en creer en la resurrección de Jesús y en manifestar que a él le había sido concedida una aparición. Una vez desaparecida de la historia la comunidad primitiva/madre de Jerusalén tras el año 70, no había problema alguno para que Mateo, y sobre todo Lucas y el autor de Hechos, pretendieran rehabilitar su figura, venerada por los restos de los judeocristianos, y unirla así a la figura de Pablo.

³⁹ Mc 1,16.20.30.36; 3,16; 8,27-33; 9,1ss; 14,37 (en Marcos la figura de Pedro es muy negativa). Mt 8,14; 10,2; 14,28-19; 15,15. Mt en general trata de rehabilitar la figura de Pedro denigrada en su predecesor: Mt 14,28-31; 16,16-19; 17,24-27 (material único de Mateo). Lc 6,14; 22,31; 24,12 (ausente en varios manuscritos). Lucas intenta rehabilitar a Pedro, quizás más aún que Mateo mismo: Lucas evita algunos de los pasajes marcanos más duros contra Pedro: ejemplo típico es la eliminación de la reprimenda de Jesús a Pedro en la confesión mesiánica en Cesarea de Filipo (véase una sinopsis respecto a Mc 8,33); véase también la sinopsis en Lc 5,1-11; 22,31-34; Lc 24,34. Jn 1,42; 13,6-11; 18,10-11; 21,15s (rehabilitación de Pedro). Pero en este evangelio el discípulo principal y preferido no es Pedro, sino el “Discípulo amado”. Hch 8,14 y 1,1-4 presentan a un Pedro que no tiene autoridad significativa y en 15,7-11 alude al episodio mítico de Cornelio en Hch 10 al que no hemos atribuido autenticidad alguna; Hch 21,18 indica que Pedro ha perdido toda autoridad sobre el grupo judeocristiano primigenio de Jerusalén.

Pedro como base y sustento de la futura iglesia de Jesús aparece en Mt 16,16ss. Pero en este pasaje se afirma solamente una especial preponderancia de él sobre otros apóstoles, al igual que Jn 21,15ss, que no nos sirven para reconstruir su peculiar teología. En todo caso caracterizan su teología como estrictamente judeocristiana textos como Gal 1,18; 2,8.11-14.



Siendo esto así, es bastante más plausible que el intento de rehabilitar a Pedro y de concederle una primacía entre los Doce, perceptible sobre todo en Lucas y Juan, manifieste la clara intención de las iglesias paulinas de unir a Pablo con Pedro, y no al revés⁴⁰. Es perceptible en el Nuevo Testamento el gran deseo de las iglesias paulinas, ya desde Pablo mismo, de relacionar a toda costa sus ideas teológicas novedosas con el grupo matriz de seguidores de Jesús en Jerusalén. Pablo mismo dio muestras de no haber roto jamás los lazos de unión con esa comunidad madre, desde su visita a Jerusalén según Gal 1,18 hasta su colecta en pro de los pobres de la comunidad jerusalémica, cuyo transporte le constó probablemente la vida para cumplir el deseo del denominado concilio de Jerusalén (Gal 2,1-10/Hch 15). Y los paulinos dieron igualmente muestras de permanecer siempre fieles a sus raíces judías hasta el extremo de consagrar como propia la Biblia hebrea a lo largo de los siglos II y III.

C) El inicio del proceso de institucionalización se muestra clara y rotundamente en el Nuevo Testamento –nuestra única fuente– solo en las Epístolas Pastorales o comunitarias, que quizás sean de la misma época que Hechos. Ellas forman sin duda el primer núcleo de organización de comunidades cristianas, pues carecemos de otros testimonios. Las cuatro claves de la formación de la Gran Iglesia son, en nuestra opinión y tal como aparecen en las Pastorales, el control de la tradición o depósito de la fe, que es la doctrina sana (1 Tim 6,3.20-21); el control del sentido de las Escrituras y prohibición de la profecía por cuenta propia y la interpretación privada del texto sacro (2 Pe 1,19-21; 3,15-16); el control de la jerarquía e invención de la doctrina de la sucesión apostólica (Pastorales en general; 1 Tim 4,14; 2 Tim 1,6)⁴¹; el control monetario de los ingresos por donaciones de los fieles y conversión de gran parte de ellos en una suerte de “seguridad social comunitaria”, heredera de sus antecedentes judíos⁴². Todos esos procesos se llevan a cabo en escritos que muestran expresamente la marca paulina en su adscripción y parcialmente en su teología⁴³.

D) La Gran Iglesia comienza a formarse de verdad con las ideas mostradas con claridad por los Hechos de apóstoles –que fue compuesta bastante más tarde que el evangelio de Lucas, quizás hacia el 110, como se ha indicado– acerca de la unión de la primitiva iglesia. Ahora bien, los Hechos son una obra netamente paulina:

⁴⁰ Dado el carácter paulino tanto de la primera como la segunda carta de Pedro, es perfectamente plausible esta hipótesis.

⁴¹ Ulterior explicación y textos de Padres de la Iglesia tempranos en *Cristianismos derrotados*, 167.

⁴² En el Nuevo Testamento es la continua preocupación por las viudas y los huérfanos.

⁴³ He intentado demostrar estos asertos en *Los cristianismo derrotados*, EDAE, Madrid 2009, que no es un libro de divulgación –a pesar de su afán didáctico y el intento de claridad y sencillez expositiva–, sino el resultado de una investigación de años y de reflexión personal.



el interés básico de esta obra es justificar la misión paulina a los gentiles, con lo que supone de profunda diferencia –aunque el autor sostiene también que supone una continuidad– respecto a la comunidad de Jerusalén, dirigida por Jacobo/Santiago, centrada exclusivamente en la propaganda de la fe en Jesús como mesías judío y para los judíos. En efecto, son los Hechos los que funden a Pedro con Pablo en una misma historia; los que ignoran las grandes diferencias entre ellos; los que hacen a Pedro actuar como Pablo (es Pedro el que inaugura y potencia la misión a los gentiles: 10-11) y los que hacen hablar a Pablo como Pedro en Hch 13; son los Hechos los que idealizan en extremo la figura de Pablo, junto con las Pastorales, y lo ponen a una altura superior a Pedro⁴⁴. Ahora bien, “Lucas”, o quien fuere, al presentar a Pedro como el inventor de la misión a los gentiles, al dibujarlo como responsable de la presunta teología (en unión de Jacobo) sobre la comensalidad con ellos (aceptada por Pablo según Hch 15), y como primer autor de las doctrinas sobre el Mesías en sus primeros discursos (Hechos 2-3), fue el que proporcionó la base para la idea de un gran grupo cristiano formado ciertamente por las doctrinas paulinas y con Pablo como el apóstol más exitoso e importante, pero firmemente coaligada en torno a Pedro, cuya presencia no podía ignorar.

Parte de la crítica literaria de tono confesional se esfuerza, sin embargo, por medio de variados análisis, en demostrar que la figura de Pablo no es tan importante como se piensa en el Nuevo Testamento: no se admite el paulinismo de los evangelios, y respecto al desarrollo ideológico del futuro cristianismo se opina que debe rebajarse el influjo del Apóstol, ya que en muchísimos casos no hace más que transmitir tradiciones comunitarias previas, judeocristianas, creadas sobre todo en torno a la liturgia bautismal. Además, la idea señera de la evangelización de los gentiles no es paulina, sino que fue el producto del judeocristianismo helenístico, que nutrió la mente de Pablo durante 14 años de estancia en Antioquía de Siria. Sin embargo, este esfuerzo reductor cojea irremisiblemente en nuestra opinión porque no tenemos más testimonio que el propio Pablo acerca de esos pretendidos antecedentes. A veces se tiene la impresión de que la crítica literaria sabe más del pensamiento de Pablo que él mismo. Este proceder no parece sano metodológicamente.

Así pues, y según el cuádruple razonamiento expuesto arriba, podemos sostener que no hay prueba ninguna para afirmar –y menos tan rotundamente como se hace a veces– que la Gran Iglesia se estableció sobre bases petrinas, que son totalmente judeocristianas, corriente que ha dejado menos restos de lo que parece en el Nuevo Testamento. No hay pruebas estrictas para sostener que la tendencia fundamental de la iglesia cristiana a finales del siglo I y en el siglo II fuera petrina, pues

⁴⁴ Es precisamente S. Vidal el autor que en lengua hispana ha dedicado más páginas a mostrar la idealización de Pablo por parte del autor de Hechos: véase *Pablo. De Tarso a Roma*, Sal Terrae, Santander ²2008.

la falta de textos neotestamentarios –nuestra fuente única al respecto– no lo permite en absoluto.

Para introducir la noción de una Gran Iglesia petrina no basta pensar en la importancia de Pedro en los Sinópticos, ni tampoco en la mejora de la imagen de Pedro en Marcos por parte de Lucas-Hechos y del autor del Evangelio de Mateo, junto con el apéndice tardío en el Cuarto Evangelio (capítulo 21). Según lo escrito arriba, parece totalmente arbitrario postular que el paulinismo en sí hubo de desaparecer como corriente efectiva para integrarse en una Gran Iglesia petrina (nota 7). Igualmente es arbitrario sostener que la tradición sinóptica, o más en concreto el Evangelio de Mateo, la Carta de Judas o la de Jacobo/Santiago, con su disputa sobre Ley-obras, son indicios inequívocos de la existencia de una Gran Iglesia petrina que aún no incluía a los paulinos. También parece arbitrario sostener que el paulinismo de las cartas comunitarias (1 2 Timoteo y Tito) mantiene posiciones muy cercanas a las de la Gran Iglesia ya uniformada e institucionalizada, a la que aún no pertenecía.

Por el contrario, las piezas parecen encajar mucho mejor si se piensa que –de acuerdo con la estructura y composición del Nuevo Testamento, junto con los otros tres argumentos expuestos arriba– fue la corriente paulina la que creó y propaló la noción de la Gran Iglesia. Sostengo, pues, como más probable que el inicio, el núcleo y el impulso de la Gran Iglesia fue paulino. Pero no fue este un movimiento rígido, sino flexible e integrador, siempre consciente de sus orígenes judíos, que procuró admitir en su seno otros textos no de la estricta escuela paulina sino de la corriente judeocristiana, que eran asimilables al paulinismo en su interpretación básica de la naturaleza del Mesías (un ser humano-divino), de su muerte y resurrección y de su misión celeste y terrestre, cuyo mensaje de salvación se proyecta también hacia los paganos, quienes pueden alcanzar esa salvación al mismo nivel que los judíos.

Este núcleo paulino fue el que formó el Nuevo Testamento actual a lo largo del siglo II, donde predomina el paulinismo de modo claro, como indicamos. Pero las tradiciones *petrinas* más “puras”, las que llevaron a Pablo a discutir agriamente con Pedro según Gal 2,11-14, es decir, puramente judeocristianas, quizás no aparezcan ni siquiera en el Evangelio de Mateo ni en buena parte del Apocalipsis, sino sólo en parte de la Epístola de Santiago (no en la escasa sección ideológica sobre Cristo y la Ley, sino en la amplísima sección parenética). De la presunta tradición petrina adscrita nominalmente a este apóstol, las denominadas cartas petrinas, 1 Pedro es claramente paulina; y la segunda, es en todo caso muy asimilable al paulinismo, si no es que resulta ser igualmente paulina. Por tanto, serían cartas fabricadas por autores paulinos que por este medio intentaron ganar para su movimiento al apóstol Pedro, y no al revés.

En el terreno de lo hipotético es también plausible sostener que la pretendida “Gran Iglesia petrina” puede ser el producto de un deseo apologético moderno de lograr que toda la teología del Nuevo Testamento, todo el cristianismo primitivo en suma, tenga una unión tan fuerte con el Jesús histórico y sus apóstoles, de modo que no se pueda pensar ni decir –como es en realidad– que el teologuema central del Cristo celestial que se superpone al Jesús histórico, depende de una revelación



personal a Pablo de Tarso, como él mismo afirma en su carta a los Gálatas (su “evangelio” no es producto de la carne ni de la sangre sino de una revelación)⁴⁵.

En síntesis: si hubo una Gran Iglesia, esta fue sin duda paulina, pues sobre todo la estructura y datación del Nuevo Testamento apuntan sin titubear a que en su base se hallan grupos paulinos, y no otros, que buscaron expresamente la unidad y la institucionalización de sus comunidades. Los seguidores de Pablo fueron siempre conscientes de que los inicios del movimiento cristiano no se encontraban estrictamente en el Apóstol, sino en Jesús de Nazaret y en sus primeros discípulos. Y obraron en consecuencia integrándolos en el primer corpus de escritos cristianos. Mas, sin la grandiosa reinterpretación de Jesús por parte de Pablo y de sus propios seguidores, el primer grupo judeocristiano se habría perdido irremisiblemente en la historia como una secta mesiánica casi puramente judía, sin interés alguno para la gran minoría ansiosa de la salvación en el Imperio Romano de la época.

Sin embargo, para ser lo más ampliamente comprensivos con la hipótesis de la Gran Iglesia petrina podríamos aceptar la designación «petro-paulina» para algunas corrientes de pensamiento dentro de los libros del Nuevo Testamento por dos razones: la primera porque Pedro debió de tener un ideario teológico un tanto más abierto respecto a la admisión de los gentiles (a pesar del «incidente de Antioquía» de Gálatas 2,11-14) que otros personajes de la comunidad jerusalémica, ya que perdió el liderato de ese grupo frente a Jacobo, el hermano del Señor, y hubo de «exiliarse». Y la segunda, porque todos los evangelios del Nuevo Testamento, sobre todo los evangelios de Mateo y de Lucas –y el de Juan en su apéndice– dan testimonio de un liderazgo cierto de Pedro en el grupo de seguidores de Jesús, independientemente de que podamos o no reconstruir su teología y su influencia.

RECIBIDO: abril 2019; ACEPTADO: junio 2019.

⁴⁵ Se puede plantear la hipótesis de que el intento de Papías de ligar a Marcos con Pedro pertenece a la misma línea apologetica que tenía en mente el autor de 1 Pedro.

LOS VALORES DEL ADVERBIO KAI EN EL NUEVO TESTAMENTO. CLASIFICACIÓN SEMÁNTICA*

Alberto Romero Criado

Universidad de Córdoba / Groningen

l82rocra@gmail.com

RESUMEN

El objetivo de este artículo es recoger y analizar semánticamente los valores del lexema adverbial *καί* en el Nuevo Testamento y clasificar estos valores siguiendo el método de análisis semántico empleado en la redacción del *Diccionario Griego Español del Nuevo Testamento (DGENT)*.

PALABRAS CLAVE: adverbio, *καί*, semántica, Nuevo Testamento.

THE VALUES OF THE ADVERB KAI IN THE NEW TESTAMENT. A SEMANTIC CLASSIFICATION

ABSTRACT

The aim of this paper is to show and analyze semantically the values of the adverbial lexeme *καί* in the New Testament and to classify its values following the method of semantic analysis used in the *Greek-Spanish Dictionary of the New Testament (DGENT)*.

KEY WORDS: adverb, *καί*, semantic, New Testament.

1. EL LEXEMA ADVERBIAL KAI

Sobre los orígenes de *καί*, por un lado, Beekes¹ traduce este lexema como *también, incluso; y*. Éste provendría de la evolución de **κατι* > *κασι* > *κάς* > *καί*². Por otro, Chantraine³ expone que es una partícula enfática copulativa que marca una suma y un progreso, traduciendo esta partícula por: *además, precisamente, igualmente*. Otros autores, como Denniston⁴, exponen que, al igual que *δέ*, este lexema en su origen era un adverbio aditivo con función reforzadora o intensificadora. Así pues, como se puede observar de acuerdo a los autores, los orígenes de *καί* residen en una función adverbial. Asimismo, su uso está relacionado con la adición e intensificación.

Sobre si la categoría gramatical inicial del lexema era una conjunción o un adverbio parece no existir duda, pues sus funciones son adverbiales desde sus orígenes. No obstante, por un lado, los autores modernos afirman que, aunque

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.fortunat.2019.30.09>

FORTVNATAE, N° 30; 2019, pp. 143-158; ISSN: 1131-6810 / e-2530-8343



sea originariamente un adverbio, el uso de καί en griego clásico es principalmente el de una conjunción coordinante copulativa dado su uso extendido, más habitual en los textos clásicos que el adverbial⁵. Por otro lado, sostienen que καί presenta en un segundo plano una función modificadora⁶, encontrándose, también, este adverbio con valor inclusivo⁷.

Asimismo, el diccionario *LSJ* muestra que esta conjunción puede usarse en dos sentidos: 1) como conjunción copulativa que une palabras y oraciones y 2) como adverbio, para hacer énfasis en una palabra u oración (*también, incluso*)⁸. Este hecho es también recogido por otros diccionarios, donde exponen que καί funciona como una marca enfática aditiva para destacar algo que ya se ha dicho anteriormente⁹.

De tal manera, recogiendo lo anteriormente dicho se distinguen los siguientes tipos de καί adverbial¹⁰:

* Este trabajo ha sido elaborado durante una estancia en la Universidad de Groningen, financiada por la Universidad de Córdoba dentro del Programa de Becas Fomento de Doctorado en Cotutela (2017/2018). Este trabajo se ha elaborado dentro del Grupo de investigación HUM-829 GASCO. De igual modo, agradezco las sugerencias y correcciones de los revisores anónimos que han mejorado este capítulo.

¹ Cf. Beekes, 2009: 615. No obstante, Denniston, 1954: 289, explica que el origen es incierto pero indica adición.

² Para más información sobre la etimología de καί véase Beekes, 2009: 615.

³ Cf. Chantraine, 1968: 479.

⁴ Denniston, 1954: 289; Balz - Schneider, 2005: 2126.

⁵ Distintos autores sostienen que el uso extendido de καί en griego antiguo es conjunción como, por ejemplo, García Soler, 2017: 181: «La función principal de καί en griego antiguo es la de conjunción coordinante copulativa, uniendo oraciones o partes de la oración que se encuentran en un mismo nivel sintáctico». Por otro lado, Crespo - Conti - Maquieira, 2003: 348, da ejemplos de καί como conjunción: «La conjunción τε fue progresivamente reemplazada por καί en todos sus usos desde el siglo V a.C., sobre todo como coordinativa propiamente dicha. τε se mantuvo más tiempo como preparativa. Como preparativa seguida de καί, indica que ésta es conjunción, no adverbio». Jiménez Delgado, 2017: 171: «Καί is a polyfunctional word in Ancient Greek that can function both as a copulative conjunction and as an additive adverb. On the one hand, it is one of the most important copulative conjunctions in Ancient Greek... On the other hand, the usage of καί as an adverb is similar to that of the English additive focus particles also and even».

⁶ Crespo - Conti - Maquieira, 2003: 214: «La función de modificador es expresada tanto por adverbios como por algunas de las llamadas partículas adverbiales. Éstas tienen en general menor cuerpo fónico que los adverbios, no pueden ser complementos de la predicación y muchas de ellas funcionan además como conjuntos o como conjunciones coordinativas».

⁷ Crespo - Conti - Maquieira, 2003: 216: «Los adverbios y las partículas de Inclusión y Restricción indican que hay otros valores posibles además del expresado por el elemento modificado y suponen una interpretación cuantificada del elemento modificado».

⁸ Véase Liddell - Scott - Jones, 1973: 857.

⁹ El hecho de que la conjunción copulativa aparece también en los textos como adverbio es constatada por otros diccionarios especializados en griego neotestamentario como Bauer - Arndt - Gingrich (1971); Thayer (1905); Louw - Nida (1989).

¹⁰ Seguimos y presentamos las conclusiones del estudio de los profesores Crespo - Conti - Maquieira, 2003: 216.

1) «*También*, cuando implica la existencia de otro elemento». τῶν νέων πρῶτον... μετὰ δὲ τοῦτο καὶ τῶν ἄλλων *primero de los jóvenes... después de eso, también de los demás*¹¹.

2) «*Incluso*, implica la existencia, normalmente en contra de lo esperable, de más elementos».

καὶ ἐν ἐμοὶ αὐτῇ ἢ ἡχῇ τούτων τῶν λόγων βομβεῖ καὶ ποιεῖ μὴ δύνασθαι τῶν ἄλλων ἀκούειν *incluso en mí retumba el propio eco de esas palabras y hace que no pueda escuchar a otros*¹².

3) «*Hasta*, implica la existencia de más elementos contra todo pronóstico». ‘ἄλλ’, Ἀχιλεῦ, δάμασον θυμὸν μέγαν: οὐδέ τί σε χρὴ νηλεὲς ἦτορ ἔχειν· στρεπτοὶ δέ τε καὶ θεοὶ αὐτοί, τῶν περ καὶ μείζων ρετὴ τιμὴ τε βίη τε *Pero, Aquiles, doma tu ánimo orgulloso; no es necesario que tú tengas así el corazón implacable, pues hasta son flexibles los mismos dioses, de quienes sin duda aún mayores son la virtud, el honor y la fuerza*¹³.

2. OBJETO DE ESTUDIO Y PRINCIPIOS METODOLÓGICOS

Este estudio del lexema adverbial καί tiene por objeto, por un lado, representar gráficamente los diferentes significados y traducciones bajo una fórmula semántica y, por otro, recoger todos los ejemplos del valor adverbial de καί en el NT. Se trata, por tanto, de un trabajo único ya que, hasta ahora, las concordancias del NT no presentan una lista concreta y exhaustiva donde consultar cuándo se identifica como conjunción copulativa o como adverbio. Asimismo, tampoco existe ningún trabajo hasta la actualidad en el que se especifique en qué versículos del NT aparece καί como un adverbio de adición o de inclusión.

Así, para presentar este estudio, se ha elaborado de forma previa el análisis de cada uno de los versículos en los que aparece el lexema καί, diferenciando entre la conjunción copulativa y el adverbio para identificar y clasificar los distintos valores de καί adverbial. Una vez diferenciados, se han estudiado todas repeticiones de καί adverbial y se han clasificado atendiendo a las diversas características semánticas indicando cuál tiene un valor aditivo y cuál inclusivo.

Para el estudio semántico del adverbio καί en el corpus neotestamentario aplicamos el método del *DGENT*, en el que distinguimos los siguientes puntos básicos para poder llevar a cabo la clasificación semántica.

¹¹ Pl. *Euthphr.* 2d.

¹² Pl., *Cri.* 54 d.

¹³ Hom. *Il.* IX, 496-498.





- En primer lugar, se extraerán todas las apariciones de *καί* presentes en el corpus neotestamentario diferenciándose entre sus usos como conjunción y adverbio. Asimismo, se estudiarán uno a uno todos los ejemplos con el fin de identificar en cuáles funcionan como adverbio y qué características semánticas presentan en su función adverbial.
- En segundo, para comprender la semántica del adverbio diferenciaremos entre especie gramatical y especie semántica¹⁴. Según el método de análisis semántico hay cinco especies semánticas: Entidad (E), Atributo (A), Hecho (H), Relación (R) y Determinación (D). La Entidad clasifica y denomina la realidad; el Atributo la describe; el Hecho enuncia la acción o estado; la Relación especifica la conexión que se establece entre las distintas especies, y la Determinación actualiza, sitúa e identifica. A determinados lexemas los clasificaremos como cuasi-Entidades (E [=H]) porque no tienen como correlato una entidad propiamente dicha, sino conceptos que nuestro proceso mental considera como tales, sin serlo¹⁵.

Así, partiendo de la base de que el adverbio es una categoría gramatical que por definición complementa al verbo, deducimos, entonces, que la figura gramatical que nos ocupa no puede corresponderse con las especies semánticas Entidad, Cuasi-Entidad, Atributo y Hecho, pues su semántica no lo permite. Afirmamos este hecho debido a que el adverbio es una figura gramatical que determina el modo en el que se ejecuta una acción o bien aquel que establece una relación entre distintos elementos. Esto supone que el adverbio se describirá semánticamente por las especies Relación y Determinación.

- En tercer lugar, se elaborará una fórmula semántica¹⁶ seguida de su desarrollo sémico, la cual estará dividida en elementos denotados¹⁷ y connotados¹⁸. Este punto representa, gráficamente, el significado del lexema a estudiar.

¹⁴ Se entiende por 'especie gramatical' cada una de las partes de la oración y por 'especie semántica', un conjunto de palabras que tienen el mismo rasgo semántico dominante. Las especies semánticas clasifican los vocablos atendiendo a la índole de su contenido conceptual; por ello, estas no coinciden en su totalidad con las gramaticales. Cf. Mateos, 1989: 11-12; Peláez, 1991: 66-68.

¹⁵ Cf. Mateos, 1989: 11-12; Peláez, 1991: 66-68.

¹⁶ Conjunto formado por la especie o especies semánticas denotadas por un lexema más las relaciones necesariamente connotadas. Representa la estructura elemental del lexema, base del núcleo significativo, cf. Peláez, 1991: 73.

¹⁷ La denotación es objetiva y comprende los rasgos necesarios y suficientes para identificar un concepto, según el uso de la comunidad lingüística. Prácticamente equivale a «significado», cf. Peláez, 1991: 73-74.

¹⁸ La connotación puede ser objetiva y subjetiva. La objetiva está constituida por las relaciones que el concepto necesariamente exige y que, aunque no directamente integradas en él, se le asocian más o menos conscientemente y se descubren por la reflexión. Pueden ser relaciones de presuposición, finalidad, agentividad, terminalidad, etc. Las connotaciones subjetivas (asociativas, emotivas, etc.), propias de individuos o grupos, no se consideran en el análisis semántico, ya que pertenecen al relato, cf. Peláez, 1991: 73-74.

- En cuarto lugar, se propondrá una traducción del lexema partiendo de la fórmula semántica y de su consiguiente desarrollo sémico. Así, el significado y la traducción responde a la fórmula y al desarrollo sémico, como paso previo a su definición.
- En quinto lugar, se distinguirá entre significado lexical y significado contextual. Entendemos por significado lexical el significado base del lexema y a partir del que derivamos los siguientes sememas o acepciones que surgen de la existencia de distintos elementos en el texto (factor contextual) que llevan a dar otro significado y traducción del lexema¹⁹.

3. ANÁLISIS SEMÁNTICO DEL LEXEMA ADVERBIAL KAI EN EL NUEVO TESTAMENTO

Una vez leídos los textos en los que el lexema adverbial *καί*²⁰ aparece²¹, se distinguen dos sememas o acepciones según la metodología que seguimos²²: cuando el adverbio denota adición (significado lexical²³) –se traduce por *también*– (semema 1), y cuando *καί* aparece en una gradación indicando superioridad o un hecho no esperable (factor contextual) –se traduce por *incluso* o *hasta*²⁴– (semema 2). En ambos

¹⁹ Cf. Peláez, 1996: 86-126.

²⁰ Dado el alto número de apariciones del término con valor adverbial, 845, en el Nuevo Testamento sólo mostraremos algunos versículos para ejemplificar los distintos significados. Asimismo, el resto de versículos pueden consultarse en la estructuración de la clasificación semántica que proponemos al final de este trabajo.

²¹ *Καί* tiene una frecuencia total en griego del NT de 9162 apariciones, de las cuales 8281 es usado como conjunción copulativa frente a 845 apariciones como adverbio. Para realizar este estudio se han examinado y distinguido todas las apariciones de *καί* con el fin presentar un análisis y una estructuración exhaustiva.

²² Seguimos la metodología aplicada para la redacción de los lemas del *Diccionario Griego-Español del Nuevo Testamento* (DGENT). No nos detendremos en la explicación de dicha metodología debido a que esta ha sido explicada en multitud de ocasiones en diferentes trabajos, a los cuales remitimos en caso de duda, como por ejemplo: Peláez y GASCO, 2017: 164-178.

²³ Hay que tener en cuenta que este estudio sólo presenta el uso de *καί* adverbial, por lo que no se incluye el valor conjuntivo entre los diversos sememas. No obstante, cuando el DGENT presente el estudio completo de *καί* sí que se identificará, en primer lugar, el valor conjuntivo y, en segundo, el valor adverbial.

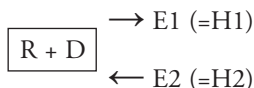
²⁴ Esta idea es también compartida por García Soler, 2017: 183: «cuando se crea implícitamente una escala en la que lo focalizado se interpreta como un valor superior, identificándose como el elemento menos esperable o que va directamente en contra de las expectativas del hablante». Por otro lado, Crespo, 2015: 224-228: «Los adverbios de foco tienen alcance variable: pueden incidir sobre un segmento inferior a un constituyente, sobre un constituyente, sobre el predicado, sobre una oración o sobre un enunciado completo... (c)uando inciden sobre oraciones o enunciados, *καί* y *οὐδέ* son conjunciones coordinantes cuando aparecen en un contexto en el que hay habitualmente en griego



sememas observamos que el adverbio presenta o introduce siempre una segunda idea ya sea al mismo nivel sintáctico que el enunciado anterior (Semema 1) ya sea en un grado superior, rompiendo esa equidad sintáctica (Semema 2).

3.1. SEMEMA I. SIGNIFICADO LEXICAL: *TAMBIÉN*.

Su fórmula semántica y su desarrollo sémico son:



Desarrollo sémico:

- R adición
- D discursividad
- E1 (=H1) noeticidad
 - significatividad
 - inteligibilidad
 - comunicabilidad
 - enunciado
- E2 (= H2) noeticidad
 - significatividad
 - inteligibilidad
 - comunicabilidad
 - enunciado

En este semema, *καί* denota la conexión de adición (=Relación) y modo discursivo (=Determinación); los brazos corresponden, respectivamente, a los dos enunciados puestos en relación y connotados.

Καί, en este primer semema, tiene una función aditiva (*también*), es decir, dentro de la oración se encarga de sumar un elemento argumentativo, un paralelismo o una comparación igualitaria al anterior. Este segundo elemento añadido posee las mismas características tanto sintácticas como semánticas, ya que el orden podría invertirse como se puede comprobar en los ejemplos que presentamos²⁵ a continuación²⁶.

conjunción coordinante y no hay otra palabra que pueda ser interpretada como tal; pero es adverbio de foco de un constituyente cuando se opone a una alternativa. Por fin, cuando no se cumple alguna de las condiciones contextuales previas, *καί* y *οὐδέ* son adverbios focalizadores de todo el enunciado». Y, por último: «*καί*... en ocasiones, lo sitúa en el extremo más bajo ("incluso"²⁵) de una escala en la que ordena los componentes del conjunto pragmático que convoca atendiendo a las expectativas de realización de los implicados en el acto comunicativo».

²⁵ Sólo mostramos algunos ejemplos dado el alto número de frecuencias de *καί* en el NT, el resto se muestra en la clasificación semántica que aportamos al final.

²⁶ Las siguientes agrupaciones se presentan atendiendo a la repetición de estructuras en las que aparece *καί* en este I semema.



1. Con un verbo

Sant 2,11: ὁ γὰρ εἰπὼν· μὴ μοιχεύσης, εἶπεν καὶ· μὴ φονεύσης *Un ejemplo: el mismo que dijo «no cometas adulterio» dijo también «no mates».*

2. Con un artículo + participio

Ef 4,10: ὁ καταβὰς αὐτός ἐστιν καὶ ὁ ἀναβὰς ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν, ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα *El que bajó es aquel que también subió por encima de los cielos para llenar el universo.*

3. Cuando va entre artículo y participio

Mt 10,4: Σίμων ὁ Καναναῖος καὶ Ἰούδας ὁ Ἰσκαριώτης ὁ καὶ παραδοὺς αὐτόν *Simón el fanático y Judas Iscariote, el mismo que también lo entregó.*

4. Con sintagma nominal

Hch 28,9a: τούτου δὲ γενομένου καὶ οἱ λοιποὶ οἱ ἐν τῇ νήσῳ ἔχοντες ἀσθενείας προσήρχοντο καὶ ἐθεραπεύοντο *al ocurrir aquello, también los demás enfermos de la isla fueron acudiendo y se curaban.*

5. Cuando enfatiza un pronombre²⁷

2Cor 1,11: συνυπουργοῦντων καὶ ὑμῶν ὑπὲρ ἡμῶν τῇ δεήσει, ἵνα ἐκ πολλῶν προσώπων τὸ εἰς ἡμᾶς χάρισμα διὰ πολλῶν εὐχαριστηθῇ ὑπὲρ ἡμῶν *cooperad vosotros también pidiendo por mí; así, viniendo de muchos el favor que Dios me haga, muchos le darán gracias por causa mía.*

6. Cuando enfatiza un sintagma preposicional

1Cor 15,21: ἐπειδὴ γὰρ δι' ἀνθρώπου θάνατος, καὶ δι' ἀνθρώπου ἀνάστασις νεκρῶν *pues si por un hombre vino la muerte, también por un hombre (vino) la resurrección de los muertos.*

7. Cuando enfatiza un adverbio

Rom 15,7: Διὸ προσλαμβάνεσθε ἀλλήλους, καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς προσέλαβετο ὑμᾶς εἰς δόξαν τοῦ θεοῦ *Por consiguiente, acogeos mutuamente como también el Mesías os acogió para honra de Dios.*

8. Cuando va en una comparación de igualdad

Lc 5,33: Οἱ δὲ εἶπαν πρὸς αὐτόν· οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου νηστεύουσιν πυκνὰ καὶ δεήσεις ποιοῦνται ὁμοίως καὶ οἱ τῶν Φαρισαίων, οἱ δὲ σοὶ ἐσθίουσιν καὶ πίνουσιν *Ellos le dijeron: -Los discípulos de Juan ayunan a menudo y tienen sus rezos, de igual modo también los fariseos discípulos; los tuyos, en cambio, a comer y a beber.*

²⁷ Moulton, 1963: 335: «This appears with pronouns frequently». En la clasificación que mostramos al final, aparecen todas las posibles combinaciones en las que καὶ aparece con distintos pronombres.



9. Cuando va con una expresión de causa²⁸

Lc 11,49: διὰ τοῦτο καί ἡ σοφία τοῦ θεοῦ εἶπεν· ἀποστελῶ εἰς αὐτοὺς προφήτας καὶ ἀποστόλους, καὶ ἐξ αὐτῶν ἀποκτενοῦσιν καὶ διώξουσιν *Por esto también dijo la sabiduría de Dios: Les enviaré profetas y apóstoles; a unos los matarán, a otros los perseguirán.*

10. Cuando aparece tras relativos²⁹

Mt 27,57: Ὀψίας δὲ γενομένης ἦλθεν ἄνθρωπος πλούσιος ἀπὸ Ἀριμαθαίας, τοῦνομα Ἰωσήφ, ὃς καί αὐτὸς ἐμαθητεύθη τῷ Ἰησοῦ *Caída la tarde llegó un hombre rico de Arimatea, de nombre José, que también había sido discípulo de Jesús.*

11. Cuando va tras una preposición (uso pleonástico)

Col 2,12: συνταφέντες αὐτῷ ἐν τῷ βαπτισμῷ, ἐν ᾧ καί συνηγέρθητε διὰ τῆς πίστεως τῆς ἐνεργείας τοῦ θεοῦ τοῦ ἐγείραντος αὐτὸν ἐκ νεκρῶν *sepultados con él en el bautismo, en el que también resucitasteis con [él] por vuestra fe en el poder de Dios que lo resucitó de entre [los] muertos.*

12. Cuando va con conjunciones

Mt 15,27: ναὶ κύριε, καὶ γὰρ τὰ κυνάρια ἐσθίει ἀπὸ τῶν ψυχίων τῶν πιπτόντων ἀπὸ τῆς τραπέζης τῶν κυρίων αὐτῶν *Sí, Señor, pues también los perros se comen las migajas que caen de la mesa de sus amos.*

13. Con otras partículas

Lc 12,41: κύριε, πρὸς ἡμᾶς τὴν παραβολὴν ταύτην λέγεις ἢ καί πρὸς πάντας; *Señor, ¿la dices [sólo] para nosotros, o también para todos?*

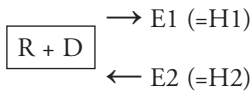
3.2. SEMEMA II. INCLUSO O HASTA

En este semema, καί denota la conexión de inclusión (=Relación) y el modo inclusión (=Determinación) denotados; los brazos corresponden, respectivamente, a los dos enunciados (E1 [=H1], E2 [=H2]) puestos en relación y connotados.

²⁸ Zerwick, 1997: 187: «"también" se suele emplear, a veces como una especie de fórmula fija, cuando se introduce alguna consecuencia después de διὰ, διὰ τοῦτο; v.g. διὰ τοῦτο καί ἡ σοφία τοῦ θεοῦ εἶπεν (Lc 11,49). Esta fórmula διὰ τοῦτο καί parece ser tan fija que con ella el καί se separa incluso del concepto al que pertenece y se une aparentemente a otro; v.g. διὰ τοῦτο καί ἡμεῖς εὐχαριστοῦμεν (1Tes 2,13) διὰ τοῦτο καὶ γὰρ... ἔπεμψα (Lc 3,5), donde καί no pertenece a los pronombres, sino a los verbos».

²⁹ Zerwick, 1997: 187-188: «Aquí podemos mencionar los casos, muy frecuentes, en los que καί sigue inmediatamente a un pronombre relativo, de modo que a veces no se ve bien su valor y motivo. Esto sucede principalmente cuando la proposición relativa no es subordinada, sino independiente. Al menos en dos lugares, no carecería de importancia para la exégesis saber si el καί debe traducirse por "también" o se puede omitir como mero pleonasma».

Su fórmula semántica y su desarrollo sémico son:



Desarrollo sémico:

R inclusión

D discursividad
énfasis

E1 (=H1) noeticidad
significatividad
inteligibilidad
comunicabilidad
enunciado

E2 (= H2) noeticidad
significatividad
inteligibilidad
comunicabilidad
enunciado

El segundo semema de *καί* (*incluso o hasta*) muestra un grado superior en una argumentación o una comparación. Este hecho se puede apreciar en los siguientes ejemplos donde *καί* aparece como adverbio de inclusión presentando una segunda idea en un nivel sintáctico superior a la construcción anterior, este segundo argumento no puede ser intercambiable a diferencia del significado lexical.

En este semema de *καί* como adverbio inclusivo, distinguiamos los siguientes versículos³⁰:

1. Presentando una argumentación superior o extrema

Mt 8,27a: οἱ δὲ ἄνθρωποι ἐθαύμασαν λέγοντες· ποταπὸς ἐστὶν οὗτος ὅτι καὶ οἱ ἄνεμοι καὶ ἡ θάλασσα αὐτῷ ὑπακούουσιν; *Aquellos hombres se preguntaban admirados: -¿Quién es éste, que hasta el viento y el mar le obedecen?*

Mt 10,30: ὑμῶν δὲ καὶ αἱ τρίχες τῆς κεφαλῆς πᾶσαι ἠριθμημένοι εἰσὶν. *Pues, de vosotros, hasta los pelos de la cabeza están contados.*

Mt 24,24: ἐγερθήσονται γὰρ ψευδόχριστοι καὶ ψευδοπροφήται καὶ δώσουσιν σημεῖα μεγάλα καὶ τέρατα ὥστε πλανῆσαι, εἰ δυνατόν, καὶ τοὺς ἐκλεκτοὺς. *porque surgirán mesías falsos y profetas falsos y ofrecerán señales y prodigios que engañarán, si fuera posible, incluso a los elegidos.*

³⁰ El resto de los versículos incluidos en este semema aparecen en la clasificación que mostramos al final de este trabajo.



2. En una estructura comparativa de superioridad

Heb 8,6: νυν[ι] δὲ διαφορωτέρας τέτυχεν λειτουργίας, ὅσω καὶ κρείττονός ἐστιν διαθήκης μεσίτης, ἥτις ἐπὶ κρείττοσιν ἐπαγγελίαις νενομοθέτηται *De hecho a él le ha tocado una liturgia muy diferente, pues él es mediador de una alianza incluso más valiosa, legalmente establecida en base a promesas de más valor.*

4. CONCLUSIONES

Finalmente, tras haber realizado un análisis exhaustivo de todos los pasajes neotestamentarios en los que aparece καί utilizando la metodología empleada en el *DGENT* concluimos que el adverbio presenta las siguientes características.

Semema I (significado lexical): *también*

En esta primera acepción se observa que καί establece una relación semántica de igualdad con un enunciado previo. El adverbio es usado para introducir un refuerzo oracional que se encuentra al mismo nivel sintáctico que la oración anterior.

Observamos, asimismo, que en los textos del NT καί tiene la capacidad de presentar un argumento reforzador como en Ef 4,10³¹, una idea paralela como en Sant 2,11³², o para establecer una comparación de igualdad como en Rom 15,7.

Presentamos a continuación todos los pasajes del Semema I en los que aparece καί en función adverbial con el significado “también”³³:

A. Cuando enfatiza un verbo: Lc 3,14; Hch 19,27b; 1Cor 15,29; 2Cor 2,9; 9,6ac; 11,12a; 13,9; Rom 4,21b; 8,29; Ef 2,5; Sant 2,11; 1Tes 4,8; 2Tim 1,12; 2Pe 2,12.

1. Cuando enfatiza un participio

a. Cuando καί aparece ante artículo + participio: Hch 19,13; Ef 4,10; 2Pe 2,1c; 1Jn 5,1b.

b. Cuando καί aparece entre artículo + participio: Mt 10,4; Lc 20,12; 1Cor 16,4; 2Cor 1,22; Col 1,8; 1Tes 2,15; 1Pe 5,1.

2. Cuando va en una estructura de genitivo absoluto: Hch 5,2.

B. Cuando va con un sintagma nominal

1. καί + artículo + nombre: Mt 5,39; 8,27; 27,44; Mc 7,28; Mc 12,22b; Lc 11,40; 12,8; 20,32; 20,37a; 22,39; 23,11; 23,36; Jn 5,19; 9,15; 15,23; Hch 11,26b; 12,3; 15,37; 17,23b; 17,28d; 19,21; 21,28; 23,30; 23,35; 25,27; Rom 1,27; 3,29ab; 1Cor 10,13; 11,19a; 15,14; 15,18; 2Cor 8,6b; Gál 2,1; Heb 7,26; 10,15; Sant 2,19; 3,4; 1Jn 2,23; 3,2; 3,4a; 4,21; 1Pe 4,6; Ap 6,11a; 11,8.

³¹ Véase la séptima página de este estudio.

³² Véase la séptima página de este estudio.

³³ Preferimos mantener la acentuación que aparece en el texto.

2. Artículo + καί + nombre: Hch 13,9.
3. καί + Artículo + pronombre: Lc 6,29ac.
4. καί + adjetivo + artículo + nombre / artículo + adjetivo + nombre: Lc 6,33b; Hch 8,13a; 11,12; 22,5d; 28,9a; Tit 1,10; Rom 8,11b; Heb 7,12; Sant 3,2; 3,3; 2Jn 1.

C. Cuando va con un pronombre

1. καί + indefinido: Hch 19,31; Rom 5,7; Heb 8,3; Flp 1,15; 1Tim 5,24.
2. καί + interrogativo: Lc 12,57.
3. καί + pronombre personal
 - a. En primera persona sg. / pl.
 - α. κἀγὼ: Mt 2,8; 10,32; 21,24ab; Rom 3,7; 1Cor 7,40; 16,10; 2Cor 2,10; 11,16; 11,18; 11,21; 11,22abc; Gál 4,12; Flp 2,19; 2,28; Ap 2,6; 3,10.
 - β. κἀμοὶ: Lc 1,3; Hch 8,19; 1Cor 15,8; Gál 2,8.
 - γ. καὶ ἡμεῖς: Jn 9,40; 21,3; Hch 14,15; 2Cor 4,13a; 1Tes 3,6; 3,12; Heb 12,1; Tit 3,3; 1Jn 4,11; 3Jn 12.
 - δ. καὶ ἡμᾶς: Lc 11,45.
 - b. En segunda persona sg. / pl.
 - α. καὶ σὺ: Mt 26,69; 26,73a; Mc 14,67b; Lc 22,58; Jn 7,52; 18,17; 18,25; Rom 11,22; Gál 6,1.
 - β. καὶ σὲ: Mt 18,33; Flp 4,3a.
 - γ. καὶ ὑμεῖς: Mt 15,16; 19,28; 20,4; 20,7; Jn 7,47; 9,27; 13,14; 14,3d; Rom 1,6; Ef 6,21a; Flp 2,18; Col 3,8; Sant 5,8; 1Pe 4,1; 1Jn 1,3c.
 - δ. καὶ ὑμῶν: 2Cor 1,11.
 - ε. καὶ ὑμῖν: Lc 11,46; Rom 1,15; 1Jn 1,3b; 1Jn 1,3a.
 - c. En tercera persona del sg. / pl.
 - α. καὶ αὐτός: Mt 21,27; Hch 21,24; 24,16; 25,22; Heb 2,14; Rom 15,14a,b; 4,10; Heb 5,2; 1Jn 2,6; Ap 14,10; 14,17; 17,11.
 - β. καὶ αὐτὸν: Lc 23,7.
 - γ. καὶ αὐτό: 2Pe 1,5.
 - δ. καὶ αὐτή: Lc 1,36; Heb 11,11.
 - ε. καὶ αὐτοὶ: Hch 27,36; Rom 8,23b; 1Pe 1,15.
 - ζ. καὶ αὐτοῖς: Rom 4,11b.
4. καί + pronombre demostrativo
 - a. En sg. / pl.
 - α. καὶ οὗτος: Lc 22,56; 22,59a.
 - β. καὶ ταῦτα: Mc 8,7c.
 - γ. καὶ τοῦτο: Lc 13,8; Flp 3,15.
 - δ. τούτους καὶ: Rom 8,30; 2Tim 3,5.
- οἷος... τοιοῦτοι καὶ: 1Cor 15,48; 2Cor 10,11.
 - ε. κἀκεῖνοι: Jn 17,24.

D. Cuando va con sintagma preposicional: Lc 16,10ac; Jn 14,1; Hch 9,32; 11,20; Rom 8,32; 1Cor 15,21; Flp 3,4; 1Tes 5,25; Heb 11,20; Ap 2,13c.



- E. Cuando va con adverbios: Rom 2,12; Ap 21,16.
1. καί + adverbio que indica adición: 1Tim 5,13; Flm 22.
 2. καί + adverbios que indican tiempo
 - a. ἅμα καί: Hch 24,26; Col 4,3.
 - b. καὶ νῦν: Flp 3,18; 1Jn 2,18; Flm 9; 11.
 - c. νυνὶ δὲ καί: 2Cor 8,11a.
 - d. ἔτι δὲ καί: Hch 2,26.
 - e. ἤδη δὲ καί: Lc 3,9a.
 - f. τότε...καί: Mt 13,26; 25,41; 25,44; Jn 7,10; 20,8; 1Cor 15,28; Col 3,4.
 - g. καὶ πάλιν: Hch 17,32.
 3. καί + adverbios que indican lugar
 - a. ἐκεῖ καί: Mt 6,21; Lc 12,34; 17,37; Jn 12,26; Hch 17,13b.
 - b. ὧδε καί: Lc 4,23.
 4. καί + adverbios que indican comparación
 - a. μᾶλλον καί: Ef 5,11.
 - b. ὁμοίως καί: Mt 22,26; 26,35b; 27,41; Mc 15,31; Lc 5,33; Lc 22,36; Jn 6,11.
 - c. οὕτως καί: Mt 7,12; 17,12; 18,35; 23,28; 24,33; 24,39; Mc 7,18; 13,29; Lc 9,15; 17,10; 21,31; Jn 5,21; Rom 6,11; 11,31a; 1Cor 2,11; 9,14; 14,9; 14,12; 15,42; 15,45; Gál 4,3; Ef 5,28; Heb 5,5; 9,28; 1Pe 3,5; Sant 1,11; 2,17; 3,5; Ap 2,15.
 - α. ὃν τρόπον ...οὕτως καί: 2Tim 3,8.
 - β. ὡς ...οὕτως καί: Rom 5,15; 5,18; 2Cor 1,7; 7,14; Ef 5,24; Hch 23,11.
 - γ. οὕτως οὖν καί: Rom 11,5.
 - d. ὡσαύτως καί: Mc 14,31; Rom 8,26; 1Cor 11,25; 1Tim 2,9; 5,25.
 5. Con adverbios que establecen correlación
 - a. καθὼς καί: Lc 6,36; 11,1; 24,24; Jn 13,15; 13,33; Hch 15,8; Rom 1,13b; 15,7; 1Cor 13,12; 14,34; 15,49; 2Cor 1,14a; 11,12b; Ef 4,4; 4,17; 4,32; 5,2; 5,25; 5,29; Col 1,6a,b; 3,13a; 1Tes 2,14b; 3,4b; 4,1; 4,13; 5,11; 2Tes 3,1; Heb 5,6; 2Pe 1,14; 3,15.
 - α. καθὼς καὶ γὰρ: 1Cor 10,33.
 - β. καθὼς... καὶ γὰρ: Jn 15,9; 17,18; 20,21.
 - b. καθὼς...οὕτως καί: Lc 11,30; 17,26; 2Cor 1,5; 8,6a; 10,7; Heb 5,3.
 - c. ὡς καί: Mt 6,12; Hch 13,33; 17,28c; 22,5a; 25,10; Rom 9,25; 1Cor 7,7; 9,5; Ef 2,3b; 5,23; 2Tim 3,9; Heb 3,2; 13,3; 1Pe 3,7; 2Pe 2,1b; 3,16a,b; Ap 2,28; 3,21; 6,11e; 18,6.
 - α. ὡς... καί: Mt 6,10; Hch 7,51; 10,47; 11,17; Flp 1,20; Heb 1,12.
 - d. καθάπερ καί: Rom 4,6; 2Cor 1,14b; 1Tes 4,5.
 - α. Καθάπερ... οὕτως καί: 1Cor 12,12; 2Cor 8,11b.
 - e. ὡσπερ καί: Hch 3,17; 11,15.
 - α. ὡσπερ... οὕτως καί: Jn 5,26; Rom 5,19; 5,21; 6,4; 1Cor 11,12; 15,22; 16,1; Gál 4,29; Sant 2,26.
 - β. καθὼσπερ καί: Heb 5,4.
 - f. ὁμοίως δὲ καί: Lc 10,32; 20,31; 1Cor 7,3; 7,4; Sant 2,25; Jds 8.



F. Cuando aparece en estructura comparativa (adjetivo comparativo + sustantivo): Heb 7,[21]-22.

G. Cuando va con expresiones de causa

1. διὸ καί: Lc 1,35; Hch 10,29; Rom 15,22; 2Cor 1,20; 4,13b; 5,9; Flp 2,9; Heb 11,12; 13,12.
2. διὰ τοῦτο καί: Mt 24,44; Lc 11,49; Jn 12,18; Col 1,9; 1Tes 2,13.
 - a. διὰ τοῦτο... καί: Rom 13,6.
 - b. διὰ τοῦτο κἀγάω: Ef 1,15; 1Tes 3,5.
3. διότι καί: Hch 13,35.
4. καθότι καί: Lc 19,9.
5. ὅθεν καί: Heb 7,25.

H. Cuando va con relativos

1. ὃς καί: Mt 27,57; Mc 15,43; Jn 21,20; Hch 24,6a; Rom 8,34a,b; 1Cor 1,8; 2Cor 3,6; 1Tes 2,13b; 5,24.
2. καὶ ὃς: Mc 4,25; 14,9.
3. οὗς καί: Mc 3,14; Lc 6,13; Hch 19,25; Rom 9,24a; Heb 6,7.
4. αἷς καί: Mc 15,40b.
5. ὃν καί: Lc 6,14; Hch 10,39; 12,4; 24,6b; 26,26; 2Tim 4,15.
6. ὃ καί: Jn 8,25; Hch 11,30; 26,10; 1Cor 11,23; 15,1; 15,3; Gál 2,10; Flp 2,5; 1Pe 3,21.
7. ἧ καί: Lc 10,39.
8. οἷς καί: Hch 1,3.
9. οἷ καί: Lc 10,30; Hch 1,11; 28,10; Rom 16,7.
10. ἧν καί: Hch 7,45.
11. ᾧ καί: Hch 13,22; 27,23; Heb 7,2; 7,4.
12. ᾧν καί: 2Cor 1,6.
13. ᾧ καί: 1Cor 2,13; Flp 4,9.

I. Cuando va tras preposición (uso pleonástico)

1. ἐν οἷς καί: Ef 2,3a; Col 3,7.
2. ἐν οἷς καί: Ef 1,11; 1,13; 2,22; Col 2,11; 2,12; 1Pe 3,19.
3. ἐφ' ᾧ καί: Flp 3,12b; 4,10.
4. δι' οὗ καί: Rom 5,2; 1Cor 15,2; Heb 1,2; Col 4,3.
5. ἄχρι καί: 2Cor 10,13.
6. μετὰ καί: Hch 15,35c; Flp 4,3b.
7. εἰς ὃ καί: Col 1,29; 3,15; 2Tes 1,11; 2,14.
8. παρ' ᾧν καί: Hch 22,5b.
9. ἐξ οὗ καί: Flp 3,20.
10. ὑπὲρ ἧς καί: 2Tes 1,5.

J. Cuando va con conjunciones

1. πλὴν καί: Ef 5,33.
2. καὶ γάρ: Mt 8,9; 15,27; 26,73b; Mc 10,45a; 14,70b; Lc 1,66b; 6,32b; 6,33a; 7,8a; 11,4b; 22,37b; 22,59c; Jn 4,45; Hch 19,40a; Rom 15,3; 16,2; 1Cor 5,7;





- 8,5; 11,9; 12,13a; 12,14; 14,8; 2Cor 2,10b; 3,10; 5,2; 5,4; 7,5; 10,14; 13,4a,b; Flp 2,27; 1Tes 3,4; 4,10; 2Tes 3,10; Heb 4,2; 5,12; 10,34; 12,29; 13,22.
3. ὅτι καί: Mc 4,41c; 9,13a; Lc 4,43; 8,25; Jn 6,36; 14,19; Hch 10,45; 11,1; 17,6; 17,13a; Rom 6,8; 8,21; Ef 4,9; Flp 2,24; 4,16; 2Cor 1,10; Col 4,1; 1Tes 2,14a; 2Tim 1,5; Flm 19; 21; Heb 11,19a; 12,17; 1Pe 2,21; 3,18; 1Jn 2,29.
4. καὶ... ἴνα: Lc 6,34; 18,15; Jn 11,16.
5. ἴνα... καί: Mt 23,26; Mc 1,38; Mc 11,25; Lc 16,28; Jn 7,3; Jn 11,37; Jn 11,52; Jn 12,9; Jn 12,10; Jn 13,34; Jn 17,19; Jn 17,21; Jn 19,35; Rom 1,13a; Rom 8,17b; Rom 11,31b; 1Cor 4,8; 1Cor 7,29; 1Cor 11,19b; 1Cor 14,19; 1Cor 16,16; 2Cor 4,10; 2Cor 4,11; 2Cor 8,7c; 2Cor 8,14; Col 4,16a,b; 1Tim 5,20; 2Tim 2,10; 1Pe 3,1; 4,13; 1Jn 1,3b.
6. ὥστε καί: Mc 2,28; Hch 5,15; 19,12; Rom 7,4; Gál 2,13; 1Pe 4,19.
7. εἰ καί: Mc 14,29; Lc 11,8; 11,18; 18,4; 19,42; Jn 8,19; 13,32; 15,20a,b; Rom 8,17a; 11,16a,c; 15,27; 1Cor 4,7; 7,21; 11,6; 15,44; 2Cor 4,3; 4,16; 5,16; 7,8a,b,c; 7,12; 11,6; 11,15; 12,11; Gál 2,17; 4,7; Flp 2,17; 3,12a; 2Tim 2,11; 2,12; Heb 6,9; Col 2,5; 1Pe 3,14.
8. ἐὰν καί: Mt 18,17; Mc 8,38b; Lc 14,34; 1Cor 7,11; 7,28; Gál 6,7; 1Jn 2,24; 2Tim 2,5; Ap 3,20c.
9. ἀλλὰ καί: Lc 12,7; 16,21, 24,22; Jn 11,22; Rom 4,24; 6,5; 16,4; 2Cor 11,1; Gál 1,8; Flp 1,18; 2,4; 3,8.
- a. οὐ μόνον ... ἀλλὰ καί: Jn 5,18; 17,20; Hch 19,27; 21,13; 26,29; 27,10; Rom 1,32; 4,12; 4,16; 5,3; 5,11; 8,23a; 9,10; 9,24b; 13,5; 2Cor 7,7; 2Cor 8,10; 8,19; 8,21; 9,12; Ef 1,21; Flp 1,29; 2,27b; 1Tes 1,5; 1Tes 2,8; 1Tim 5,13b; 2Tim 2,20; 4,8; Heb 12,26; 1Pe 2,18;
- b. μὴ μόνον ... ἀλλὰ καί: Jn 13,9.
10. ἐπὶ... καί: Lc 11,34b.
11. ὅταν καί: Lc 11,34a; Ap 10,7.

K. Cuando va con partículas

1. ἢ καί: Lc 11,12; 12,41; 18,11; Rom 4,9; 14,10; 1Cor 9,8; 16,6; 2Cor 1,13; 1Tes 2,19.
2. ὅμως καί: Jn 12,42.
3. δέ καί: Mt 25,22; 25,24; Mc 15,40a; Lc 2,4; 3,12a; 4,41a; 5,36; 6,39; 9,61; 12,54; 14,12; 16,1; 16,22; 18,9; 19,19; 21,16; 22,24; 23,32; 23,35; 23,38; Jn 2,2a; 3,23; 18,2; 18,5; 18,18; 19,19; 19,39; 21,25; Hch 5,16; 9,24; 11,7; 13,5; 21,16; 22,28; 24,9; 1Cor 1,16; 14,15; 15,15; 2Cor 5,11; 6,1; Flp 4,15; 1Tim 3,7; Tit 3,14; Sant 2,2; 2Pe 1,15; 2,1a; Jds 14.
- a. καὶ... δέ: Lc 2,35; Jn 8,17; 15,27; 1Tim 3,10; 2Tim 3,12.
4. οὖν καί: Jn 20,6a; 20,30.

Semema II: *incluso*

En lo referente al semema II, observamos que καί pierde la característica semántica de adición para mostrar una idea de relación inclusiva. Este hecho supone que el adverbio no introduce un nuevo hilo argumentativo para reforzar una idea, sino que dentro del argumento expuesto establece una jerarquía en la que καί sirve

como marca introductoria enfática para mostrar un hecho. Coincidimos, entonces, con la idea de Denniston, quien exponía que este adverbio tiene una función intensificadora en el texto, pues, al igual que expone Crespo, marca el grado máximo en una escala.

Asimismo, se observa que la relación sintáctica entre las oraciones no es igualitaria, como ocurría en el semema I, ya que en este segundo semema presenta una gradación. De tal modo, καί inclusivo es usado en el NT para mostrar el grado más elevado en una argumentación. Este hecho se puede observar en Heb 8,6, donde καί introduce una argumentación mediante una estructura comparativa de superioridad o marcando un hecho puntual como en Mt 10,30. Así, mostramos a continuación aquellos versículos en los que se presenta de forma adverbial traducéndose por “incluso” o “hasta”:

Presentando una argumentación superior o extrema

A. Mt 8,27a; 10,30; 24,24; Mc 1,27; 5,28; Lc 7,49; 10,11; 10,17; 19,26; 24,21; 24,23; Jn 8,16; Hch 5,39; 26,11b; 27,9; Rom 5,14; 1Cor 2,10; 2Cor 1,8; 5,3; Gál 3,4; 5,12; Ef 5,12; Heb 7,22; Jds 23.

B. En una estructura comparativa de superioridad
Heb 8,6.

Para concluir, destacamos la idea de que καί no sólo tiene la capacidad de acompañar al verbo, adjetivo o adverbio sino que puede realzar una oración, cualquier categoría gramatical o parte del sintagma, como, por ejemplo, el nominal en Mt 5,39 sirviendo esta clasificación para observar que καί se presenta como un adverbio laxo en cuanto a la relación que establece con las distintas partes de la oración.

RECIBIDO: julio 2019; ACEPTADO: septiembre 2019.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BALZ, H. - SCHNEIDER, G. (2005): *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, Salamanca.
- BAUER, W. - ARNDT, W. - GINGRICH, F. W. (1971): *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago.
- BEEKES, R. (2009): *Etymological Dictionary of Greek*, Leiden-Boston.
- CHANTRAINE, P. (1977): *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots vols. 1-4*, Paris.
- CRESPO, E. - CONTI, L. - MAQUIEIRA, H. (2003): *Sintaxis del griego clásico*, Madrid.
- CRESPO, E. (2015): “Adverbios de foco en griego clásico”, en J. VELA TEJADA - J. F. FRAILE VICENTE - C. SÁNCHEZ MAÑAS (eds.), *Studia Classica Caesaraugustana: vigencia y presencia del mundo clásico hoy: XXV años de Estudios Clásicos en la Universidad de Zaragoza*, Zaragoza, pp. 207-233.
- DENNISTON, J. D. (1954): *The greek particles*, Oxford.
- GARCÍA SOLER, J. M. (2017): “Usos de καί y ἔτι como adverbios de foco aditivos en Libanio”, en P. POCETTI - F. LOGOZZO (eds.), *Ancient Greek Linguistics: New Approaches, Insights, Perspectives*, Berlin, pp. 181-192.



- JIMÉNEZ DELGADO, J. M. (2017): “Ancient Greek καί: marginal adverbial uses”, en P. POCETTI - F. LOGOZZO (eds.), *Ancient Greek Linguistics: New Approaches, Insights, Perspectives*, Berlin, pp. 171-180.
- LIDDELL, H. G. - SCOTT, R. - JONES, H. S. (1973): *A Greek-English Lexicon*, Oxford.
- LOUW, J. P. - NIDA, E. A. - SMITH, R. B. - MUNSON, K. A. (1989): *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains*, New York.
- MATEOS, J. (1989): *Método de análisis semántico aplicado al griego del Nuevo Testamento*, Córdoba.
- MOULTON, J. H. (1963): *A Grammar of New Testament Greek, vol. III, Syntax*, Edinburgh.
- PELÁEZ, J. (1991): *Metodología del Diccionario Griego-Español del Nuevo Testamento*, Córdoba.
- PELÁEZ, J. y GASCO (2017): «Steps for the Definition of the Lexemes in the Greek-Spanish New Testament Dictionary», en A. H. BARTELT - J. KLOHA - P. R. RAABE (eds.), *The Press of the Text. Biblical Studies in Honor of James W. Voelz*, Oregon, pp. 164-178.
- THAYER, J. H. (1905): *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, Edinburgh.
- ZERWICK, M. (1997): *El griego del Nuevo Testamento*, Estella.



IMPRESOS EN LATÍN RELACIONADOS CON LA BIBLIA DE EL MUSEO CANARIO (SIGLOS XVI-XVIII): ESTUDIO Y CATÁLOGO

Francisco Salas Salgado
Universidad de La Laguna
frasalas@ull.es

RESUMEN

Este trabajo tiene como objetivo principal el catálogo de las biblias o libros relacionados con ella impresos entre el siglo XVI y XVIII, y que se encuentran en la biblioteca de El Museo Canario. Este catálogo va precedido de un estudio preliminar que pretende contextualizar dichas obras, aportando datos sobre la recepción de la biblia en Canarias en esos momentos, los poseedores y las características de los libros que se conservan.

PALABRAS CLAVE: Humanismo, Biblia, Catálogo, El Museo Canario.

BIBLE-RELATED PRINTINGS IN LATIN AT THE MUSEO CANARIO:
STUDY AND CATALOGUE

ABSTRACT

The main objective of this work is the catalogue of the Bibles or other books related to it printed between the 16th and 18th Centuries, that are in the library of the Canarian Museum. This Catalogue is preceded by a preliminary study that aims to contextualize these works, providing data on the reception of the bible in the Canary Islands at that time, the holders of them and the characteristics of the books that are preserved.

KEY WORDS: Humanism, Bible, Catalogue, the Canarian Museum.

1. PREÁMBULO

Cada vez son más frecuentes los trabajos que tratan de la pervivencia que un autor o una obra determinados han tenido a lo largo de la historia. Uno de los medios que propicia el conocimiento de esta difusión, de la fortuna y dilación en el tiempo, tiene que ver con la cultura escrita, la cultura del libro, ya que manuscritos e impresos son los que, por el número de copias, ediciones o reimpressiones que se hicieron de los mismos, permiten conocer la aceptación en el público lector y los gustos sobre materias diversas.

Este trabajo trata de los segundos, de los libros impresos, libros que son representativos de una cultura determinada, de saberes y creencias, que nos facilitan

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.fortunat.2019.30.10>

FORTVNATAE, N° 30; 2019, pp. 159-223; ISSN: 1131-6810 / e-2530-8343

además conocer a sus poseedores o, en su defecto, a quienes los leían, a la mentalidad de estos, a su formación y al grupo social al que pertenecen, y que también nos podrían ayudar a conocer la utilidad que esos libros debían tener.

Esto que pasa con todos los textos, especialmente con los considerados por la tradición como clásicos, los griegos y latinos, se torna relevante con uno de los que más repercusión ha tenido a lo largo de la historia, la Biblia.

Atendiendo a esto y para esta ocasión¹, me ha parecido conveniente tratar de la pervivencia –en el sentido antes expuesto– de esta obra en un marco local, reducido si se quiere, pero que a pesar de ello participa de los mismos intereses en materia libresca que otros lugares².

Si resulta atrayente conocer el devenir que tuvo la «Palabra Divina» convertida en texto escrito en cualquier momento y lugar creo que se torna especialmente productivo en una sociedad como la que se conformó en las Islas Canarias tras la conquista por «su composición mixta, fruto de la conjunción de elementos aborígenes y foráneos» (Aznar Vallejo, 1992: 275), donde la presencia del libro, la lectura y el cultivo de las letras iban a estar ligados, como es lógico pensar, a los nuevos pobladores venidos de fuera penetrados de la ideología religiosa dominante en la España de entonces y también al desarrollo y propagación que hicieron de esas creencias las diversas órdenes religiosas que paulatinamente se fueron estableciendo en suelo insular (Viera y Clavijo, 1982: II, 707-839).

Para esta labor, que me atrevo a considerar necesaria y previa a cualquier estudio posterior que se quiera realizar, es claro que se necesita llevar a cabo la revisión y descripción de los libros que albergan las diferentes bibliotecas existentes en las Islas o, en su caso, de cualquier documentación escrita relacionada con esta materia.

Algunos estudios se han realizado al respecto, tanto sobre aspectos y disciplinas particulares y diversas (Lobo Cabrera, 1982; González Antón-Martínez de Carvajal, 1992; Luxán Meléndez-Hernández Socorro, 2005; Salas Salgado, 2007; Schlueter Caballero, 2017). Asimismo, hay algún trabajo concreto sobre el tema que aquí se trata, en este caso relacionado con las biblias que se encuentran el *Fondo Antiguo* de la Universidad de La Laguna (Martínez, 1964)³, uno de los más importantes del Archipiélago.

Existen igualmente otros fondos en Canarias que tienen un enorme valor por la documentación que albergan. Entre estos se encuentra la Biblioteca de El Museo

¹ Este trabajo ha sido realizado dentro del Proyecto de Investigación del Plan Nacional de I+D PGC2018-094604-B-C31 (MCIU/AEI/FEDER, UE). Lo dedico al Dr. D. Juan Barreto Betancor, querido, apreciado y admirado compañero, pero sobre todo grandísimo amigo, a quien se homenajea en este número de la revista *Fortunatae*, de la que fue director. Aprovecho también para agradecer los comentarios, sugerencias y correcciones realizadas por los revisores de este artículo.

² Cf. Sánchez Mairena (2013).

³ Este trabajo fue reseñado por J. Álvarez Delgado (1963-1964: 86-87), quien refiere que dicho Catálogo se hizo con objeto de la Fiesta del Libro en el año 1964.

Canario, institución cultural que se halla en Las Palmas de Gran Canaria. Fundada en 1879 por un grupo de intelectuales encabezados por Gregorio Chil y Naranjo tiene como misión principal promover el desarrollo científico y cultural de dicha ciudad (Hernández Socorro, 1988-1991; Betancor Pérez, 2012).

Esta biblioteca está estructurada en cuatro secciones. Una de ellas, la que he consultado, es la sección denominada «Biblioteca General», integrada por más de 40.000 volúmenes, con publicaciones escritas en lenguas diversas (hay una gran abundancia de textos en latín) que van desde el siglo XV hasta nuestros días.

Algunos de los ejemplares que se encuentran aquí proceden de donaciones. Eran libros que pertenecían a individuos particulares o que se encontraban en determinadas instituciones, fundamentalmente la antigua Biblioteca Municipal de Las Palmas de Gran Canaria y la biblioteca de la Real Sociedad de Amigos del País de Gran Canaria.

Afortunadamente, para realizar esta tarea contamos con un trabajo previo, realizado en la institución isleña durante casi un lustro por el personal perteneciente a Patrimonio Bibliográfico.

He de indicar que, a pesar de que la extensión temporal que abarca el registro de libros del *Catálogo Colectivo de Patrimonio Bibliográfico Español*—llega hasta 1958—, en este trabajo voy a tratar solamente de los libros publicados hasta el siglo XVIII, siguiendo de alguna manera la periodización realizada por el profesor Luis Gil (1981), que se corresponde con la época del Humanismo⁴.

La consulta avanzada en este *Catálogo Colectivo* relativa a las bibliotecas de Canarias y centrada en la biblioteca de El Museo Canario, con el parámetro de búsqueda general del término «Biblia» en las fechas que se han indicado, ofrece un total de cuarenta entradas, algunas repetidas, relacionadas con el texto sagrado, que pueden en un primer término ofrecer una idea de los ejemplares que existen.

La tarea siguiente fue la revisión de estos datos en los catálogos de El Museo Canario y su posterior estudio y contextualización. Esta es la razón de las páginas preliminares donde se trata de señalar la continuidad del “texto divino” y de otras obras relacionadas, hablar de los poseedores de estos libros amén de otros asuntos afines, y en un segundo momento ofrecer el catálogo de estas obras.

2. LA RECEPTIO DE LA BIBLIA EN CANARIAS

Las investigaciones relacionadas con el estudio del libro como elemento formativo en la época del humanismo en las Islas permiten asegurar que, desde época temprana, la Biblia fue uno de los textos de presencia incuestionable.

⁴ La catalogación de este fondo se halla en la página web del *Catálogo Colectivo de Patrimonio Bibliográfico Español*, que puede ser consultado en línea en la siguiente URL:

<http://catalogos.mecd.es/CCPB/ccpbopac/>.



No obstante, antes de hablar de ello, evidentemente con las lógicas limitaciones que requiere un trabajo de estas características, conviene ofrecer algunos datos sobre el desarrollo de la cultura en los primeros momentos incidiendo evidentemente en la conformación de las primeras bibliotecas.

Un hecho manifiesto pero que conviene señalar, es que tras la conquista de las Islas las primeras bibliotecas que se podrían encontrar y empezaron a conformar tendrían que venir entre el equipaje de las personas que empezaron a habitar las mismas, personas de diferente condición, formación y procedencia.

A este momento inicial, en el que sobresale y pesa sobremanera la cultura del Renacimiento, se refiere Lobo Cabrera (1982: 645) en los siguientes párrafos:

Ella importó sobre todo aquello de que carecían las islas; trajo la actividad mercantil, con la venta de mercaderías foráneas y compra de productos locales; trajo su lengua, con sus enseñanzas religiosas y clásicas y sus textos y libros para ejercitarla. El conquistador, el poblador, el oficial real necesitó importar los elementos indispensables de su ambiente cultural, del cual eran una irradiación.

Estas importaciones primeras, necesarias y obligadas, hubieron de continuar largo tiempo: las islas carecieron de universidades, de colegios mayores y menores y de actividad impresora hasta dos centurias después. La actividad cultural estuvo monopolizada por los eclesiásticos, pero poco a poco fue cediendo paso a gentes de otras categorías que aportaron lecturas y útiles de trabajo que heredaron las islas, ya por donaciones testamentarias, ya por público remate de bienes.

Para ser más precisos, fueron las clases más pudientes junto, con las diversas órdenes religiosas (y no todas, ni siempre), las que por su condición y por sus intereses poseían ya un cierto nivel y necesitaban de nuevos conocimientos a fin de lograr una mejor estabilidad y consolidación y progresar en esa sociedad que se iba conformando en un momento de penuria cultural, donde lo principal e importante era atender otras actividades más básicas. Y serían estas élites las que iban a necesitar de los libros para lograr esos fines, aunque se supone que la llegada de esta mercadería fuera anterior⁵.

Posteriormente, hasta llegar al siglo XVIII, siguió el impreso teniendo «un papel importante en la circulación de los modelos culturales» (Lobo Cabrera, 1997: 156), siendo la centuria ilustrada el momento de mayor auge de la cultura en el Archipiélago.

En esta parcela de estudio, un problema evidente es la imposibilidad que se tiene muchas veces de acceder de forma física a las bibliotecas que se conformaron

⁵ Así lo indica Lobo Cabrera (1982: 651): «La presencia del libro en Canarias puede remontarse a los períodos anteriores a la conquista. Es presumible que en las campañas evangelizadoras de los mallorquines y demás gentes mediterráneas viniesen libros a las islas, aun cuando fueran de carácter catequístico y apoloético para enseñar a los indígenas la religión cristiana. Tampoco es difícil suponer que cuando el obispado de Telde se convierte en realidad en el siglo XIV los obispos y ayudantes trajeran consigo manuscritos y devocionarios propios de su espíritu».

entonces, tanto las que pudieron existir en los primeros momentos tras la Conquista como en las centurias siguientes.

Esto que ocurre con las bibliotecas privadas se da también con las bibliotecas conventuales, de las que poco se conoce⁶, teniendo en cuenta la dispersión de los fondos de muchas de ellas que provocó la Desamortización.

Ante ese inconveniente, se tornan fundamentales los datos que aportan algunas investigaciones que han prestado atención a otros materiales y fuentes, ya no directos, como catálogos manuscritos, inventarios *post mortem*, cartas de compraventa, testamentos, donaciones, etc.⁷

La lectura de los mismos (*v. gr.*, Lobo Cabrera 1982: 652-682; Caballero Mujica: 1992) permite que accedamos a informaciones precisas. Se sabe de esta manera de la existencia temprana en las Palmas de Gran Canaria de libros impresos que datan de 1520, pertenecientes en este caso a la biblioteca de la catedral que en ese momento se estaba ampliando.

En efecto, al interés catedralicio por la formación del clero, con el otorgamiento de licencias para cursar o continuar estudios en las universidades de la Península⁸, se sumó entonces el establecimiento de la biblioteca capitular, cuya existencia remonta Caballero Mujica (1992: I, 649) al año 1497, pues en los estatutos de esa fecha ya se ordena no sacar libros de la Iglesia.

Otro tanto sucedía en el año 1513, cuando se acordó en la sesión del Cabildo celebrada el 20 de marzo que se encadenen y estén bajo llave los libros de la iglesia

⁶ Ofrece datos Lobo Cabrera, 1997: 162-163.

⁷ A este respecto añade Lobo Cabrera (1997: 158-159): «En Canarias, aún hoy, es difícil establecer un estudio amplio sobre la formación de bibliotecas y el avance de la lectura en los tres siglos de la modernidad. En parte porque librerías de aquella época apenas han llegado a la actualidad en su integridad, ya que a la muerte del propietario podían suceder dos cosas, o que los libros saliesen a subasta, desintegrándose en su totalidad la colección e incluso cambiar de destino, al ser comprados los ejemplares por gentes que iban a Europa o a América, o se desmembra entre los distintos herederos. Por otro lado, el expurgo de las fuentes para realizar dicho análisis apenas si se ha intentado tímidamente, con lo cual los estudios son también escasos para dar siquiera una pequeña síntesis. Frente a esto, el conocimiento por islas es bastante dispar e impreciso, pues frente a un mayor conocimiento de lo que sucedía en Gran Canaria y en Tenerife, de otras islas apenas tenemos referencias».

⁸ Conocemos los resultados de tales licencias a finales del siglo XVI por los informes de 1590 y 1592 que eleva a Felipe II el obispo de Canarias Fernando Suárez de Figueroa. Según indica Caballero Mujica (1992: I, 648): «El clero diocesano en su totalidad lo formaban entonces ochenta y siete sacerdotes, de los que cuarenta y tres estaban incorporados a la catedral en su larga teoría de dignidades, canónigos, racioneros y capellanes reales, y los restantes, al servicio parroquial. De la totalidad del clero, treinta y un sacerdotes poseían grados universitarios, equivalentes al 35 por 100 de los mismos, en las siguientes disciplinas: Cuatro en teología; veinte en Cánones; dos *in utroque iure*; uno en Artes; y tres, indefinidos. De los indicados treinta y un graduados, veintiséis son canarios y solo cinco de otras diócesis. Respecto a las universidades a las que acudían tenemos los siguientes datos: En Valencia, nueve graduados; en Oñate y Sigüenza, tres cada una; en Alcalá, Osuna, Pisa, Salamanca y Sevilla, dos cada una; y en Roma, uno».



para que ningún beneficiado pudiera sacarlos. El interés de estas ordenanzas tenía como objetivo ofrecer la posibilidad a los miembros capitulares de leer o profundizar en los conocimientos que habían adquirido en el momento que quisieran.

Posteriormente, en 1520, se encarga al mayordomo de fábrica que buscase el mejor sitio para instalar otra librería y lo mismo se indica en 1526, esta vez motivado por el «número de los libros que cada día se aumenta»

Este incremento era debido especialmente a las donaciones que se hicieron. Tal fue el caso de la realizada en el año 1533 por el bachiller Pedro del Broilo, cura de la misma. A través de esta tenemos datos sobre las materias y contenidos de los libros de la biblioteca catedralicia, la cual, a principios del siglo XVII, se convirtió en la primera del Archipiélago «sin tener que envidiar nada a las capitulares peninsulares» (Lobo Cabrera, 1982: 657-658). En estos primeros momentos se mezclaban los libros de teología con los clásicos, cuyo contenido imaginamos que estaba sometido a la férrea censura de la época.

Hay noticias asimismo de las bibliotecas de algunos personajes vinculados no ya a la Catedral, sino al Santo Oficio y a la Audiencia⁹. Entre los libros que aparecían se encontraban textos de Decretales, de Sumas y Sermones amén de algunas obras de poetas clásicos.

Luego los gustos de lectura se fueron ampliando y en el siglo XVIII los libros en francés, aunque también ingleses y holandeses, son los que llegaban a las islas según consta de las informaciones que aparecen en los registros realizados por la Inquisición¹⁰.

En medio de tantas obras, la Biblia se va a convertir en un texto repetido tanto en los inventarios públicos como en las bibliotecas particulares¹¹.

En el Quinientos consta en diversas bibliotecas. Existe un ejemplar de la misma entre los libros que componían la librería del doctor y canónigo de la catedral Bernardino de Meneses en 1560. También el licenciado en leyes, oidor y juez apelación Pedro de Ceballos «lee la biblia y sus comentarios de Francisco Titelman: *Eclesiasten, Cantica Canticorum* y los *Salmo*» (Lobo Cabrera, 1982: 669). Lo mismo ocurre con el licenciado Reinaldos, médico que fue del Cabildo de Gran Canaria en 1537 y 1555, de quien se dice que la «Biblia era el más usado de sus libros religiosos: no tiene, según el inventario, ni principio ni fin» (Lobo Cabrera, 1982: 672). En fin, Luis de Morales, nacido en Las Palmas en 1537 y alumno de gramática

⁹ Cf. como ejemplo de ello, la biblioteca del oidor Alvaro Gil de Sierpe en la cual existía una «Biblia sacra de un cuerpo» (Lobo-Regueira 2000: 143).

¹⁰ Lobo Cabrera (1997: 161) menciona 64 obras, todas en inglés, que el Santo Oficio en 1778 intervino a un comerciante de La Orotava de origen irlandés; y 200 títulos de obras en holandés, alemán, francés y español requisadas al cónsul holandés, luterano y calvinista, Arnaldo Vansteinfort en 1779.

¹¹ Se supone, además, que la Biblia debía ser uno de los textos que, junto con devocionarios para enseñar a los indígenas el camino del cristianismo, traían los religiosos encargados de las fundaciones religiosas, como fue la del obispado de Telde (Lobo Cabrera, 1997: 159).

latina de Juan de Mal Lara en Sevilla, tenía entre sus libros cotidianos «la Biblia y sus comentarios: *Génesis, Profetas, Job, Evangelistas y Epístolas*» (Lobo Cabrera, 1982: 678).

También en el siglo XVIII, a partir de la información que ofrecen los testamentos realizados, el cincuenta por ciento de los libros que se describen son eclesiásticos y entre ellos biblias, catecismos y breviarios (Lobo Cabrera, 1997: 171).

Algunas bibliotecas de esta época que son conocidas por inventarios posteriores permiten aseverar esto.

Aparecen así biblias y textos relacionados con la misma en bibliotecas privadas de este siglo establecidas en Las Palmas de Gran Canaria. Destaca, entre todas, la del obispo Antonio Tavira y Almazán, parte de la cual fue donada al Seminario de Las Palmas y a la Universidad de La Laguna.

Entre los libros que se relacionan en el inventario de la misma, realizado por el que fuera obispo de la diócesis de Canarias, José Antonio Infantes Florido, existen también ejemplares de la Biblia (registros 110-115), cuatro de ellos escritos en vulgar y dos en latín. Entre estos se encuentra un ejemplar de la conocida *Biblia Regia* editada en Amberes y dirigida por Arias Montano (Antuerpiae, 1569-1573, 8 vols. en folio mayor).

Esta preeminencia del vulgar frente al latín quizás responda a la necesidad que se proclama entonces (recuérdese el papel que tuvo en ello Pascual Quesnel) de poner la Escritura en manos de todos, incluido el pueblo llano. En ello inciden también los siguientes párrafos de Infantes Florido que vienen a caracterizar mejor el estudio del texto sagrado en ese momento y las obras que por este motivo se realizaban:

La preocupación por la exégesis bíblica es un signo de este tiempo, común a Seminarios, Universidades, predicadores e incluso seculares inquietos por renovar la elocuencia. Se vive un momento en que la Escritura es piedra angular y cuestión batallona de las nuevas directrices que va tomando la vida cristiana, ya en la especulación, ya en todo el campo de la espiritualidad. Abundan con este motivo las ediciones de unos registros bíblicos —ya conocidos desde la Edad Media— llamados «Concordancias», muy útiles para ayudar a esclarecer el verdadero sentido de las Escrituras. Un primer paso ya lo dio el Cardenal Hugo —dominico del siglo XIII— con sus *Concordantiae* obra trascendental y sucesivamente reeditada, seguida de las *Concordantiae majores* de la Universidad de París, de 1526, y de las *Concordantiae Bibliorum* —con las correcciones de Luca—, del año 1754. A esto hay que añadir los «diccionarios» e «historias» de la Biblia, algunas con profusión de láminas, de gran valor catequético» (Infantes Florido, 1981: 80-81).

De cualquier manera estos pocos ejemplares de Tavira pueden ejemplificar esa coalescencia entre tradición y renovación.

3. POSEEDORES

Señalaba A. Millares Carlo en un capítulo dedicado a las bibliotecas de la época moderna y contemporánea que el periodo que se extiende entre los siglos XVI y XVIII



significó el proceso de madurez al que había llegado la civilización europea. En este hecho tuvo mucho que ver la invención de la imprenta, que facilitarí­a la producción y desarrollo literarios y al mismo tiempo la conformación de bibliotecas, tanto pú­blicas como privadas, al ser menor el coste de los libros¹².

Esta circunstancia ú­ltima, que refiere Millares, es la que tiene que ver mejor con los impresos que conforman el catá­logo del presente trabajo. Las biblias que aparecerán luego relacionadas formaron parte en su momento de bibliotecas tanto de instituciones privadas, especialmente religiosas, como de individuos concretos. Ello se sabe por algunas referencias manuscritas que aparecen en estas obras. Se mencionan así personas e instituciones concretas que, como digo, dan idea del uso de esos libros entendidos en este sentido como objetos mercantiles.

He podido así identificar a algunos de estos poseedores, de algunas instituciones hay investigaciones puntuales, pero en otros casos la identificación de los mismos es difícil y ofrezco solo datos que se mueven más en el terreno de la hipótesis¹³.

Empezando por los libros que pertenecieron a las instituciones encontramos entre ellos los comentarios a los Cuatro Evangelios de Tomás de Vio (registro n° 1). Por la anotación manuscrita que aparece en la portada se entiende que su momento pudieron estar en los anaqueles de la biblioteca de algún convento agustino, sin que podamos precisar más.

Esta laguna no se da con la otra obra que entraría en este grupo, las *Sacrorum Bibliorum Vulgatae editionis concordantiae, recensitae atque emendatae a Francisco Luca*, publicadas en Lyon, 1726 (registro n° 7). Claramente se dice que esta obra pertenecía al convento dominico de Nuestra Señora de las Nieves de Agüimes, villa situada al sur de la isla de Gran Canaria. Este convento fue fundado en 1649, siendo obispo de Canarias Francisco Sánchez de Villanueva y Vega¹⁴.

Pero son los exlibris de personas particulares los que más aparecen. En alguna de las obras son varios los poseedores que se mencionan, lo que viene a incidir en el uso del libro, como dije, como objeto de compraventa. En este sentido son varios los nombres que encontramos, casi todos vinculados a cargos y dignidades eclesiásticas.

Una parte importante de estos libros lleva la firma del Dr. Massieu. Dos son los nombres que pudieran casar con este personaje, ambos naturales de Santa Cruz de La Palma¹⁵.

El primero de ellos es Manuel Massieu y Monteverde, quien nació en aquella ciudad el 25 de diciembre de 1682 siendo bautizado el 17 de enero de 1683.

¹² Para ello cf. Millares Carlo, 1988: 260-299.

¹³ Agradezco desde aquí la ayuda prestada por D. Juan Gómez-Pamo y Guerra del Río, bibliotecario de El Museo Canario e ilustre genealogista. Hago extensivo este agradecimiento a D. Fernando Betancor Pérez, también bibliotecario de esta institución, por la revisión de algunos de los textos.

¹⁴ Cf. para una sucinta historia de este establecimiento Artilles (1965), donde por otro lado nada se dice de la biblioteca de dicho convento.

¹⁵ Cf. Fernández de Bethencourt, 1954: II, 126-127; y 184-185.

Siguió la carrera eclesiástica y fue doctor en Sagrada Teología, canónigo y deán de la Santa Iglesia Catedral de Canarias, destacando por sus dotes de virtud y gobierno. El 13 de octubre de 1765 falleció en la ciudad del Real de Las Palmas a los ochenta y tres años, habiendo otorgado testamento ante José Hernández Millares, escribano público, por el que, en unión del canónigo José Antonio Massieu, su sobrino, instituyó el mayorazgo de esta casa en Gran Canaria. Y es este personaje el otro posible poseedor de estos libros.

En efecto, José Antonio Massieu Campos y Castilla, también nació en Santa Cruz de La Palma el 11 de diciembre de 1729. Fue presbítero y doctor en Cánones y Teología. Se sabe que profesó el hábito Calatrava, y que fue provisor y vicario general de la Diócesis de Canarias y racionero de aquella Santa Iglesia Catedral en 1760. Dos años más tarde, en 1762, llegó a ser canónigo, y ocupó el cargo de deán en 1784. Fue inquisidor apostólico y presidente del Tribunal de la Inquisición de estas Islas. Su muerte en Las Palmas de Gran Canaria ocurrió el 29 de mayo de 1790. Ese mismo día se abrió su testamento ante Antonio Miguel del Castillo, a través del cual se ratificaba la fundación de Mayorazgo de su tío Manuel Massieu a favor de la descendencia de su hermano primogénito Nicolás.

A la vista de estas noticias me inclino a pensar que el poseedor de estos libros sea mejor José Antonio Massieu y no su tío por la fecha de algunos de los impresos que estarían en su librería, en concreto la *Biblia sacra* publicada en Venecia en 1760 cinco años antes de su fallecimiento, a la edad de 78 años.

También entre estos impresos destaca el *Novum Jesu-Christi Testamentum* publicado en París en 1785, el cual por lo que aparece en el vuelto de la portada tuvo varios poseedores. De los dos primeros, Bravo de Laguna y Montesdeoca, no se indica nada, en todo caso la presencia de su nombre revela que tuvieron este libro en algún momento. No ocurre lo mismo con el último de ellos Quintana y Llarena, quien lo había comprado, tal y como se indica.

Ciertamente, se menciona como primer poseedor a «P. María Bravo de Laguna». La duda está en si se trata de un miembro masculino o femenino de este linaje canario, si bien considero que sea un miembro masculino de esta rama. El único nombre que concuerda totalmente tal y como aparece es Pedro María de Jesús Bravo de Laguna y Ponte, segundo poseedor del Mayorazgo de su Casa. El problema es que falleció siendo niño en Las Palmas el 15 de noviembre de 1783 dos años antes de la publicación del libro¹⁶.

En segundo lugar se nombra a «Montesdeoca». Creo que puede tratarse de Lorenzo de Montes de Oca y Jacques, dignidad Tesorero de la Santa Iglesia Catedral de Canarias y vocal de su famoso Cabildo Permanente en 1808, quien falleció en Las Palmas, en 1 de agosto de 1822¹⁷.

¹⁶ Cf. Fernández de Bethencourt, 1967: IV, 296.

¹⁷ Cf. Fernández de Bethencourt, 1954: II, 726.



Y en tercer y último lugar aparece Quintana Llarena del que se encuentran más datos de tratarse de este personaje¹⁸.

Justamente, José María Pedro Domingo Pablo de Quintana Rodríguez de Vivar Rivera-Dávila Montes de Oca y Llarena nació en Las Palmas el 17 y se bautizó en el Sagrario-Catedral el 22 de noviembre de 1781. Considerado uno de los próceres más relevantes de su época, ocupó muchos e importantes cargos. Fue así coronel del Regimiento de Milicias provinciales de Las Palmas por Real Despacho de 3 de junio de 1829, coronel graduado de Infantería por Real Despacho de 15 de septiembre de 1844; pero, además, regidor perpetuo hereditario de Gran Canaria, procurador a Cortes por las islas Canarias en el Estamento de 1834 a 1837, gobernador militar interino de la propia isla en 1829, 1830, 1831-34 y 1840, síndico personero general del antiguo cabildo de la isla en 1807, 1815 y 1833, alcalde primero constitucional de la ciudad de Las Palmas en 1812, 1818 y 1843, diputado en el cabildo general permanente de 1808, caballero de la Real y Militar Orden de San Hermenegildo, comendador de la Real Orden americana de Isabel la Católica por Real Decreto de 4 de diciembre de 1835 y director de la Real Sociedad Patriótica de Amigos del País de Las Palmas en los años de 1849 a 1853.

Fue el último poseedor del mayorazgo fundado en 1684 por Isabel de Montes de Oca y Talavera, del patronato que creó en 1659 en la isla de La Palma Andrés González Ximénez de Tasis, del fundado por Magdalena López de Morales en 1716 y del instituido por Sebastiana Hidalgo de Quintana en 1780.

Asimismo ocupó el cargo de patrono de la Capilla de Nuestra Señora de la Antigua en la catedral de Canaria, de la mayor del Pino en la parroquial de Teror, de la de San Miguel en la parroquial de Santiago de Gáldar y el de copatrono de la ermita de San Antonio en la propia villa y de la parroquial de San Lorenzo.

Se casó en Las Palmas de Gran Canaria el 1 de agosto de 1810, con María de los Dolores Antonia Donata Isabel Josefa Dominga Ramona Agustina de Llarena y Westerling, su prima segunda, hija segunda de Manuel de Llerena-Calderón Mesa Viña de Vergara Alvarado-Bracamonte, marqués de Acialcázar y de Torre Hermosa, regidor perpetuo y Alguacil mayor por juro de heredad de Tenerife, y de Úrsula Leonor Westerling del Castillo, de la Casa de los Conde de la Vega Grande de Guadalupe.

El coronel Quintana falleció en la ciudad de Las Palmas, a 14 de noviembre de 1869.

Finalmente, el último nombre que se encuentra es el de Alonso Falcón de Alarcón¹⁹, poseedor en este caso de los comentarios del carmelita Juan de Sylveira (registro nº 4). Bautizado en Telde el 11 de enero de 1695, fue doctor en Sagrada Teología, cura párroco del Sagrario de la Catedral de las Palmas y finalmente canónigo

¹⁸ Cf. Fernández de Bethencourt, 1954: II, 736-737.

¹⁹ Cf. Fernández de Bethencourt, 1954: II, 765-766.

magistral de la misma, consultor y calificador del Santo Tribunal de la Inquisición, con pruebas mayores, aprobadas en 27 de abril de 1758, insigne teólogo y orador sagrado.

Por el testamento cerrado que hizo el 24 de junio de 1771, abierto y protocolado el 29 de marzo de 1774 (día de su defunción), ante José de Alvarado, instituyó por su universal heredero a su hijo Nicolás Falcón, habido con una señora noble de Las Palmas y legitimado por Cédula Real del Señor don Carlos III de 11 de julio de 1769. Yace el magistral Falcón en la catedral de Las Palmas.

4. LOS IMPRESOS DEL EL MUSEO CANARIO

Evidentemente hay que entender que las obras que se pueden encontrar en cualquier biblioteca responden a unos condicionantes y a un entorno determinados. Es repetido que la Biblia fue la primera obra que se vio beneficiada del invento de la imprenta, al cual algunos llamaron *ars diuina*; se la considera así el primer libro impreso con caracteres móviles realizado en Europa²⁰. Aunque sobre esto existe cierta controversia, cabe considerar el éxito editorial que iba a tener su edición, como advierte H. Escolar (1988: 305-306):

Es explicable que fuera la Biblia el objetivo fundamental del taller maguntino. Era la obra más importante de la cultura cristiana con un mercado seguro, como lo probaron las 127 ediciones de Biblias que se hicieron dentro del siglo XV. Los dos volúmenes de esta primera Biblia contienen 1.284 hojas de gran formato, con dos columnas cada una de 42 líneas en todos los ejemplares a partir de la once, pues en algunos las nueve primeras páginas sólo tienen 40, y 41 la 10. La letra es gótica, como hubiera sido la de un manuscrito de esta naturaleza hecho en aquellos años en Alemania. Se dejaron unos huecos sin imprimir para que el rubricador los rellenara a mano y precisamente un rubricador, Enrique de Cremer, da la fecha del verano de 1456 como la del final de su trabajo en el ejemplar que perteneció al cardenal Mazzarino. Ha sido considerado el libro más bello entre los impresos y realmente la impresión fue uniforme y la composición cuidada por la justa separación de las letras de cada palabra y de las palabras entre sí.

De los casi veintidós mil impresos que se realizaron a lo largo del siglo XV (a finales, para ser más precisos), la mitad fueron obras de carácter religioso y la mayor parte fue escrita en latín.

Refiere G. M. Vian (2005: 268) que «varios centenares fueron las ediciones bíblicas» de los textos de Jerónimo, Agustín, Gregorio Magno, Ambrosio, Lactancio y Cipriano, con centros importantes de impresión como Basilea.

²⁰ Para esto y las objeciones que se han formulado al respecto, véase Vian, 2005: 265-66.



A la revolución de la imprenta habría que añadir, como característica del momento del que parten las obras impresas que aparecen en el catálogo, cierta madurez crítica derivada del humanismo y de determinadas influencias ideológicas en un momento de inestabilidad en la cristiandad, debido a las controversias que surgieron y a las sucesivas reformas y contrarreformas. Aunque se sugiere que «esta fuerte ideologización de los textos cristianos fue equilibrada por la influencia de la erudición y de la actividad filológica, también condicionada por controversias y censuras» (Vian, 2005: 276)

A estos datos relacionados con la divulgación general de la Biblia y de obras relacionadas con la misma, se han de añadir determinadas disposiciones que vendrían a condicionar el contenido que se debía transmitir.

Esto sucede en el siglo XVI con el texto de la Vulgata el cual el Concilio de Trento en su cuarta sesión, el 8 de abril de 1556, considera probado y fiable desde el punto de vista doctrinal por el uso que ha tenido en los siglos precedentes y exige que sea tenido por auténtico en las lecciones públicas, en las disputas, en la predicación y las exposiciones.

Como es de esperar tal normativa vendría a incidir en las ediciones de la Biblia que se iban a realizar (también de las obras relacionadas con la misma), pues estas debían seguir las reglas establecidas empezando por la prevención de publicar la Vulgata en su versión más correcta. Aparte de esto, como apostilla, se debe entender que esta misma normativa fue la causa del escaso progreso de la ciencia filológica aplicada a la Biblia.

Empezaron también entonces las labores para la realización de una edición romana del Texto Sagrado (Vian, 2005: 278-279). El comienzo de las mismas se sitúa en el año 1546, pero no fue hasta 1561 cuando se nombró una primera comisión, a la que siguieron otras dos antes de la intervención del cardenal Antonio Carafa y del mismo Sixto V, cuya actuación resultó realmente infeliz por sus reiteradas correcciones en el texto.

Se considera que esta edición, en la que intervino el Papa Sixto V, se basaba en la realizada en Lovaina en 1547. La muerte del Papa ese mismo año hizo que su sucesor Gregorio XIV nombrara una nueva comisión. Es en 1592, ya con el Papa Clemente VIII, cuando se imprime un nuevo texto que difiere en casi cinco mil variantes, pero que se publica bajo el nombre de Sixto V. A partir de la edición de Lyon de 1604 aparece también el nombre de Clemente VIII, dando lugar a la conocida Biblia sixto-clementina que pervive hasta casi mediados del siglo XX.

Es lógico pensar que las características anteriores se perciban en las obras que se conservan en las diferentes bibliotecas del momento, entre las que se encuentran las de la institución grancanaria.

Aunque ya se advierte claramente en el título dado a este trabajo, y pudiera parecer una obviedad, es evidente la importancia que todavía tenía la lengua latina como transmisora del saber. En este sentido tampoco hay que olvidar que el latín era la lengua oficial de la Iglesia en la cual debían estar preparados (por lo menos medianamente) los miembros que pertenecieran a la misma.

Constancia de esto hay en las obras de exégesis o auxiliares realizadas por Agustín Calmet en el siglo XVIII, las cuales fueron en su momento publicadas



en francés, pero que se encuentran en El Museo Canario en su versión latina, traducidas en este caso por Iohannes Dominicus Mansi²¹ (1692-1769), conocido teólogo nacido en Lucca (Toscana), clérigo regular de la congregación de la Madre de Dios y después arzobispo de dicha ciudad, a quien se deben muchas noticias, suplementos y apéndices de otros tantos autores.

Otro dato que se advierte claramente en estas obras es que el porcentaje de las mismas va *in crescendo* en tanto que son más numerosos los impresos que encontramos publicados en el siglo XVIII. No obstante, esto habría que puntualizar de inmediato que algunos de los ejemplares que encontramos de esta centuria son la misma obra si bien editada en lugares diferentes.

Mayor interés empero tiene la temática de las mismas. A este respecto parece existir un interés notable por el Nuevo Testamento o por alguno de los libros que componen esta parte²², y significativa parece la atención que se presta más a la hermenéutica de los libros sagrados que al propio texto de las Escrituras. No obstante son relevantes las biblias que se han localizado.

Destaca así la edición lovaniense realizada en la imprenta de Plantino en el año 1583, la cual toma como base la *Biblia Latina ad vetustissima exemplaria castigata* publicada también en esa ciudad en 1547 y realizada por el exégeta Iohannes Hentenius (1499-1566). Este perteneció a la orden de los Dominicos; su labor encomiable –si bien no definitiva ni conclusa– es continuada en esta biblia por otros maestros lovanienses, como se indica en la admonición al lector²³.

Se conserva, asimismo, un ejemplar del s. XVIII debido a Juan Bautista du Hamel (1624-1706), filósofo y teólogo francés, primer secretario de la Academia de Ciencias de Francia, que cuidó de esta edición de la biblia sixto-clementina. Autor entre otras

²¹ Este traductor refiere el método seguido y su interés por que el texto de Calmet llegara lo más claro posible: «Si quæ autem obscura præfert Latina versio, quibus lux aliqua in Commentario non affundatur, hæc rara sunt, atque addito a nobis uno vel altero satis superque illustrantur» en «Præfatio interpretis» a R. P. D. Augustini Calmet *Commentarius literalis in omnes libros Veteris e Novi Testamenti*, t. I, Pars I, Augustæ Vind. & Wirceburgi, 1760, f. a4r.

²² En la historia y la filología de los textos cristianos entre los siglos XVI y XVIII, los estudios relacionados con el Nuevo Testamento cobraron un interés esencial desde el éxito de la edición erasmiana del texto original de los libros neotestamentarios y de las ediciones de Teodoro Beza. Los siglos XVII y XVIII contemplaron un esfuerzo en investigación sobre el texto neotestamentario y un ataque contra el *textus receptus*. Más datos en Vian, 2005: 315-324.

²³ De esta manera se expresa el Decano en ese momento (no se menciona su nombre) de la Facultad de Teología de la Universidad de Lovaina en dicho preámbulo (véase el uso de la «e caudada» y la notación de la nasalidad): «Verùm is [sc. Iohannes Hentenius], cum multas & non contemendas vulgatæ editionis lectiones nõ reperit, tum eas quas reperit, ad sacræ Scripturæ fontes minimè reuocauit. Ita factum est, vt loca plurima meritò corrigenda eius diligentiam fugerint. Quamobrem elegit Facultas nostra Professores quosdã suos, & eruditione & sedulitate præstantes, qui, quæ à sacrarum literarum studiosis in superioribus editionibus desiderari possent, fideli diligentia perfici curarent [...]» (*Biblia sacra*, Antuerpiæ, 1583, f.*2r.).



obras de unas *Institutiones biblicae* (París, 1698), donde se examinan cuestiones como la autoridad e inspiración de la Biblia, el valor del texto hebreo y de sus traducciones, en esta obra hace acompañar al texto sagrado de muchas notas, especialmente más abundantes en los salmos y los libros de la Sabiduría (*in Psalmis vero et in libris Sapientiae crebriores notas et paulo uberiores ob textus obscuritatem attexere oportuit*)²⁴.

Pero como se dijo son los comentarios, exégesis e interpretaciones del texto sagrado los que más abundan, además de otras obras de consulta o de carácter más práctico, lo que da cuenta del interés previo y la preparación posterior que debían tener los poseedores de dichas obras (como hemos visto en el apartado anterior reputados teólogos).

Algunos de estos comentaristas tuvieron gran relevancia en su momento e influencia posterior. Es el caso de Tomas de Vio Cayetano (1469-1534), maestro general de los dominicos y profesor de teología en las universidades de París y Roma. Es conocido su intento de frenar la reforma protestante de Lutero y su interés en el conocimiento de las ciencias sagradas que debían tener los miembros de su orden. Fue gran defensor de la Escuela Tomística e intentó contrarrestar las extravagancias bíblicas de los humanistas, aunque no tuvo reparos en utilizar la versión anotada del Nuevo Testamento de Erasmo. Le interesaba, sobre todo, que llegara el sentido literal de las Escrituras como indica en la dedicatoria a Clemente VII aparte de en el propio título de la obra.

Pero los otros comentaristas no fueron inferiores en estos menesteres. Juan de Sylveira (1592-1687) fue un teólogo y religioso carmelita portugués a quien se debe también un *Commentarium in textum evangelicum*. Natal Alejandro (1639-1724) de la orden de santo Domingo, fue maestro en Teología y Doctor por la Sorbona. Bernard Lamy (1640-1715) fue un matemático y teólogo francés, profesor de estudios clásicos en Vendôme en 1661 y catedrático de filosofía en la Universidad de Angers de donde fue expulsado por sus ideas cartesianas. Antonio Agustín Calmet (1672-1757) inició un nuevo método de exégesis apartándose de las interpretaciones alegóricas, morales y literales. El agustino Enrique Flórez (1702-1773) fue catedrático de la Universidad de Alcalá y conocido autor de la monumental *España Sagrada*. Aplicó la crítica a las fuentes originales y promovió diversas ediciones entre la que se encuentra el comentario a la Apocalipsis del Beato de Liébana (701-c.798), obra hecha de compilaciones y extractos de los padres y doctores de la Iglesia más renombrados. Por su parte, Martín Martínez de Cantalapiedra (1518-1579) es otro de

²⁴ Aparece en este impreso también el texto hebreo. Aquí se ha ayudado de los mejores comentaristas cuando hay diferencias con el texto de la Vulgata o cuando intenta encontrar el sentido más oportuno: «Quo autem doctis juxta et indoctis fieret satis, ubi textus Hebraicus, qualis ad nos usque pervenit, a Vulgata editione videtur disintere aut quiddam aliud exprimere, ex consensu interpretum qui omnium pene iudicio sacrae huius linguae habentur peritiores hoc ipsum annotatum oportuit» en «Praefatio» a *Biblia sacra Vulgatae...*, Venetiis, 1760, p. VI.

los grandes biblistas de la escuela salmantina donde fue profesor de hebreo. Su trayectoria vital estuvo muy ligada a la de Fray Luis de León y a la de Cipriano de la Huerga.

En fin, teniendo en cuenta todo lo anterior, podríamos de forma puntual extraer algunas conclusiones.

De entrada lo primero que habría que reconocer es la existencia de un interés por los libros y lo que rodea a los mismos. En el caso de los textos relacionados con la Biblia, no podemos saber exactamente si se dio más una verdadera pasión bibliófila entre quienes fueron los poseedores y lectores los mismos, enmarcada como es lógico dentro de la ortodoxia del momento, o una necesidad derivada del desarrollo de una actividad profesional.

Ello se debe al hecho de que sus poseedores fueron personas formadas y cultivadas, pertenecientes al clero o, en su caso, a una clase social alta; personas que estaban, además, al tanto de las corrientes y novedades en la materia y conocían las ediciones y comentarios que se fueron sucediendo. De alguna manera tales individuos tienen relación con esa primera categoría (quizás mejor decir estrato social) que M. Chevalier (1976: 20) señaló entre la población española ya desde el Siglo de Oro como lectores de libros, en concreto, aquellos que podían permitirse por sus recursos económicos tener acceso a los mismos y comprarlos.

Habría que indicar, igualmente, que algunas circunstancias ocurridas en algunos de esos momentos pueden justificar la presencia de ciertas obras²⁵. Especialmente relevante es la conocida prohibición por parte de la Inquisición de que la Biblia se leyera en lengua vulgar, lo que propició que el latín fuera usado como lengua vehicular, algo fácilmente observable en el inventario que se ofrecerá después.

También es manifiesta la abundancia de impresos en el siglo XVIII frente a los de las centurias anteriores. Pudiera explicar ello, aparte de los condicionantes históricos y sociales que se dieron en las Islas, el interés y atención que existió entre los ilustrados hacia el estudio de la Biblia, siguiendo el ejemplo de los humanistas del siglo XVI, aunque los resultados no fueran los esperados. Ejemplo de este interés lo tenemos, por ejemplo, en Gregorio Mayans, quien propugnaba especialmente el estudio de los Salmos, los Libros Sapienciales y el Nuevo Testamento.

Asimismo, la existencia de algunas de estas obras pudiera deberse a las propias recomendaciones realizadas por la Iglesia, sobre todo tras el Concilio de Trento. Se necesitaba contar con interpretaciones autorizadas del texto sagrado, aunque ello no llegó a materializarse del todo. El estudio de la Sagrada Escritura servía no solo para tener una buena formación teológica sino especialmente era necesario por su dimensión propedéutica: se trataba de conocer muy bien la Biblia y los comentaristas de la misma de cara a la predicación.

²⁵ Cf. sobre esto Mateo Ripoll, 2000: 327-328.



Para terminar no está de más insistir otra vez en una cuestión del todo lógica, la necesidad de conocer los libros, del tipo que sean, que ocuparon los anaqueles de las bibliotecas en las centurias anteriores. Esta tarea es previa a cualquier otra. A pesar del carácter abierto que siempre debe tener un trabajo de estas características pues nuevas obras pueden aparecer, persisten todavía muchos flancos abiertos, y no pocos son los inventarios, los registros y las bibliotecas que quedan por analizar, revisar y descubrir para ir completando desde la provisionalidad y parcialidad de estas investigaciones particulares –a veces muy concretas como el catálogo que presento a continuación– el conjunto de obras que fueron sostén de la cultura y el conocimiento en tiempos pretéritos.

5. CATÁLOGO

He seguido en la realización de este catálogo un orden cronológico por siglos y por fecha de impresión en cada siglo. Hago la descripción física de los impresos y describo las diversas partes de que constan, siguiendo los criterios que se exigen para esta clase de trabajos²⁶. Doy comienzo y final, sucintos, de estas obras, excepto de lo que son índices, tablas, etc. En la transcripción de los textos respeto la ortografía de las diversas ediciones, sin regularizar en ningún momento las grafías, caso de acentos diacríticos, abreviaturas, distribución de mayúsculas (siempre en un mismo tamaño) y minúsculas etc. En cambio, advierto que no reproduzco la *s alta*, una de las características gráficas más repetidas en estos impresos. Al no tratarse de una labor de edición el posible lector puede de esta manera observar las diversas vacilaciones gráficas existentes incluso en una misma obra. Cabe señalar que cualquier aclaración sobre estos impresos siempre aparecerá en la nota a pie correspondiente.

He usado para aligerar la descripción física de estos impresos las siguientes abreviaturas:

- bl.: blanco
- cm: centímetros
- Col.: Colofón
- Des.: Desinit
- fol(s).: folio(s)
- h(s).: hoja(s)
- Inc.: Incipit
- p(p).: página(s)

²⁶ Cf. Reyes Gómez (2010).

port.: portada
r^o.: recto
sign.: signatura
v^o.: vuelto o verso

SIGLO XVI

1. *Reverendissimi Domini Thomae a Vio Caietani in IV Evangelia commentarii*, Lugduni, 1556

17 x 11 cm.

Ejemplar encuadernado en pergamino. Título tomado de la portada. En el lomo se lee: «CAIETANI In Evangelia»; además contiene el tejuelo con la sign., 2^a /VII-F- 83, que aparece asimismo en el v^o de la cubierta. En el v^o de la h. de guarda, escrito a tinta, se lee su poseedor: «Dr. Massieu», rubricado. La port. del impreso contiene anotaciones manuscritas. Las de la parte superior están completamente tachadas. En la parte central, junto al grabado, se lee a la izquierda: «Ad collegiū pertinet. Vtitur». A la derecha: «S. P. N. Augustini liber hic». Luego aparece una rúbrica sobre otra firma anterior, que hace difícil su lectura. En la parte inferior escrito en tinta: «Fr. Fan^{co} de Hontin^{os} | anno 1645». Consta de 24 fols. preliminares con una numeración desigual. Contiene apostillas marginales manuscritas, seguramente de alguno de sus poseedores. Reclamos también manuscritos. Se subrayan determinados pasajes. Texto en latín y griego.

[*Portada*]²⁷ [*1r.*]: REVERENDISS. | DOM. THOMAE A | VIO, CAIETANI, CARD. D. | Xysti, IN IIIJ. Euangelia, ad Græco- | rum codicum fidem emendata, | Commentarij luculentissi- | mi, ad sensum literalem | quàm maximè ac- | commodati. | MAIORE QVAM HACTENVIS | vnquàm, diligentia emendati: indicibusq; | amplissimis illustrati. | (Grabado)²⁸ | LVGDVNI, | Apud Gasparem à Portonarijs. | 1556.

[*Preliminares*] ▪ [*1v.*]: *Inc.* CLEMENTI VII. PONT. MAX. THOMAS DE VIO CAIETANUS, Cardinalis Sancti Xysti, felicitatem. I. Romanæ ruinæ pars, Pater beatissime, quamuis & rerum omnium [...] *Des.* [...] simúlque otiosæ tam diuturnæ meæ absentia: & felix valeat. ▪ [*2r.-4v.*]: INDEX CAPITVM EVANGELIORVM. ELENCHVS CAPItvm Euangelij sedundum Matthæum. ▪ [*5r.-23r.*]: INDEX COMMENTARIORVM. INDEX COMMENTariorum Thomæ de Vio Caietani Cardinalis Sancti Xisti, in quatuor euangelia : cuius numerus folium a verò priorem,

²⁷ Numeración facticia a partir de la portada.

²⁸ En el margen izquierdo y derecho del grabado aparece manuscrito lo siguiente: «Ad Collegiū | S. P. N. Augustini | pertinet | liber hic | Vtitur». Al lado derecho del lugar de impresión aparecen dos líneas ms. tachadas, quizás referencia a algún poseedor. Al final de esta portada, debajo del año de impresión, también ms. aparece: «fr. fran^{co}. De Hontiu^{os} (rúbrica) | anno 1645».



b alteram sequentem paginam indicat. ■[23v.-24v.]: DIVI HIERONYMI PRESBYTERI IN QVAtuor Euangelia præfatio. Commentarijs tamen eius in Matthæum præfixa. *Inc.* Plures fuisse qui Euangelia scripserunt [...] *Des.* [...] magis hæreticis quàm ecclesiasticis viuis canendas. ■[24v.]MATTHAEI, PER DIVVM HIERonymum in libro de ecclesiasticis scriptoribus. *Inc.* Matthæus qui & Leui, ex publicano Apostolus [...] *Des.* [...]; ex Aegypto vocaui filium meum & quoniam Nazaræus vocabitur.

[*Texto*] ■1r.-1v.: THOMAE DE VIO CAIETANI CARDINALIS SANCTI XISTI, in nouum Testamentum iuxta sensum literalem commentarij. Et primo in Euangelium secundum Matthæum. *Inc.* Postquam diuina fauente gratia exposuimus [...] *Des.* [...]superfluit aut deficit: subintelligendo semper iuxta textum Græcum. ■2r.-156v.: [Cap. I-XXVIII]: *Inc.* Liber) Scribendi rationem tangit, vt perpetuæ seruentur memoriæ [...] *Des.* [...] Laus deo. Caietæ in die sancti Britij anno domini 1527. *Col.* Commentarij Thomæ de Vio Caietani, Cardinalis sancti Xisti in euangelium secundum Matthæum, finis. ■156v.: Vita sancti Marci, per diuum Hieronymum in lib. de scriptoribus illust. *Inc.* Marcus discipulus & interpret Petri [...] *Des.* [...] Neronis anno, & sepultus Alexandria: succedente sibi Aniano. ■157r.: Diui Hieronymi (vt nonnulli putant) in euangelium secundum Marcum Præfatio. *Inc.* MARCVS euangelista dei electus [...] *Des.* [...] qui autem incrementum præstat, deus est. ■157v.-197v.: COMMENTARII THOMÆ DE VIO CAIETANI CARDINALIS SANCTI XISTI, IN EVANGELIVM SECVNDVM MARCVM. [Cap. I-XVI] *Inc.* FINITO Mattheo, occurrit Marcus exponêdus [...] *Des.* [...] Amen Caietæ die 2. Decembris. 1527. Cômmentariorum in euangeliû Marci, finis. ■198r.: VITA SANCTI LVCAE, per diuum Hieronymum in libro de scriptoribus illustribus. *Inc.* LVCAS medicus Antiochensis (vt eius scripta indicât) [...] *Des.* [...] cum reliquiis Andreae Apostoli translata sunt de Achaia. ■198v.: DIVO HIERONYMO INSCRIPTA IN EVANGELIVM SECVNDVM LVCAM PRAEFATIO. *Inc.* LVCAS quum iam scripta essent euangelia [...] *Des.* [...] qui per Daud patrem venientibus iter præbebat in Christo. ■199r.-320r.: COMMENTARII THOMÆ DE VIO CAIETANI CARDINALIS SANCTI XISTI, IN EVANGELIVM SECVNDVM LVCAM. *Euangelium secundum Lucam.* [Cap. I-XXIII] *Inc.* Completo Marco, Lucas occurrit. [...] *Des.* [...] Caietæ die vigesimaquinta ianuarij. 1528. *Col.* Commentariorum Thomæ de Vio, Caietani Cardinalis sancti Xisti euangelium secundum Lucam, finis. ■320v.: VITA SANCTI IOANNIS APOSTOLI & euangelistæ per diuum Hierony. in libro de illu. Ecclesiasticis scriptoribus. *Inc.* IOannes apostolus quem Iesus amauit plurimùm [...] *Des.* [...] anno mortuus, iuxta eadem urbem sepultus est. ■321r.: DIVO AVGVSTINO ATTRIBVTA in euangelium secundum Ioannem præfatio. *Inc.* OMnibus diuinæ scripturæ paginis euangelium excellit [...] *Des.* [...]& cui matrem virginem virgini commendauit. ■321v.-503v.: THOMÆ DE VIO CAIETANI CARDINALIS SANCTI XISTI, IN EVANGELIVM SECVNDVM IOANNEM COMMENTARII (Cap. I-XXI) *Inc.* EVangelium sedundum Ioannem. Ioannes vltimus Euangelista [...] *Des.* [...] Cui est honor & gloria in secula seculorû. Amen. Caietæ die 16. Maij. 1528 *Col.* Commentariorum Thomæ de Vio Caietani Cardinalis sancti Xisti in euangelium secundum Ioannem Finis. 1557.



2. *Biblia sacra, Antuerpiae, 1583*²⁹.

17 x 12 cm.

Ejemplar encuadernado en pergamino. Título tomado del lomo. La descripción física de la misma se hace en una tarjeta manuscrita en tinta, que se guarda en su interior, donde se lee: «Biblia sacra. Quid in hac editione a Theologis...- Antuerpiae: Ex officina Christophori Plantini, 1583. [14] p, 799 p., [41] p ; 8º [17 x 12 cm.]- Letras redonda y cursiva.- Reclamos.- Apostillas marginales.- A dos y tres columnas.- Sign: *⁸-A⁸-z⁸-a⁸-z⁸-AA⁸-EE⁴-A⁸-B⁸.- Ejemplar falto de portada.- Millares, 17.- Suplida la portada por Millares utilizando el R-21097 de la B.N. de Madrid³⁰). La encuadernación es en pergamino. En el lomo aparece: «BIBLIA SACRA», además del tejuelo con la sign.: 2ª /X-E-4. Otro tejuelo con la sign. se encuentra en el vº de la cubierta. En el vº de la h. de guarda aparece el nombre del poseedor: «D.^{or} D.ⁿ Joseph Massieu», rubricado. Abreviaturas.

[*Preliminares*] ■[*2r.]: FACVLTATIS THEOLOGICÆ IN VNIVERSITATE LOVANIENSI DECANVS, LECTORI S. *Inc.* Cum sacra Scriptura Dei op. max. benignitate [...] *Des.* [...] Louanii septimo Idus Maij anni M.D.LXXLII³¹. ■[*2v.-*3r.]: QVID IN HAC BIBLIORVM EDITIONE SIT PRAESTITVM. *Inc.* In primis vulgatæ editionis Latinæ, lectiones variæ, in manuscriptis exemplaribus deprehensæ, [...] *Des.* Atque hæc præcipua sunt, eorum quæ huic Bibliorum editioni accesserunt. ■[*3v.-*4v.]: QVID IN HAC BIBLIORVM EDITIONE SIT OBSERVANDVM. *Inc.* In primis minimè ignorandum est [...] *Des.* [...] cuius lectioni Q. n. adiectum erat. ■[*5r.-v.]: HIERONYMI PROLOGVS GALEATVS. *Inc.* Viginti & duas literas esse apud Hebræus [...] *Des.* [...] ea quæ viliora sunt prohibent. ■[*5v.-[*8r.]: EPISTOLA SANCTI HIERONYMI AD PAVLINVM PRESBYTERVM DE OMNIBVS DIVINÆ HISTORIÆ LIBRIS. *Inc.* Frater Ambrosius tua mihi munuscula perferens [...] *Des.* [...] qui se semper cogitat esse moriturum. ■[*8v.]: ORDO LIBRORVM Veteris Testamenti. ORDO LIBRORVM Noui Testamenti.

[*Texto*] ■1-799: *Inc.* LIBER GENESIS, HEBRAICE BERESITH. CAPVT I. In principio creauit Deus cælum & terram. [...] *Des.* [Cap. XXII. Apocalypsis] [...] Veni Domine Iesu. Gratia domini nostri iesu Christi cum omnibus vobis. AMEN. [...] *Col.* Approbatio. Has Bibliorum varias lectiones, ex diuersis vulgatæ editionis manuscriptis exemplaribus, olim quidem ex mandato facultatis nostræ Theologicæ magna ex parte collectas; nunc verò ex eiusdem facultatis commissiones

²⁹ En el *Catálogo Colectivo de Patrimonio Bibliográfico Español* aparece la siguiente entrada: *Biblia sacra quid in hac editione a Theologis Louaniensibus prestitum sit paulo post indicatur*, Antuerpiae: ex officina Chistophori Plantini, 1583. Se indica allí que el ejemplar de El Museo Canario no tiene signatura. Posiblemente se trata de un duplicado y es la misma obra que se describe aquí.

³⁰ Cf. A. Millares Carlo 1975: 32-33.

³¹ Se trata de un error. Debiera aparecer M.D.LXXXII, más de acuerdo por la fecha en que se imprimió esta Biblia, la cual aparece al final de la obra.



auctas & fideliter examinatas, nos infra scripti Theologi vidimus & probauimus, Anni 1573. mense Maio. Iohannes Molanus, Louanij in facultate Theologica librorum Pontificius & Regius Censor, atque pro tempore eiusdem facultatis Decanus. Augustinus Hunnæus Regius & ordinarius S. Theologiæ Professor. Cornelius Reyneri Goudanus S. Theologiæ Professor ordinarius.

[*Finales*] ▪ *DD8v-EE1v*: INDEX TESTIMONIORVM A CHRISTO ET APOSTOLIS IN NOVO TESTAMENTO CITATORVM ex veteri, quæ huic in congesta sunt, vt pij lectores natiuam quorundam intelligentiam, quæ ab ipso Christo vero interprete, & spiritu eius per apostolos sit tradita, assequantur, perspiciantque in quem vsum ea Apostoli & Euangelistæ adduxerint. *EE2r-EE3v*: HEBRAICORVM, CHALDAEORVM, GRAECORVMQVE NOMINVM INTERPRETATIO. *A1r-[B9v]*: INDEX BIBLICVS, QVI RES EAS DE QVIBVS IN SACRIS BIBLIIS AGITVR. AD CERTA CAPITA, ALPHABETI ORDINE digesta, reuocatas, summa breuitate complectitur. *Col.* APPROBATIO. Hunc Indicem Biblicum á Iohanne Harlemio Societatis IESV Theologo nuper in lucem emissum, & denuó ab eodem quàm diligentissimè perlustratum, plurimisque locis auctum, nos infrascripti dignum censemus qui typis rursus mandetur. Augustinus Hunnæus Regius sacræ Theologiæ Louanij Professor. Cornelius Reyneri Goudanus S. Theologiæ ordinarius apud Louenienses Professor. Iohannes Molanus Apostolicus & Regius librorum examiner, & sacræ Theologiæ Professor. Excudebat Antuerpiæ Christophorus Plantinus, anno M.D.LXXXIII.

SIGLO XVII

3. *In Epistolam B. Pauli Apostoli ad Philippenses commentarii et adnotationes, tomus posterior*, auctore P. Ioanne Antonio Velazquez Societatis Iesu, Segoviae, 1630.

La sign. que se ofrece en el *Catálogo Colectivo de Patrimonio Bibliográfico* de esta obra, GC-BMC, 2ª X-B-35 no se corresponde con la que existe en la Biblioteca de El Museo. En concreto con esa referencia se encuentra la siguiente obra: *Mana del alma, o exercicio facil, y provechoso para quien desea darse de algun modo à la oracion. Propuesto por el M. R. P. Pablo Señeri...*, Barcelona, en la Imprenta de Juan Piferer, à la Plaça del Angel, Año de 1724. Este volumen es la Parte Tercera de esta obra «QUE CONTIENE LOS MESES DE AGOSTO, SETIEMBRE, y Octubre». El volumen que le precede con la signatura 2ª/ X-B-34 contiene la Parte Primera. No aparece en la biblioteca el volumen correspondiente a la Parte Segunda.

4. *Joannis da Sylueira commentariorum in Apocalypsim B. Ioannis Apostoli tomus secundus*, Antuerpiae, 1671.

34 x 21 cm.

Encuadernación en pergamino. En el rº de la h. de guarda aparece la firma de su poseedor: «Alonso Falcon de Alarcon», rubricado; y tachada, arriba de esta, otra firma, seguramente



de un poseedor anterior³². También aparece la firma de Alarcón en el margen izquierdo de la port. junto al grabado, casi al final. En el lomo hay mención al autor y al título de la obra, y aparece el tejuelo con la sign.: 1^a/ IX-A-87³³, que se encuentra también en el interior de la cubierta. En esta asimismo aparece escrito a lápiz: «Sagr. Escrit.» Port. a dos tintas. Texto a dos columnas. Notas marginales impresas.

[*Portada*] R.D.P.F. JOANNIS | DA | SYLVEIRA | OLYSSIPONENSIS, | CARMELITÆ | Regularis Obseruantiaē, Sacræ Theologiaē | Primarij Lectoris Jubilati, | COMMEN- TARIORVM | In Apocalypsim B. Ioannis Apostoli, | TOMVS SECVNDVS. | In quo multa tractantur de Sacrosancta Eucharistia: de Beatissima | Virgine Maria; ac duodecim Apostolis. | Cum Indic. Capit. Quæstion. Locorum S. Script. Concion. Denique Rerum memorab. | NVNC PRIMVM PRODIT IN LVCEM | (Grabado)³⁴ | ANTVIERPIÆ, | Apud LVCAM DE POTTER. Anno M.DC.LXXI | (Filete) | Cum gratia & Privilegio.

[*Preliminares*] ▪**a2r.-a3r.*: PERILLVSTRI AC GENEROSO DOMINO D. GOSWINO BARONI CHEIFARDT DE MERODE IN ALNAER, ORDINIS TEVTONICI B. MARLÆ HIEROSOLYMITANÆ EQVITI, ET COMMEN- DATORI DE PITSENBORCH, &c. *Inc.* Non tantum connexas inter se mutuis amplexibus [...] *Des.* [...] Ita protestabar Antuerpiæ, Anno Dominicæ Incarnationis, M.DC.LXX, Die 12 Novembris. *Col.* Perillustris ac Generosæ Dominationis Tuæ Cliens obsequentissimus Lucas de Potter. ▪**a3v.*: INFINITÆ SAPIENTIÆ GENITRICI, SCHRIPTVRARVM (*sic*) EPILOGO, MYSTERIORVMQVE ILLARVM ACTVOSÆ Revelatrici, Angelorum hominum Reginæ, DICO EGO OPERA MEA. *Inc.* IN Exordio huius libri, sacratissima Virgo [...] *Des.* [...] ac dilectissimi Filij tui, mei IESV. ▪**a4r.*: CENSURA P. FR. GREGORII A IESV, IN S. THEOLOGIA MAGISTRI, CONIMBRICENSIS ACADEMIÆ DOCTORIS, In eadem Durandi & Gabrielis Cathedræ olim Substituti, Priorisque Regij Carmeli Lisbonensis absoluti. *Inc.* SECVNDOS in Apocalypsim spargit radios Carmeli [...] *Des.* [...] Carmelo Lisbonensi censeo decantandum illus decreti. *Col.* (Dístico:) Divinum quid habes, nec fallit opinio verax : / Humani non est pectoris iste Liber. Fr. GREGORIVS á IESV. ▪**a4v.*: FACVLTA R. P. PROVINCIALIS. APROBATIO ORDINARIJ. SUMMA PRIVILEGII. ▪**b1r.-b5r.*: SERIES CAPITVM ET QVÆSTIONVM, HVIVS VOLVMINIS. ▪**b5v.-f2v.*: INDEX LOCORVM S. SCRIPTVRÆ, Quæ in hoc Secundo Tomo Apocalypseos continentur. ▪**3r.-h5v.*: SVMMA CONCIONVM, Tam ex his, quæ habentur in primo Tomo Apocalypseos, quàm hoc secundo.

³² Al comienzo se puede leer: «L^{do.}» el resto está tachado.

³³ El *Catálogo Colectivo de Patrimonio Bibliográfico Español* ofrece una signatura incorrecta: 1^a, IX-Q-87.

³⁴ Con la inscripción: «LVCEM CANDOR AMAT».

[*Texto*] ■ 1-495: R. P. D. FR. IOANNIS DA SYLVEIRA, COMMENTARIORVM IN APOCALYPSIM Beati Joannis Apostoli; TOMVS SECVNDVS. CAPVT DVODECIMVM ARGUMENTVM. APERTIS septem sigillis libri signati [...] *Des.* [Cap. XXII. Vers. XX y XXI] [...] festiuitate puræ, & Immaculatæ Conceptionis Virgilis MARIE. *Col.* FINIS. Laus omnipotenti Deo, eiusque Sacratissimæ Matri Virgini MARIE. Nostrisque Sanctis Virginibus, ac Doctricibus Theresiæ, & Magdalenæ de Pazzi.

[*Finales*] ■ *Tt2v.-Xx5r.*: INDEX RERVM MEMORABILIVM Quae in hoc secundo Volumine Apocalypseos continentur.

SIGLO XVIII

5. *Expositio litteralis et moralis Sancti Evangelii*, auctore R. P. F. Natali Alexandro, Ordinis FF. Praedicatorum, Parisiis, 1703.

38 x 26 cm.

Ejemplar encuadernado en piel. La cubierta está rota. Muy deteriorado en sus primeras pp. en la parte inferior. Las primera hs. están sueltas. La sign., 1^a/ IX-A-76 se encuentra en el tejuelo, en el lomo, y en la parte interior de la cubierta. Tras la h. de guarda aparece una h. en bl., donde en su v^o se encuentra el nombre del poseedor: «Dr. Dⁿ. Joseph Massieu», rubricado. Dos columnas. Notas marginales impresas. Texto en latín y francés.

[*Portada*] EXPOSITIO | LITTERALIS ET MORALIS | SANCTI | EVANGELII | JESU CHRISTI | SECUNDUM | QUATUOR EVANGELISTAS | Auctore R. P. F. NATALI ALEXANDRO Ordinis FF. Prædicatorum, in sacra Facultate Parisiensi Doctore, | & emerito Theologiæ Professore. | (Grabado) | PARISIIS, | Apud JOANNEM ANISSON, Typographiæ Regiæ Præfectum. | (Filete) | M.DCCIII. | CUM PRIVILEGIO REGIS.

[*Preliminares*] ■ [1r.-4v.]: SANCTISSIMO AC BEATISSIMO PATRI ET DOMINO NOSTRO CLEMENTI XI PONTIFICI MAXIMO, P. NATALIS ALEXANDER, ORDINIS FF. PRÆDICATORUM PROFESSOR, Sempiternam Felicitatem. *Inc.* DUDUM mihi in votis erat, BEATISSIME PATER [...] *Des.* [...] ut me Pontificia benedictione digneris consolari. ■ [5r.-6v.]: PRÆFATIO. *Inc.* MULTIS variisque Operibus publicam in lucem [...] *Des.* [...] importunis verborum & syllabarum aucupibus accommodatius. ■ 6v.] [*Aprobaciones de D.C. Galliot y F. G. Deslondes*]

[*Texto*] ■ 4-1.463: EXPOSITIO LITTERALIS ET MORALIS SANCTI EVANGELII SECUNDUM MATTHÆUM. *Inc.* SANCTUM Jesu Christi evangelium secundum Matthæum. Hunc Titulum [...] *Des.* [secundum Johannem, cap. XXI] [...] ut Mysteriorum Evangelicorum veritatem in Patria contemplemur. AMEN. *Col.* Aliorum, quæ irreperunt, neque notata sunt, errorum det veniam Lector benevolus³⁵.

³⁵ Se señalan luego las erratas que se detectaron («Errata in expositionem S. Joannis»).

[Finales] ■[1r.-8v.]: INDEX RERUM ET VERBORUM ■[8v.]: Privilege du Roy. Inc. LOUIS para la grace de Dieu [...] Des. [...] á esté achevé de imprimer le 14. Juillet 1703.

6. Apparatus biblicus sive manu ductio ad Sacram Scripturam, auctore R. P. Bernardo Lamy, Lugduni, 1723.

26 x 20 cm.

Encuadernado en pasta. La sign. es: 1^a/ XII-B- 93, aparece en un tejuelo en el lomo y en el interior de la cubierta. Numeración desigual. Tras la h. de guarda viene la port. a dos tintas, mutilada en la parte derecha del grabado. Ilustraciones en el interior, en hs. plegadas, así como al final del volumen. Notas marginales impresas. Texto en latín, griego y francés.

[Portada] APPARATUS | BIBLICUS, | SIVE MANU DUCTIO | AD SACRAM SCRIPTURAM, | Tum clariùs, tum faciliùs intelligendam. | Auctore R. P. BERNARDO LAMY, | Congreg. Orat. Presbytero. | EDITIO NOVISSIMA MAGIS AC MAGIS ADAUCTA | CUM FIGURIS ÆNEIS. | (Grabado) | LUGDUNI, | Apud IACOBUM CERTE, in vico Mercatorio | sub signo sanctissimæ Trinitatis. | (Filete) | M.DCCXXIII. | CUM APPROBATIONE ET PRIVILEGIO REGIS.

[Preliminares] ■[1r.-2v.]: ILLUSTRISSIMO ECCLESIE PRINCIPIS D. D. FRANCISCO-PAULO DE NEUFVILLE DE VILLEROY, ARCHIEPISCOPO, COMITI LUGDUNI, GALLIARUM PRIMATI, & c. Inc. BENE de tuâ Ecclesiâ meriturus, AMPLISIME ARCHIPRÆSUL [...] Des. [...] ab eo accipere, qui se enixè profitetur. Col. MAGNITUDE TUÆ, Obsequensissimum & addictissimum servum JACOBUM CERTE. ■[3r.-10v.]: PRÆFATIO. Inc. Quid est autem Scriptura, nisi quædam Epistola [...] Des. sint castæ deliciæ meæ Scripturæ tuæ. ■[11r.-13r.]: LIBRORUM ET CAPITUM ISTIUS VOLUMINIS SERIES. ■[13v.]: IUDICIUM Magistri Pauli DE COHADE, Doctoris, Socii Sorbonici, Officialis Metropolitanæ, & Custodis Sanctæ Crucis in Ecclesia Lugdunensi. ■[14r.-v.]: PRIVILEGE GENERAL. ■[15r.]: AVIS AUX RELIGIEUX Au sujet des Tables qui son dans ce Livre.

[Texto] ■1-602: APPARATUS BIBLICUS, SIVE MANU DUCTIO AD SACRAM SCRIPTURAM. LIBER PRIMUS. Inc. CAPUT PRIMUM. Hebræis, ut dicit Apostolus, credita sunt eloquia [...] Des. [Lib.III] [...] sub quo zero ponitur, nullam partem legi. Col. FINIS.

[Finales] ■[Gggij-Qqqij]: TABULÆ IN QUIBUS EXHIBETUR NOVA CODICIS SACRI DISPOSITIO. ■[11r.-25v.]: INDEX TESTIMONIORUM SACRÆ SCRIPTURÆ QUÆ IN HOC APPARATU EXPLICANTUR AUT CITANTUR. ■[26r.-37r.]: INDEX RERUM ET VERBORUM. ■[1-11³⁶]: [Ilustraciones³⁷].

³⁶ Numeración facticia a partir del final del último «Index».

³⁷ Son de animales y plantas, con descripción en latín y francés.



7. *Sacrorum Bibliorum Vulgatæ editionis concordantiæ, recensitæ atque emendatæ a Francisco Luca, cura et studio H. Phalesii, Lugduni, 1726.*

27 x 23 cm.

Volumen deteriorado. La cubierta está completamente separada de resto de la obra y el lomo roto por la mitad. Título tomado de la primera h. de este impreso. La signatura, 1ª/XII-B-110, aparece en el vº de la cubierta. Antes de la portada una h. con el título abreviado: «CONCORDANTIÆ SACRORUM BIBLIORUM VULGATÆ EDITIONIS»; debajo manuscrito se lee: «Es de la librería de N.ª. S.ª de las Nieves de Aguimes». Portada a dos tintas. Dos y tres columnas. Texto en latín y francés.

[*Portada*] SACRORUM | BIBLIORUM | VULGATÆ EDITIONIS | CONCORDANTIÆ, | AD RECOGNITIONEM | JUSSU SIXTI V. PONT. MAX. | BIBLIIS ADHIBITAM | RECENSITÆ AQVE EMENTATÆ, | à FRANCISCO LUCA Theologo & Decano | Audomaropolitano; | Nunc denuò variis locis expurgatæ ac locupletatæ curâ & studio | V. D. HUBERTI PHALESII Cœnobii Affigeniensis | Ordinis Sancti Benedicti. | Editio novissima, prioribus longè auctior & correctior, & cum ipso Bibliorum | textu accuratissimè collata. | (Dibujo) | LUGDUNII, | Sumptibus PETRI VALFRAY, Regis & Cleri Typographi, LEONARDI DE LA ROCHE, Bibliopolæ, in vivo Mercatorio | (Filete) | M.DCCXXVI. | CUM PRIVILEGIO RÈGIS.

[*Preliminares*] ▪5: FRANCISCUS LUCAS BRUGENSIS ECCLESIE CATHEDRALIS AUDOMAROPOLITANÆ THEOLOGUS, ET DECANUS STUDIOSO LECTORI, De iis quæ ipse in Bibliorum Condordantiis præstitit. *Inc.* IN PRIMIS sumpto in manus exemplari Condordantiarum [...] *Des.* [...] labore utaris, fruaris, Lector, licet. Vale, Audomaropoli, anno Domini M. DC. XVII. Calendis Martii. ▪5-10: DOMINI HUBERTI PHALESII, CŒNOBITÆ AFFLIGENIENSIS, AD RECENSITAS HAS CONCORDANCIAS PRÆAMBULA. PRIMUM. De hac Concordantiarum editione. *Inc.* SACRORUM Bibliorum Concordancias, Opus toties cusum [...] *Des.* [...] à quibus Psalmus centesimus decimus sextus incipit. ▪10-12: Farrago indistincta sententiarum Sacræ Scripturæ ad Dei Laudem pertinentium, è verbo ad verbum ex Indice Concordantiarum transcripta.

[*Texto*] ▪Ar.-GGgg3v.³⁸: CONCORDANTIÆ BIBLIORUM SACRORUM VULGATÆ EDITIONIS, SIXTI V. ET CLEM. VIII. PP. SS. JUSSU RECOGNITORUM ATQUE EDITORUM. Prior numerus indicat caput cujusque libri, posterior autem designat versus capitum. In Psalmis H. significat Hebræis, L. verò Latinis. *Inc.* A Præpositio. Genes. I. a 4 divisit lucem à tenebris. [...] *Des.* ZUZIM.

³⁸ Según el *Catálogo Colectivo de Patrimonio Bibliográfico Español* consta esta obra de 1.199 páginas. Carece de numeración ordinaria. Sigo la que se encuentra a pie de página.

Genes. 24. a 5 Astarothcar. & Zuzim. Cum e. Col. Finis. LUGDUNI, Ex Typographiâ MICHAELIS GOY, In Platea Confort.

[*Finales*] ▪ [*GGgg4r.*] PRIVILEGE GENERAL. *Inc.* LOUIS PAR LA GRACE DE DIEU [...] *Des.* Pour jôüir suivant l'accord fait entre eux.

8. *Biblia sacra Vulgatae Editionis, Sixti V et Clementis VIII auctoritate edita, Venetiis, Apud Nicolaum Pezzana, 1737.*

22 x 14 cm.

Ejemplar encuadernado en pergamino. Muy deteriorado al comienzo con hs. sueltas. En el lomo manuscrito se lee: «Biblia Sacra. J.V.G.». La sign., 2^a/XI-B-92, se encuentra en un tejuelo en el lomo y en el interior de la cubierta, además de manuscrita en la h. de guarda. También en la h. de guarda se lee escrito a mano el nombre del poseedor: «Es de Pedro Vall Presbitero». Port. a dos tintas. A dos columnas. Ilustraciones. Texto en latín, griego y hebreo.

[*Portada*]³⁹ BIBLIA | SACRAI Vulgatæ Editionis, | SIXTI V. PONTIFICIS MAX. | JUSSU RECOGNITA, | ET CLEMENTIS VIII. | Auctoritate edita; | VERSICULIS DISTINCTA, | Et ad singula Capita Argumentis aucta; | Pluribusque Imaginibus, ad Historiarum notitiam | politissimè elaboratis, ornata; | Indiceque Epistolarum, & Evangelii[oru]m | locupletata. | (Grabado) | VENETIIS, | (Filete) | APUD NICOLAUM PEZZANA. | MDCCXXXVII⁴⁰.

[*Preliminares*]⁴¹ ▪ [1-2]: PRÆFATIO AD LECTOREM⁴². *Inc.* In multis magnisque beneficiis, quæ per sacram [...] *Des.* [...] ad marginem ipsius Textus minimè annotentur. ▪ [3]: CLEMENS PAPA VIII. Ad perpetuam rei memoriam. *Inc.* Cum sacrorum Bibliorum vulgatæ editionis Textus [...] *Des.* [...] die ix. Novembris M.D.XCII. Pontificatus Nostri Anno I. M. Vestrius Barbianus. ▪ [3]: DE CANONICIS SCRIPTURIS DECRETUM Ex Concilio Tridentino, sessione quarta. *Inc.* Sacrosancta Oecumenica, & generalis Tridentina Synodus [...] *Des.* [...] pridens contempserit, anathema sit. ▪ [4-9]: HYERONYMI PROLOGUS GALEATUS. *Inc.* Viginti, & duas litteras esse apud Hebræos [...] *Des.* [...] Obmutui, & humiliatus sum, & silui à bonis. ▪ [9-13]: HIERONYMUS PAULINO. *Inc.* Frater Ambrosius tua mihi munuscula perferens [...] *Des.* [...] qui se semper cogitat esse moriturum. ▪ [13-18]⁴³: PRÆPARATIO SANCTI HIERONYMI PRESBYTERI IN PENTATEUCHUM MOYSI AD DESIDERIUM. *Inc.* DÈsiderii mei desideratas accepti epistolas [...] *Des.* [...] inter sanctas scripturas cõputatur. ▪ [19] [Ordo Librorum veteris et novi Testamenti].

³⁹ En la parte superior aparecen dos líneas ms., la primera prácticamente cortada. Solo he podido leer: 1^a *lín.*: «Hæc [bibl]ia [...]jisci [...] bri.¹; 2^a *lín.*: Sancti Cucup[.]atis (*sic*) del (*sic*) Ra[...] illius prætiû 2bi».

⁴⁰ Tiene la h. siguiente una Ilustración. Al pie: «Ant. Zuliani».

⁴¹ Numeración facticia a partir de aquí.

⁴² El texto en una h. cortada. La parte que falta se encuentra al revés pegada dentro de la encuadernación.

⁴³ Texto incompleto, faltan hojas.

[*Texto*]⁴⁴: ■ 1-37: LIBER GENESIS, HEBRAICE BERESITH. ■ 39-67: LIBER EXODI, HEBRAICE VELLE SEMOTH. ■ 69-89: LIBER LEVITIUS, HEBRAICE VAICRA. ■ 91- 118: LIBER HUMERI, HEBRAICE VAJEDABBER. ■ 119-143: LIBER DEUTERONOMII, HEBRAICE ELLE HADDEBARIM. ■ 145-161: LIBER JOSUE, HEBRAICE JEHOSUA. ■ 163-180: LIBER JUDICUM, HEBRAICE SOPHETIM. ■ 181-183: LIBER RUTH. ■ 185-207: LIBER PRIMUS SAMUELIS, Quem nos PRIMUM REGUM DICIMUS. ■ 209-227: LIBER SECUNDUS SAMUELIS, Quem nos SECUNDUM REGUM DICIMUS. ■ 229-251: LIBER TERTIUS REGUM, SECUNDUM HEBRÆOS PRIMUS MALACHIM. ■ 253-273: LIBER QUARTUS REGUM, SECUNDUM HEBRÆOS MALACHIM SECUNDUS. ■ 275-295: LIBER PRIMUS PARALIPOMENON, HEBRAICE DIBRE HAIAMIN. ■ 296-320: LIBER SECUNDUS PARALIPOMENON, HEBRAICE DIBRE HAIAMIN. ■ 321-327: LIBER PRIMUS ESDRÆ. ■ 328-337: LIBER NEHEMIÆ, QUI ET ESDRÆ SECUNDUS DICITUR. ■ 338-345: LIBER TOBLÆ. ■ 346-354: LIBER JUDITH. ■ 355-363: LIBER ESTHER. ■ 365-383: LIBER JOB. ■ 385-427: LIBER PSALMORUM. ■ 428-444: LIBER PROVERBIORUM, QUEM HEBRÆI MISLE APPELLANT. ■ 445-450: ECCLESIASTES, QUI AB HEBRÆIS COHELETH APPELLATUR. ■ 450-452: CANTICUM CANTICORUM SALOMONIS, Quod Hebraicè SIR HASIRIM. ■ 453-463: LIBER SAPIENTIÆ. ■ 463-464: IN ECCLESIASTICUM JESU FILII SIRACH PROLOGUS. *Inc.* Multorum nobis, & magnorum, per legem [...] *Des.* [...] secundum legem Dñi proposuerint vità agere. ■ 464-493: ECCLESIASTICUS. ■ 495-528: PROPHETIA ISALÆ. ■ 529-567: PROPHETIA JEREMIÆ. ■ 568-571: THRENI, ID EST LAMENTATIONES JEREMIÆ PROPHETÆ. ■ 571: ORATIO JEREMIÆ PROPHETÆ. ■ 572-577: PROPHETIA BARUCH. ■ 579-614: PROPHETIA EZECHIELIS. ■ 615-629: PROPHETIA DANIELIS. ■ 630-634: PROPHETIA OSEE. ■ 635-636: PROPHETIA JOEL. ■ 637-640: PROPHETIA AMOS. ■ 641: PROPHETIA ABDIÆ. ■ 641-643: PROPHETIA JONÆ. ■ 643-646: PROPHETIA MICHÆÆ. ■ 646-647: PROPHETIA NAHUM. ■ 648: PROPHETIA HABACUC. ■ 649: ORARIO HABACUC PROPHETÆ PRO IGNORANTIIS. ■ 649-651: PROPHETIA SOPHONIÆ. ■ 651-652: PROPHETIA AGGÆI. ■ 652-659: PROPHETIA ZACHARÆ. ■ 660-661: PROPHETIA MALACHIÆ. ■ 663-685: LIBER PRIMUS MACHABÆORUM. ■ 686-701: LIBER SECUNDUS MACHABÆORUM. ■ 703-725: SANCTUM IESU CHRISTI EVANGELIUM SECUNDUM MATTÆUM. ■ 727-741: SANCTUM IESU CHRISTI EVANGELIUM SECUNDUM MARCUM. ■ 743-767: SANCTUM IESU CHRISTI EVANGELIUM SECUNDUM LUCAM. ■ 769-787: SANCTUM IESU CHRISTI EVANGELIUM SECUNDUM JOANNEM. ■ 789-812: ACTUS APOSTOLORUM.

⁴⁴ Relaciono solo las partes de que consta ya que el texto es el conocido de cada una de ellas. Algunos libros van precedidos de una ilustración (normalmente cinco imágenes alusivas) que se explican (*Explicatio imaginum*) al comienzo de los mismos.



▪813-822: EPISTOLA B. PAULI AD ROMANOS. ▪823-832: EPISTOLA B. PAULI APOSTOLI AD CORINTHIOS PRIMA. ▪833-839: EPISTOLA B. PAULI APOSTOLI AD CORINTHIOS SECUNDA. ▪839-842: EPISTOLA B. PAULI APOSTOLI AD GALATAS. ▪843-846: EPISTOLA B. PAULI APOSTOLI AD EPHESIOS. ▪846-848: EPISTOLA B. PAULI APOSTOLI AD PHILIPPENSES. ▪849-851: EPISTOLA B. PAULI APOSTOLI AD COLOSSENSES. ▪851-853: EPISTOLA B. PAULI APOSTOLI AD THESSALONICENSES I. ▪853-854: EPISTOLA B. PAULI APOSTOLI AD THESSALONICENSES II. ▪855-857: EPISTOLA B. PAULI APOSTOLI AD TIMOTHEUM PRIMA. ▪858-859: EPISTOLA B. PAULI APOSTOLI AD TIMOTHEUM SECUNDA. ▪860-861: EPISTOLA B. PAULI APOSTOLI AD TITUM. 861: EPISTOLA B. PAULI APOSTOLI AD PHILEMONEM. ▪862-868: EPISTOLA B. PAULI APOSTOLI AD HEBRÆOS. 869-871: EPISTOLA CATHOLICA BEATI JACOBI APOSTOLI. ▪872-874: EPISTOLA B. PETRI APOSTOLI PRIMA. ▪875-876: EPISTOLA B. PETRI APOSTOLI SECUNDA. ▪877-879: EPISTOLA BEATI JOANNIS APOSTOLI PRIMA. 880: EPISTOLA BEATI JOANNIS APOSTOLI SECUNDA. ▪880: EPISTOLA BEATI JOANNIS APOSTOLI TERTIA. ▪881: EPISTOLA CATHOLICA B. JUDÆ APOSTOLI. ▪883-894: APOCALYPSIS BEATI JOANNIS APOSTOLI. ▪895: Oratio Manassæ, necnon Libri duo, qui sub Libri Tertii, & Quarti ESDRÆ nomine circumferuntur, hoc in loco, extra scilicet seriem Canonicorum Librorum, quos sancta Tridentina Synodus suscepit, & pro Canonicis suscipiendos decrevit, sepositi sunt, ne prorsus interirent, quippe qui à nonnullis sanctis Patribus interdum citantur, & in aliquibus Bibliis Latinis tam manuscriptis, quàm impressis reperiuntur. ORATIO MANASSÆ REGIS JUDA, Cum captus teneretur in Babylone. ▪896-906: LIBER ESDRÆ III. ▪906-924: LIBER ESDRÆ IV.

[*Finales*] ▪[925-928]⁴⁵: INDEX TESTIMONIORUM A CHRISTO, ET APOSTOLIS In novo Testamento citatorum ex veteri. ▪[929-933]: HEBRAICORUM CHALDÆORUM, Græcorum Nominum interpretatio. ▪[934-970]: INDEX BIBLICUS, QUI RES EAS, DE QUIBUS IN SACRIS BIBLIIS AGITUR, Ad certa Capita, alphabeti ordine digesta, revocatas, summa brevitate complectitur. ▪[971-976] [INDEX EPISTOLARUM, ET EVANGELIORUM]. *Col. FINIS.*

9. *Sacrorum Bibliorum Vulgatae editionis concordantiae, recensitae atque emendatae a Francisco Luca, cura et studio H. Phalesii, Venetiis, 1754.*

32 x 21 cm.

Volumen encuadernado en pergamino. En el lomo: «CONCORDAN Bibliorum» y el tejuelo con la signatura: 1ª/III-B-36, que también está en el interior de la cubierta. En el vº de la h.

⁴⁵ Numeración facticia a partir del final de este libro.

de guarda aparece la firma de su poseedor: «D^r. Dⁿ. Joseph Massieu», rubricado. Antes de la port. se encuentra el título abreviado: «CONCORDANTLÆ BIBLIORUM SACRORUM Emendatæ». Portada a dos tintas. Dos y tres columnas. Texto en latín e italiano.

[*Portada*] SACRORUM | BIBLIORUM | VULGATÆ EDITIONIS | CONCORDANTLÆ | HUGONIS CARDINALIS | Ordinis Prædicatorum; | AD RECOGNITIONEM | JUSSU SIXTI V. PONT. MAX. | BIBLIIS ADHIBITAM | RECENSITÆ, AQVE EMENTATÆ: | Primùm à FRANCISCO LUCA Theologo, & Decano Audomaropolitano, | postea variis locis expurgatæ, ac locupletatæ cura, & studio | U. D. HUBERTI PHALESII, Ordinis Sancti Benedicti. | EDITIO NOVISSIMA PRÆ CETERIS CORRECTIOR, | in qua summo labore, ac diligentia singuli numeri ad trutinam revocati | attentoque examine cum Sacris Bibliis nunc denuò collati fuere. | (Dibujò) | VENETIIS. MDCCLIV. | Apud Nicolaum Pezzana. | CUM PRIVILEGIO EXCELLENTISSIMI SENATUS.

[*Preliminares*] ■[2⁴⁶]: FRANCISCUS LUCAS BRUGENSIS ECCLESIE CATHEDRALIS AUDOMAROPOLITANÆ THEOLOGUS, ET DECANUS STUDIOSO LECTORI: De iis, quæ ipse in Bibliorum Condordantiis præstitit. *Inc.* IN PRIMIS sumpto in manus exemplari Concordantiarum [...] *Des.* [...] labore utaris, fruaris, Lector, licet. Vale. Audomaropoli, anno Domini M. DC. XVII. Kalendis Martii. ■[3-7]: PRÆAMBULA DOMINI HUBERTI PHALESII, Cœnobitæ Affligeniensis, ad recensitas has concordancias. PRIMUM, De hac Concordantiarum editione. *Inc.* SACRORUM Bibliorum Concordancias, Opus toties [...] *Des.* [...] à quibus Psalmus centesimus decimus sextus incipit. ■[7]: FARRAGO INDISTINCTA SENTENTIARUM SACRÆ SCRIPTURÆ ad Dei laudem pertinentium, è verbo ad verbum ex indice Concordantiarum transcripta. ■[8-9]: PRÆAMBULA AD BIBLIORUM CONCORDANTIAS. ■[9]: PETRUS GRIMANI DEI GRATIA DUX VENETIARUM Universas, & Singulis, ad quos Hæ Nostræ pervenerint, significamus cum Senatu. *Inc.* Che sopra l'istanze, che ci furono fatte da [...] *Des.* [...] al sopraddetto Niccolò Pezzana a tenor delle Leggi in suespresso Privilegio⁴⁷.

[*Texto*]: ■1-1.018: CONCORDANTLÆ BIBLIORUM SACRORUM VULGATÆ EDITIONIS, SIXTI V. PONTIFICIS MAX. Jussu Recognitorum, atque Editorum. Prior numerus indicat caput cuiusque libri, posterior autem, qui literas A, B, & c. indices videlicet sectionum, subsequitur, designat versus capitum. In Psalmis H. significat Hebræis, L. verò Latinis. *Inc.* A Præpositio. Genes. I. a 4 divisit lucem à tenebris. [...] *Des.* ZUZIM. Genes. 14. a 5 Astaroth Carnaim, & zuzim. *Col.* Finis.

⁴⁶ Numeración facticia a partir de la portada.

⁴⁷ Lleva las firmas al final de Z. Alvise Mocenigo, Z. Querini, D. Bragadin y M. A. Marino.

10. *R.P. D. Augustini Carmel Ordinis S. Benedicti commentarius literalis in omnes libros Veteris et Novi Testamenti, opus gallice primum, nunc vero Latinis literis traditum a J. D. Mansi, Augustae Vind. et Wirceburgi, 1755-1760. 9 tomos.*

40 x 26 cm.

Encuadernado en pergamino. El título aparece abreviado en el lomo de todos los tomos además del tejuelo con la signatura. Otro tejuelo con la sign. se encuentra en el interior de la cubierta. En el vº de la h. de todos los tomos va la rúbrica del poseedor: «Dr. Dn. Joseph Massieu». La h. siguiente tiene la sign. a lápiz en la parte superior derecha y el contenido exacto del volumen. Portada a dos tintas solo en el tomo primero. Texto a dos columnas⁴⁸. Notas a pie de página. Ilustraciones, mapas. Texto en latín, griego, hebreo y francés.

[t. I]

Sign. 1ª/II-A-27

[Portada] R. P. D. | AUGUSTINI CALMET | ORDINIS S. BENEDICTI, | CONGREGATIONIS SS. VITONI ET HIDULPHI | COMMENTARIUS | LITERARIS | IN OMNES LIBROS | VETERIS ET NOVI | TESTAMENTI. | OPUS | GALLICE PRIMUM AB AUTHORE, NUNC VERO | LATINIS LITERIS TRADITUM | A | JOANNE DOMINICO MANSI | CONGREGATIONIS CLERICORUM REGULARIUM MATRIS DEI, LUCENSI. | EDITIO NOVISSIMA | AB AUTHORE RECOGNITA, ALICUBI EMENDATA, TEXTUUM ALIQUOTI | ANTEA PRÆTERITORUM EXPLANATIONE ADAUCTA, PASSIM VERO | NOVIS ANIMADVERSIONIBUS LOCUPLETATA, ET XXVIII. | TABULIS ÆNEIS ORNATA. | TOMI PRIMI PARS PRIMA. | (Grabado) | AUGUSTÆ VIND. & WIRCEBURGI | SUMPTIBUS MARTINI VEITH BIBLIOPOLÆ. ANNO MDCCLV. | CUM LICENTIA SUPERIORUM.

[Preliminares] ■[a2v.]: AUGUSTINI CALMET LECTORI SUO. *Inc.* Post evulgatum typis commentarium literalem [...] *Des.* [...] post annum 1716. evulgatas suis resposita locis transierunt. ■a3r.-a4r.: PRÆFATIO INTERPRETIS. *Inc.* Ventum est tandem ad Commentarios in universam S. Scripturam [...] *Des.* [...] res ab eo gestas nos æque ad illi ignoramus. ■[a4v.]: EXEMPLAR EPISTOLÆ A R.P. AUGUSTINO CALMET ORDINIS S. BENEDICTI AD P. JOANNEM DOMINICUM MANSI CONGR. CLERICORUM REGULAR. MATRIS DEI LUCAM. *Inc.* MONSIEUR! Puisque la Langue Française vous est familière [...] *Des.* [...] Vôtre très-humble et très-obeissant Serviteur D. AUGUSTIN CALMET. ■I-IX: PRÆFATIO GENERALIS IN LIBROS VETERIS TESTAMENTI. *Inc.* Cum primum animo

⁴⁸ Al final de los capítulos normalmente aparece el colofón de dicha parte.



destinavimus novum Commentarium [...] *Des.* [...] relicta ortographia Vulgatæ, ac servata Hebræi vel Græci. ■X-XV: IN PENTATEUCHUM ATQUE IN GENESIM POTISSIMUM PROLEGOMENON. *Inc.* PENTATEUCHI Opus Moysi auctori [...] *Des.* [...] nisi per inspiratiorem Spiritus Dei? ■XV-XXII: DISSERTATIO DE LINGUA PRIMITIVA ET LINGUARUM AD TURRIM BABELICAM CONFUSIONE. *Inc.* IN varias dissitasque linguas discretos mortales [...] *Des.* [...] de re in Dissertatione hac nostra discerent. ■XXII-XXXII: DISSERTATIO DE GIGANTIBUS. *Inc.* IN tota Antiquitate maxime celebres Gigantes [...] *Des.* [...] non incertum de Gigantum veritate documentum. ■XXXII-XXXVII: DISSERTATIO DE TURRI BABELICA. *Inc.* Turris Babelicæ ædificium monumentum est [...] *Des.* [...] hanc esse Turrim Babelicam, hæremus ambigui. ■XXXVIII-XLIII: DISSERTATIO DE MATERIA ET FORMA VETERUM LIBRORUM, AC VARIA SCRIBENDI RATIONE. *Inc.* Vetustissima omnium scribendi ratio, quantum scimus [...] *Des.* [...] in Moschovia publica acta in volumina convoluta longa 25. vel 30. ulnis describi. ■XLIII-XLVII: DISSERTATIO IN REGIONEM OPHIR. *Inc.* Nullius ferme in toto Orbe regionis situs obscurior [...] *Des.* [...] ad Erythræum transvectio quadraginta diebus conficiebatur. [Plin. Lib. 6. c. 23.]. ■XLVII-LI: DISSERTATIO DE ORIGINE ET ANTIQUITATE CIRCUMCISIONIS. *Inc.* Circumcisionem avitum esse ritum [...] *Des.* [...] nec nisi pudoris cuiusdam gratia, obtinentem? ■LII-LVIII: DISQUISITIONES DE VETUSTATE MONETÆ SIGNATÆ *Ad Genes.* XX. 16. *Inc.* Vetustissima commenciorum ratio, rerum permutatione [...] *Des.* [...] pro batho seu epha positas esse voces reputandum est. ■LIX-LXX: DISQUISITIONES IN CHRONOLOGIAM, ANNOS, MENSES, DIES, HORAS ÆGYPTIORUM, GRÆCORUM, ROMANORUM, ET HEBRÆORUM. *Inc.* Chronologiæ studium, omnium consensu longe utilissimum [...] *Des.* [...] in Judæam quoque invectas intelligamus. ■LXX-LXXII: TABULA CHRONOLOGICÆ HISTORIÆ LIBRI GENESEOS, juxta supputationem Usserii.

[*Texto*] ■1-276: COMMENTARIUS LITERALIS IN GENESIM. *Inc.* CAPUT I. Creantur Cælum, Terra, Nox, Dies, Firmamentum, Aquæ, Plantæ, Arbores, Sol, Luna, Pisces, Aves, Animalia terrestria, & Homo. [...] *Des.* [...] [Cap. L.] qui de illo egerunt, sententia, ipsissimus est Pluto. ■277-283: IN EXODUM PRÆFATIO. *Inc.* Liber, quem Græca voce Exodum, egressum scilicet apellamus [...] *Des.* [...] supra demonstravimus Dissert. de vetustate circumcis. ■284-290: DISSERTATIO DE VERIS FICTISQUE PRODIGIIS, ac Dæmonum Angelorum in corpora potestate. *Inc.* Nihil in vulgari sermone frequentius [...] *Des.* [...] ac tandem ab Ecclesiæ approbantis autoritate. ■290-296: DISSERTATIO DE TRANSFRETATIONE ERYTHRÆI Per Hebræos. *Inc.* INter ea quæ in Sacris Scripturis referuntur [...] *Des.* [...] ac recentiores quidam Critici ea de re obrudant. ■296-301: DISSERTATIO DE POESI VETERUM HEBRÆORUM. *Inc.* EA, quæ ad Poesim Librorum Sacrorum [...] *Des.* [...] quod solidum est, methodicum, & ad erudiendum aptissimum. ■302: CHRONOLOGIA IN EXODUM. ■303-482: COMMENTARIUS LITERALIS IN EXODUM. *Inc.* CAPUT I. Census Israelitarum, qui in Ægyptum cum Jacobo descenderunt. [...] *Des.* [Cap. XL][...] quo eodem sensu Textum interpretantur Septuaginta. Vide Exod. XIII. 22. & XI. 20.



[Finales] ■ 483-507: TABULA RERUM QUÆ IN GENESI ET EXODO CONTINENTUR.

[t. II. LEVITICUS, NUMERI, DEUTERONOMIUM.]

Sign. 1^a/II-A-28

[Portada] R. P. D. I AUGUSTINI CALMETI ORDINIS S. BENEDICTI, I CONGREGATIONIS SS. VITONI ET HIDULPHI I COMMENTARIUS I LITERARIS I IN OMNES LIBROS I VETERIS ET NOVII TESTAMENTI. I OPUS I GALLICE PRIMUM AB AUTHORE, NUNC VERO I LATINIS LITERIS TRADITUM I A I JOANNE DOMINICO MANSI I CONGREGATIONIS CLERICORUM REGULARIUM MATRIS DEI, LUCENSI. I EDITIO NOVISSIMA I AB AUTHORE RECOGNITA, ALICUBI EMENDATA, TEXTUUM ALIQUOTI I ANTEA PRÆTERITORUM EXPLANATIONE ADAUCTA, PASSIM VERO I NOVIS ANIMADVERSIONIBUS LOCUPLETATA, ET XXVIII. I TABULIS ÆNEIS ORNATA. I TOMI PRIMI PARS SECUNDA. I (Grabado) I AUGUSTÆ VIND. & WIRCEBURGI I SUMPTIBUS MARTINI VEITH BIBLIOPOLÆ. ANNO MDCCCLV. I CUM LICENTIA SUPERIORUM.

[Texto] ■ 1-3: IN LEVITICUM PROLEGOMENON. *Inc.* LEVITICI nomen ex Legibus ad Sacrificia spectantibus [...] *Des.* [...] nunquam potest accedentes perfectos facere. Hebr. 10.1. ■ 4-9: DISQUISITIONES DE NATURA, CAUSIS, & EFFECTIBUS LEPRÆ. *Inc.* Prælectis, nec incuriose, iis, quæ de Lepra [...] *Des.* [...] morbis & lepræ genus esse, & apud Veteres non ignotos. ■ 10-14: DISSERTATIO DE MOLOCH DEO AMMONITARUM. *Inc.* CUM tris sint Deorum nomina [...] *Des.* [...] Variis hisce nominibus uni designantur Sol & Luna. ■ 15-115: COMMENTARIUS LITERALIS IN LEVITICUM. *Inc.* CAPUT I. Ritus in offerentis holocaustis boum [...] *Des.* [...] familiæ, & dapes etiam egenis, ac Levitis. ■ 116-117: IN NUMEROS PROLEGOMENON. *Inc.* Hebræum hujus Libri nomen ex primis verbis [...] *Des.* [...] antea pro data occasione scriptis. ■ 118-125: DISSERTATIO De Politia sive Ratione juris dicundi apud Hebræos & potissimum de Sanhedrio. *Inc.* REipublicæ Hebræorum constitutæ crepundia ex lata [...] *Des.* [...] vide ad Matt. VIII. & nostrum in illum locum commentarium. ■ 125-129: DISSERTATIO DE BEEL-PHEGOR, CHAMOS, CÆTERISQUE MOABITARUM DIIS. *Inc.* Utriusque simul Numinis Beel-Phegor [...] *Des.* [...] quod Oraculum sonat, nomen sit Numini peculiare. ■ 130: TABULA CHRONOLOGICA IN NUMEROS. ■ 131-255: COMMENTARIUS LITERALIS IN NUMEROS. *Inc.* CAPUT I. Census Israelitarum ferendis armis idoneorum [...] *Des.* [Cap. XXXVI] [...] quippe quæ ambiguum aliquid præferunt. ■ 256-266: IN DEUTERONOMIUM PROLEGOMENON. *Inc.* Judæis inscribitur [...] *Des.* [...] Porro hoc præceptum a Josue impletum est. ■ 266-275: DISSERTATIO DE DIVORTIIS. *Inc.* Quæcumque dentes connubium jure [...] *Des.* [...] juxta ac Cambdenus animadvertit. ■ 276-290: DISSERTATIO DE SUPPLICIIS, Quorum in Sacra Scriptura mentio. *Inc.* QUÆ Lectorem faciat in hac nostra dissertatione [...] *Des.* [...] ab Urbe vesperam



usque operiri perseveravit. ■291-421: COMMENTARIUS LITERALIS IN DEUTERONOMIUM. *Inc.* CAPUT I. Eorum, quæ Israelitis acciderunt [...] *Des.* [Cap. XXXIV] [...] reliquis Tribubus segregatam Tribum constituas.

[*Finale*] ■422-435: INDEX RERUM AC VERBORUM, Quæ in Levitico, Numeris, & Deuteronomio continentur.

[*t. III.* JOSUE, JUDICES, RUTH, REGES]

Sign. 1^a/II-A-29

[*Portada*] R. P. D. | AUGUSTINI CALMET | ORDINIS S. BENEDICTI, | CONGREGATIONIS SS. VITONI ET HIDULPHI | COMMENTARIUS | LITERARIS | IN OMNES LIBROS | VETERIS ET NOVI | TESTAMENTI. | OPUS | GALLICE PRIMUM AB AUTHORE, NUNC VERO | LATINIS LITERIS TRADITUM | A | JOANNE DOMINICO MANSI | CONGREGATIONIS CLERICORUM REGULARIUM MATRIS DEI, LUCENSI. | EDITIO NOVISSIMA | AB AUTHORE RECOGNITA, ALICUBI EMENDATA, TEXTUUM ALIQUOTI | ANTEA PRÆTERITORUM EXPLANATIONE ADAUCTA, PASSIM VERO | NOVIS ANIMADVERSIONIBUS LOCUPLETATA, ET XXVIII. | TABULIS ÆNEIS ORNATA. | TOMUS SECUNDUS | (Grabado) | AUGUSTÆ VIND. & WIRCEBURGI | SUMPTIBUS IGNATII ADAMI ET FRANCISCI ANTONII VEITH FRATRUM BIBLIOPOLARUM. | ANNO MDCCLVI. | CUM LICENTIA SUPERIORUM.

[*Texto*] ■1-4: IN LIBRUM JOSUE PROLEGOMENON. *Inc.* JOSUE, de cujus nomine Liber apellatus est [...] *Des.* [...] & finem ad unum eumdemque Authorem pertinere constituamus. ■4: TABULA CHRONOLOGICA IN HISTORIAM JOSUE. ■5-11: DISSERTATIO DE MANTATO JOSUE, QUO SOLEM, ET LUNAM REMORATUS EST. *Inc.* EX quo opinionum singularitem affectare [...] *Des.* [...] Deo enim æque omnia prona sunt. ■11-14: DISSERTATIO DE PLUVIA LAPIDUM IN CHANANÆOS. AD JOSUE X. XII. *Inc.* Post initum a Josue prælium [...] *Des.* [...] Quid igitur nos ab illa retraxerit? ■15-20: DISSERTATIO DE REGIONE IN QUAM CHANANÆI PULSI A JOSUE SESE RECEPERUNT. *Inc.* Bellum a Josue eum Chananæis gestum [...] *Des.* [...] in alteram Dissertationem rejicimus. ■20-28: IN TABULAM GEOGRAPHICAM TERRÆ PROMISSIONIS ANIMADVERSIONES. *Inc.* Quanti sit ad rectam Sacræ Scripturæ intelligentiam [...] *Des.* [...] quæ nos vidimus in hoc argumento. ■28-39: DISSERTATIO QUÆ HEBRÆORUM HISTORIA CÆTERARUM NATIONUM HISTORIIS PRÆSTARE OSTENDITUR. *Inc.* DE totius orbis historicis monumentis [...] *Des.* [...] neque percipi potest, neque defendi. ■40-41: TABULA CHRONOLOGICA REGUM ASSYRIÆ. TABULA CHRONOLOGICA IMPERII PERSICI. MONARCHIA CHALDÆORUM. MONARCHIA MEDORUM. ■42-151: COMMENTARIUS LITERALIS IN LIBRUM JOSUE. *Inc.* CAPUT I. Josue ex receptis a Deo promissionibus [...] *Des.* [Cap. XXIV] [...] semini ejus Sacerdotii dignitas in æternum. ■152-155: IN LIBRUM JUCIDUM PROLEGOMENON. *Inc.* JUDICES, quorum hic examinandam historiam proponimus



[...] *Des.* [...] vide Ernestum Grabe de vitiiis Septuaginta Interpretum ad Joan. Millium an. 1705. ■156: CHRONOLOGIA REGIMINIS JUDICUM, EX USSERIO. ■157: TABULA CHRONOLOGICA JUDICUM, EX MARSHAMO. ■158-164: DISSERTATIO DE PRISCIS HEBRÆORUM ÆDIBUS. *Inc.* SI quis in moribus & consuetudinibus veterum Orientalium [...] *Des.* [...] qui undique luxum spirant & voluptates. ■164-167: DISSERTATIO DE VOTO JEPHTE. *Inc.* Variæ de voto Jephthe agitantur quæstiones [...] *Des.* [...] esse defunctum, tale meruit testimonium. ■168-269: COMMENTARIUS LITERALIS IN LIBRUM JUDICUM. *Inc.* CAPUT I. Belli Chanaanitici provincia Tribui Juda datur [...] *Des.* [Cap. XXI] [...] de vestra igitur culpa vobis dolendum est. ■270-271: IN LIBRUM RUTH PROLEGOMENON. *Inc.* Liber Ruth appendicis loco Librum Judicum [...] *Des.* [...] nempe CXX. Annis circiter post Josue. ■271: GENEALOGIA DAVID. ■272-283: COMMENTARIUS LITERALIS IN LIBRUM RUTH. *Inc.* CAPUT I. Elimelech fame adactus recipit sese cum uxore [...] *Des.* [Cap. IV] [...] in sequenti Versiculo *Salmon*. ■284-286: IN DUOS PRIORES LIBROS REGUM PROLEGOMENON. *Inc.* Gemini hi libri in unum olim in Bibliis Hebraicis [...] *Des.* [...] Secundum Liber excurrit 40. annos Regni Davidis, nempe ab A. 2949, usque ad 2989. ■287: TABULA CHRONOLOGICA IN DUOS PRIORES LIBROS REGUM. TABULA CHRONOLOGICA IN ALTERUM LIBRUM REGUM. ■288-296: DISSERTATIO DE ORIGINE ET NUMINIBUS PHILISTHÆORUM. *Inc.* Philistæorum origo Criticos in varias distraxit sententias [...] *Des.* [...] quemadmodum & cætera ejusdem gentis, derivatum. ■296-301: DISSERTATIO DE SAMUELE PER VISUM SAULI OBJECTO Ad I. Reg. XXVIII. 11.12. *Inc.* Jam inde a primis Ecclesiæ sæculis [...] *Des.* [...] mortuorum Domino referenda certissime constat. ■302-416: COMMENTARIUS LITERALIS IN I. LIBRUM REGUM. *Inc.* CAPUT I. Elcana ad Tabernacula Domini proficiscitur [...] *Des.* [Cap. XXXI] [...] non defuisse urbem Metropolim, & loca vicina, ultro credimus. ■417-495: COMMENTARIUS LITERALIS IN II. LIBRUM REGUM. *Inc.* CAPUT I. Amalecitam, a quo de morte Saulis & Jonathæ [...] *Des.* [Cap. XXIV] [...] a Cælo ignem hostias omnes absumpsisse. ■496-497: IN TERTIUM ET QUARTUM LIBROS REGUM PROLEGOMENON. *Inc.* DUO postremi Regum libri olim apud Hebræos [...] *Des.* [...] vulnere confoditur. Hæc summa tertii Regum. ■498: TABULA CHRONOLOGICA TERTII LIBRI REGUM. ■499-504: DISSERTATIO DE THESAURO A DAVIDE SALOMONI RELICTIS. *Inc.* Quicumque Judæos Principes Reges fuisse [...] *Des.* [...] a Sacris Libris suspicionem corruptionis, & exaggerationis. ■504-512: DISSERTATIO DE TEMPLIS VETERUM. *Inc.* Nulla apud homines Religio subsistere [...] *Des.* [...] cinctum, & ædes in usum Sacerdotum. ■512-514: EXPLICATIO, ET DOCUMENTA NOVÆ ICONOGRAPHIÆ TEMPLI SALOMONIS. *Inc.* Cubitus Hebraicus æquabat viginti pollices [...] *Des.* [...] Templi ædificium, nec Regiæ Salomonis ædes. 3. Reg. VI. 2. ■514: EXPLICATIO NOVÆ ICONOGRAPHIÆ VETERIS JERUSALEM. *Inc.* Urbs Jerusalem duobus altis montibus [...] *Des.* [...] Ad hæc igitur iconographiam hanc nostram digessimus. ■515-626: COMMENTARIUS LITERALIS IN III. LIBRUM REGUM. *Inc.* CAPUT I. Abisag Sunamitis deligitur, ut famuletur foveatque [...] *Des.* [Cap. XXII] [...] secundus cum primo Jorami. ■627: IN IV LIBRUM REGUM PROLEGOMENON. *Inc.* Ante tertium librum Regum Prolegomenon instruximus [...] *Des.* [...] Templum igni, populus

captivitati traditus est. ■627-630: DISSERTATIO QUID NAAMAN CONCEDI SIBI POSTULARIT AB ELISÆO, UT CORAM REMMON SESE PROSTERNERE LICERET. *Inc.* Naaman copiarum Regis Syriæ Imperator [...] *Des.* [...] ut rem illam suffragio suo confirmaret. ■630-635: DISSERTATIO DE RETROGRADATIONE SOLIS IN HOROLOGIO ACHAZ. *Inc.* Celebre illud sub Ezechia prodigium [...] *Des.* [...] ante exortum Solis in amici domum convolavit. ■636-637: TABULA CHRONOLOGICA IV. LIBRI REGUM. ■638-737: COMMENTARIUS LITERALIS IN IV. LIBRUM REGUM. *Inc.* CAPUT I. Moab Regum Israelitarum jugum [...] *Des.* [Cap. XXV] [...] remittendumque in folium Principem statuit. [Finales] ■738-768: INDEX RERUM ET VERBORUM, Quæ continentur in Libris Josue, Judicum, Ruth, & Regum.

[t. IV. PARALIPOMENA, ESDRAS, TOBIAS, JUDITH, ESTHER, JOB, MACCHABÆL]
Sign. 1^a/II-A-30

[Portada] R. P. D. | AUGUSTINI CALMET | ORDINIS S. BENEDICTI, ICONGREGATIONIS SS. VITONI ET HIDULPHI | COMMENTARIUS | LITERARIS | IN OMNES LIBROS | VETERIS ET NOVI | TESTAMENTI. | OPUS | GALLICE PRIMUM AB AUTHORE, NUNC VERO | LATINIS LITERIS TRADITUM | A | JOANNE DOMINICO MANSI | CONGREGATIONIS CLERICORUM REGULARIUM MATRIS DEI, LUCENSI. | EDITIO NOVISSIMA | AB AUTHORE RECOGNITA, ALICUBI EMENDATA, TEXTUUM ALIQUOT | ANTEA PRÆTERITORUM EXPLANATIONE ADAUCTA, PASSIM VERO | NOVIS ANIMADVERSIONIBUS LOCUPLETATA, ET XXVIII. | TABULIS ÆNEIS ORNATA. | TOMUS TERTIUS | (Grabado) | AUGUSTÆ VIND. & WIRCEBURGI | SUMPTIBUS IGNATII ADAMI ET FRANCISCI ANTONII VEITH FRATRUM BIBLIOPOLARUM. | ANNO MDCCCLVI. | CUM LICENTIA SUPERIORUM.

[Texto] ■1-5: IN DUOS LIBROS PARALIPOMENON PROLEGOMENON. *Inc.* Geminos Paralipomenon Libros una contextus serie [...] *Des.* [...] semper enim sese decepi velle arbitrantur. ■5-10: DISSERTATIO DE PRÆFECTIS AULÆ, ET MILITIÆ REGUM HEBRÆORUM. *Inc.* CUM Hebræorum mores & consuetudines [...] *Des.* [...] cum Reges lavarent, fundebant. ■10-16: DISSERTATIO DE REGIONIBUS, IN QUAS DECEM TRIBUS ISRAELIS TRADUCTÆ SUNT, ET QUEM POTISSIMUM LOCUM NOSTRA ÆTATE TENEANT. *Inc.* Nihil in historia frequentius [...] *Des.* [...] peculiari Dissertatione alibi discutienda. ■17-84: COMMENTARIUS LITERALIS IN I. LIBRUM PARALIPOMENON. *Inc.* CAPUT I. Genealogia Adamis usque ad Noemum [...] *Des.* [Cap. XXIX] [...] sub ejus Regni exitum, populata. ■85-155: COMMENTARIUS LITERALIS IN II. LIBRUM PARALIPOMENON. *Inc.* CAPUT I. Sacrificium Salomonis in Altari Gabaonis [...] *Des.* [Cap. XXXVI] [...] Romanum Imperium dicebatur Orbis Imperium. ■156-158: IN PRIMUM LIBRUM ESDRÆ PROLEGOMENON. *Inc.* Inter Principes viros, qui rebus Reipublicæ Judaicæ [...] *Des.* [...] reliqua Hebraico sermone constant. ■158: TABULA CHRONOLOGICA

IN PRIMUM LIBRUM ESDRÆ. ■ 159-161: DISSERTATIO IN TERTIUM LIBRUM ESDRÆ. *Inc.* DUO postremi Libri Esdræ nomine inscripti [...] *Des.* [...] in quibus nihil ejusmodi legitur. ■ 161-164: DISSERTATIO IN QUARTUM LIBRUM ESDRÆ. *Inc.* DE quarto Esdræ non eadem sedet [...] *Des.* [...] S. Cyprianus, tertii sæculi Scriptores. ■ 164-170: DISSERTATIO UTRUM ESDRAS SCRIPSERIT, AN RESTAURAVERIT LIBROS SACROS. *Inc.* SI quarti Esdræ asserta haberetur [...] *Des.* [...] ætate Judæorum gens omnia ea loca frequentaret. ■ 170-174: DISSERTATIO AN ESDRAS VETERIBUS CHARACTERIBUS HEBRAICIS CHALDÆOS SUBSTITUERIT. *Inc.* Quæstio de origine & vetustate characterum [...] *Des.* [...] nisi Chaldaice vel scriberentur vel legerentur. ■ 174-181: DISSERTATIO DE VERSIONE SEPTUAGINTA INTERPRETUM. *Inc.* SI doctis tantummodo viris laborare decrevissemus [...] *Des.* [...] in Hebræorum literis, & finita contentio est. ■ 181-188: DISSERTATIO IN VULGATAM *Inc.* Vulgata seu Editionis Vulgatæ [...] *Des.* [...] ad Sacræ Scripturæ studium contulerunt. ■ 189-214: COMMENTARIUS LITERALIS IN PRIMUM LIBRUM ESDRÆ. *Inc.* CAPUT I. Cyrus remittit Judæos Jerosolymam [...] *Des.* [Cap. X] [...] filios ex his mulieribus genuerat. ■ 215-217: IN II. LIBRUM ESDRÆ PROLEGOMENON. *Inc.* Nehemias, cognomento Atherfata [...] *Des.* [...] in Judæam adventu, A. 3550. usque ad A. 3580. emortualem ipsius. ■ 217: TABULA CHRONOLOGICA LIBRI NEHEMIÆ. ■ 218-250: COMMENTARIUS LITERALIS IN SECUNDUM LIBRUM ESDRÆ, QUI ET LIBER NEHEMIÆ. *Inc.* CAPUT I. Mœror Nehemiæ ob miserum Hebræorum statum [...] *Des.* [Cap. XIII] [...] post hæc speravimus in eum. ■ 251-255: IN TOBIAM PROLEGOMENON. *Inc.* Tobias e Tribu & urbe Nephtali [...] *Des.* [...] non veram historiam, sed fabellam prodi. 255: TABULA CHRONOLOGICA VITÆ UTRUSQUE TOBIÆ. ■ 256-260: DISSERTATIO IN DÆMONEM ASMODÆUM. *Inc.* CUM sæpe adeo in Scriptura [...] *Des.* [...] ait Golius in suis adnotationibus in Abulfaragium. ■ 261-296: COMMENTARIUS LITERALIS IN LIBRUM TOBIÆ. *Inc.* CAPUT I. Tobias nunquam non Deo fidelis [...] *Des.* [Cap. XIV] [...] ad Jesum Christum, expulsi imaginem exhibent. ■ 297-303: IN LIBRUM JUDIT PROLEGOMENON. *Inc.* Liber Judith historiam proprie complectitur [...] *Des.* [...] ut plures etiam alios Libros authenticos complectamur. ■ 303: TABULA CHRONOLOGICA HISTORIÆ JUDITH. ■ 304-316: DISSERTATIO DE ORDINE ET SUCESSIONE SUMMORUM SACERDOTUM APUD IUDÆOS. *Inc.* EUM semper in Republica Hebræorum gradum [...] *Des.* [...] præstaret legendum Josepho filio Simonis? ■ 316-357: COMMENTARIUS LITERALIS IN LIBRUM JUDITH. *Inc.* CAPUT I. Ecbatana condit Arphaxad [...] *Des.* [Cap. XVI] [...] regunt tempore pacis, in bello muniunt. ■ 358-362: IN LIBRUM ESTHER PROLEGOMENON. *Inc.* Assuerus, alio nomine Darius [...] *Des.* [...] Regno Darii Hystaspis congruunt. ■ 362: TABULA CHRONOLOGICA LIBRI ESTHER. ■ 363-377: DISSERTATIO DE RE MILITARI VETERUM HEBRÆORUM. *Inc.* QUÆ hodie contempta jacet [...] *Des.* [...] armorum omnium arbiter & Dominus agnoscebatur. ■ 377-417: COMMENTARIUS LITERALIS IN LIBRUM ESTHER. *Inc.* CAPUT I. Assuerus convivio excipit Regni sui [...] *Des.* [Cap. XVI] [...] nisi ut lapsu graviore ruant. ■ 418-427: IN LIBRUM JOB PROLEGOMENON. *Inc.* Cum Job laudabilem pietatem [...] *Des.* [...] Ecclesia & Monasterium Constantinopoli spectabantur. ■ 427-432: DISSERTATIO IN MORBUM JOBI. *Inc.*



Nigris adeo coloribus Jobi morbo [...] *Des.* [...] in caput nostrum induximus, liberent. ■432-435: DISSERTATIO IN ILLUD JOBĪ XXIX.18. Sicut palma multiplicabo dies. *Inc.* Quem exponendum hic suscipimus locum [...] *Des.* [...] hæc explicatio præferenda cæteris videtur. ■435-562: COMMENTARIUS LITERALIS IN LIBRUM JOB. *Inc.* CAPUT I. Jobi laudes, patria, filii, res familiaris [...] *Des.* [Cap. XLII] [...] in certaminibus non solum invictus, sed victor extiterit. ■562-567: IN DUOS LIBROS MACCHABÆORUM PROLEGOMENON. *Inc.* Restitutis in patrias sedes [...] *Des.* [...] fatis superque in Commentario diluimus. ■567-569: TABULA CHRONOLOGICA IN QUATUOR LIBROS MACCHABÆORUM ■569-572: DISSERTATIO DE COGNATIONE JUDÆORUM ET LACEDÆMONUM. *Inc.* Nullius in Orbe populi illustrior [...] *Des.* [...] uti certam exploratamque veritatem. ■573-576: DISSERTATIO AN ARCA FOEDERIS TEMPLO RESTITUTA SIT POST CAPTIVITATEM BABYLONICAM. *Inc.* Inito Deum inter & Israelitas fœdere [...] *Des.* [...] cur Arcæ fœderis absentia non toleraretur? ■576-642: COMMENTARIUS LITERALIS IN I. LIBRUM MACCHABÆORUM. *Inc.* CAPUT I. Alexandri Magni victoriae, mors [...] *Des.* [Cap. XVI] [...] de postremis hisce temporibus tradidit. ■642-687: COMMENTARIUS LITERALIS IN II. LIBRUM MACCHABÆORUM. *Inc.* CAPUT I. Judæorum Jerosolymitanorum ad Ægyptios literæ [...] *Des.* [Cap. XV] [...] Nam etsi imperitus sermone, sed non scientia. ■687-688: IN TERTIUM LIBRUM MACCHABÆORUM PROLEGOMENON. *Inc.* Qui tertii Libri Macchabæorum nomine censetur [...] *Des.* [...] Consule Bibliothecam Græcam Fabricii cap. 29. pag. 748. ■689-701: TERTIUS MACCHABÆORUM LIBER APOCRYPHUS. *Inc.* CAPUT I. Ptolomæi Philopatoris Ægypti Regis [...] *Des.* [Cap. VII] [...] Jubente igitur Rege restituta sunt. ■701-703: IN QUARTUM MACCHABÆORUM PROLEGOMENON. *Inc.* Quamquam apud veteres de quarto [...] *Des.* [...] sit textus, & Commentarii loco Præfatio habeatur. ■703-710: QUARTUS MACCHABÆORUM LIBER APOCRYPHUS. *Inc.* CAPUT I. Joannes Hyrcanus Simoni Judæorum Principi [...] *Des.* [...] menses novem in Hyrcani Pontificatum. ■710-712: PRAEFATIO AUTHORIS QUARTI LIBRI MACCHABÆORUM, SIVE ORATIONIS Quæ vulgo tribuitur Josepho, DE IMPERIO RATIONIS. *Inc.* Sapientissimam ostensurus rationem [...] *Des.* [...] corporum dolores quantumvis atroces superare. ■713-724: LIBER QUARTUS MACCHABÆORUM, Sive Oratio Josepho attributa DE IMPERIO RATIONIS. *Inc.* CAPUT I. Seleucus mittit Apollonium Jerosolymam [...] *Des.* [...] nati sunt, cui gloria in secula. Amen.

[Finales] ■724-754: INDEX RERUM AC VERBORUM, QUÆ IN PARALIPOMENIS, ESDRA, TOBIA, JUDITH, ESTHER, JOB, MACCHABÆIS CONTINENTUR.

[t. v. PSALMI ET PROVERBIA]
Sign. 1^a/II-A-31

[Portada] R. P. D. | AUGUSTINI CALMET | ORDINIS S. BENEDICTI, | CONGREGATIONIS SS. VITONI ET HIDULPHI | COMMENTARIUS | LITERARIS | IN OMNES LIBROS VETERIS ET NOVI | TESTAMENTI. |

OPUS | GALLICE PRIMUM AB AUTHORE, NUNC VERO | LATINIS
 LITERIS TRADITUM | A | JOANNE DOMINICO MANSI | CONGREGA-
 TIONUS CLERICORUM REGULARIUM MATRIS DEI, LUCENSI. | EDITIO
 NOVISSIMA | AB AUTHORE RECOGNITA, ALICUBI EMENDATA,
 TEXTUUM ALIQUOT | ANTEA PRÆTERITORUM EXPLANATIONE
 ADAUCTA, PASSIM VERO | NOVIS ANIMADVERSIONIBUS LOCUPLE-
 TATA, ET XXIX. | TABULIS ÆNEIS ORNATA. | TOMUS QUARTUS | (Grabado)
 | AUGUSTÆ VINDELICORUM | SUMPTIBUS IGNATII ADAMI ET
 FRANCISCI ANTONII VEITH FRATRUM BIBLIOPOLARUM. | ANNO
 MDCCLVII. | CUM LICENTIA SUPERIORUM.

[*Texto*] ■ 1-11: IN UNIVERSUM PSALMORUM LIBRUM PROLEGO-
 MENON. *Inc.* I. Elogia Psalmorum præstantia, & utilitas. [...] *Des.* [...] plus pia
 voluntate laborandum quam mente. ■ 11-14: DISSERTATIO IN TITULOS
 PSALMORUM. *Inc.* Titulorum, qui in fronte cujuslibet Psalmi [...] *Des.* [...] de re
 in Dissertatione de Authoribus Psalmorum. ■ 14-18: DISSERTATIO IN GEMINAS
 ILLAS HEBRÆAS VOCES LAMNAZEACH, & SELA. *Inc.* ARTICULUS
 PRIMUS. DE LAMNAZEACH. FREquentissime in fronte Psalmorum [...] *Des.*
 [...] quam ut fidem extorqueat. ■ 18-21: DISSERTATIO IN ILLUD PSALMI XXI.
 v. 18. Foderunt manus meas, & pedes meos. *Inc.* Veteres Ecclesiæ Patres [...] *Des.*
 [...] nostræ Religionis veritati faventibus? ■ 21-25: DISSERTATIO DE EXCAN-
 TATIS SERPENTIBUS, ad Psalmum LVII. 5. *Inc.* Solemne est Scriptoribus Sacris
 [...] *Des.* [...] nomine ab hero commendatur Luc. XVI. 2. ■ 25-30: DISSERTATIO
 IN AUTHORES PSALMORUM. *Inc.* Omnium Poeticarum Lucubrationum
 Collectionem [...] *Des.* [...] ut in cæteris, exceptio regulam firmet. ■ 30-38:
 DISSERTATIO IN TEXTUM ET VETERES PSALMORUM VERSIONES.
Inc. ARTICULUS PRIMUS. Textus Hebraicus Psalmorum. Quæ ad Textum [...] *Des.*
 [...] Versio Cophtica sive Ægyptia, ex qua Æthiopica derivata est. ■ 38-43:
 EXERCITATIO IN POESIM UNIVERSAM, ET HEBRÆORUM POTISSIMUM,
 D. ABBATIS FLEURY. *Inc.* D. Abbas Fleury hanc exercitationem [...] *Des.* [...] *Des.*
 quamvis etiam de ejus imitatione desperemus. ■ 43-49: DISSERTATIO IN MUSICAM
 VETERUM, ET POTISSIMUM HEBRÆORUM. *Inc.* Cum de Musica Veterum
 ac potissimum Hebræorum [...] *Des.* [...] quam quibus sonant theatra, permittuntur.
 ■ 49-59: DISSERTATIO IN MUSICA INSTRUMENTA HEBRÆORUM. *Inc.*
 Mera erga populum indulgentia [...] *Des.* [...] libavimus tantum, relinquimus
 perficienda. ■ 59: TABULÆ INSTRUMENTORUM EXPLICATIO. ■ 60-62: SERIES
 CHRONOLOGICA PSALMORUM. Psalmi nulla temporis nota distincti. ■ 63-64:
 TABULA PSALMORUM JUXTA ORDINEM ALPHABETICUM. ■ 65-527:
 COMMENTARIUS LITERALIS IN PSALMOS. *Inc.* Psamus I. Justorum felicitas,
 officia [...] *Des.* [Ps. CLI] [...] Et ego evaginavi gladium ejus, & c. ■ 528-531: IN
 PROVERBIA SALOMONIS PROLEGOMENON. *Inc.* OMnium, quotquot unquam
 scripta fuerint [...] *Des.* [...] facta est in multa miseratione Virgo mater. ■ 531-536:
 DISSERTATIO UTRUM VETERES LEGISLATORES ET PHILOSOPHI E
 SCRIPTURA LEGES SUAS, ET MORALEM SCIENTIAM HAUSERINT. *Inc.*
 Rectam in scriptis Polemicis lancem [...] *Des.* [...] quæstione hac ambigua dicenda
 suppetebant. ■ 537-652: COMMENTARIUS LITERALIS IN PROVERBIA



SALOMONIS. *Inc.* CAPUT I. Ad studium sapientiæ adhortatio [...] *Des.* [Cap. XXXI] [...] quæ necessitate comparandi sibi victum carent.

[*Finales*] ■653-674: INDEX RERUM AC VERBORUM, Quæ in Psalmis, & Proverbiis continentur⁴⁹.

[*z. VI.* ECCLESIASTES, CANTICUM CANTICORUM, SAPIENTIA, ECCLESIASTICUS, ISAIAS]

Sign. 1^a/II-A-32

[*Portada*] R. P. D. | AUGUSTINI CALMET | ORDINIS S. BENEDICTI, | CONGREGATIONIS SS. VITONI ET HIDULPHI | COMMENTARIUS | LITERARIS | IN OMNES LIBROS | VETERIS ET NOVI TESTAMENTI. | OPUS | GALLICE PRIMUM AB AUTHORE, NUNC VERO | LATINIS LITERIS TRADITUM | A | JOANNE DOMINICO MANSI | CONGREGATIONIS CLERICORUM REGULARIUM MATRIS DEI, LUCENSI. | EDITIO NOVISSIMA | AB AUTHORE RECOGNITA, ALICUBI EMENDATA, TEXTUUM ALIQUOT | ANTEA PRÆTERITORUM EXPLANATIONE ADAUCTA, PASSIM VERO | NOVIS ANIMADVERSIONIBUS LOCUPLETATA, ET XXX. | TABULIS ÆNEIS ORNATA. | TOMUS QUINTUS | (Grabado) | AUGUSTÆ VINDELICORUM | SUMPTIBUS IGNATII ADAMI ET FRANCISCI ANTONII VEITH FRATRUM BIBLIOPOLARUM. | ANNO MDCCLIX. | CUM LICENTIA SUPERIORUM.

[*Texto*] ■1-3: IN ECCLESIASTEN PROLEGOMENON. *Inc.* Hebraice inscribitur hic Liber [...] *Des.* [...] sed veritatem sub illo, qui fecit hunc solem. ■4-49: COMMENTARIUS LITERALIS IN LIBRUM ECCLESIASTÆ. *Inc.* CAPUT PRIMUM. Rerum humanarum vanitas [...] *Des.* [Cap. XII] [...] Omnem negligentiam aut inconsiderationis errorem. ■50-54: IN CANTICUM CANTICORUM PROLEGOMENON. *Inc.* Liber, quem modo explicandum sumimus [...] *Des.* [...] versionem Cantici Symmachi opus esse arbitratur. ■54-59: DISSERTATIO DE CONNUBIIS HEBRÆORUM. *Inc.* DE connubiis tractatio adeo late porrigitur [...] *Des.* [...] quod tibi dederit Dominus de hac puella, &c. ■60-90: COMMENTARIUS LITERALIS IN CANTICUM CANTICORUM. *Inc.* CAPUT PRIMUM. Sponsæ an Pronubæ) 1. Osculetur me osculo [...] *Des.* [Cap. VIII] [...] si cibum quæris, alimentum est. ■91-95: IN LIBRUM SAPIENTIÆ PROLEGOMENON. *Inc.* Scriptos a Salomone, vel ipsi attributos [...] *Des.* [...] de scriptoribus Commentariorum in eum librum agit. ■95-100: DISSERTATIO DE AUCTORE LIBRI SAPIENTIÆ. *Inc.* SI tota hujus rei controversia inter Catholicos [...] *Des.* [...] quare sub Macchabæis fortasse florebat. ■100-105: DISSERTATIO DE ORIGINE IDOLOLATRIÆ. *Inc.* Duos vel tres idololatriæ fontes [...] *Des.* [...] sive

⁴⁹ Al final: «Monitum ad bibliopegum. Tabula, *Instrumenta musica*, ponatur pag. 59.».

quampiam ex rebus a Deo constitutis. ■105-114: DISSERTATIO DE NATURA ANIMÆ, Et ejus post mortem status, ex sententia veterum Hebræorum. *Inc.* ARTICULUS I. Inter corpus, animam & spiritum discretio. Animæ nomen in veterum [...] *Des.* [...] ad insulas Fortunatas & Elysios campos perveniant. ■114-170: COMMENTARIUS LITERALIS IN LIBRUM SAPIENTIÆ. *Inc.* CAPUT PRIMUM. Justitiam ama: Deum optimum [...] *Des.* [Cap. XIX] [...] ut cum Grotio partem hujus libri periisse credamus. ■170-175: IN LIBRUM ECCLESIASTICI PROLEGOMENON. *Inc.* ARTICULUS PRIMUS. Titulus, & Consilium operis. Titulus Ecclesiastici, apud Latinos [...] *Des.* [...] De ætate Ben Sira vide eundem Fabricium ibid, pag. 734. ■175-183: DISSERTATIO De Funeribus & Sepulturis Hebræorum. *Inc.* Quæcumque politiores gentes nihil [...] *Des.* [...] misere ejulare defunctus cogitur. ■183-189: DISSERTATIO DE RE MEDICA VETERUM HEBRÆORUM. *Inc.* POST pronunciatam æquo judicio [...] *Des.* [...] ut impius in manus medici incidat. ■189-194: DISSERTATIO DE RE CIBARIA HEBRÆORUM. *Inc.* Veterum Hebræorum mores ritusque [...] *Des.* [...] in imo solo strato imponunt. ■194-202: DISSERTATIO DE SYSTEMATE MUNDI VETERUM HEBRÆORUM SENTENTIA. *Inc.* RES profecto admiratione digna est [...] *Des.* [...] accommodant, ut illis prosint? ■202-385: COMMENTARIUS LITERALIS IN LIBRUM ECCLESIASTICI. *Inc.* PRÆFATIO S. Athanasii in hunc Librum. Hic Jesus filius [...] *Des.* [Cap. LI] [...] officiorum summa est, veraque omnis sapientia. ■386-399: IN PROPHETAS PROLEGOMENA. *Inc.* ARTICULUS PRIMUS. Nomina Prophetarum. Variæ notiones vocis prophete [...] *Des.* [Art. VI] [...] demonstrativis argumentis ineptum haberi. ■399-404: IN ISAIAM PROLEGOMENON. *Inc.* Quatuor majorum Prophetarum primus Isaias [...] *Des.* [...] Vide, si lubet, ea de re Leonem a Castro. ■404-405: TABULA CHRONOLOGICA Vaticinorum Isaia. ■405-412: CONSPECTUS HISTORIÆ PROFANÆ ORIENTALIS A Salomone ad Captivitatem Babyloniam, ad illustrandam historiam Hebraicam in Prophetis expressam. *Inc.* Prophetarum studium arduum efficit [...] *Des.* [...] Ægyptus in Provinciam redacta est. Diodor. Ad an. 3. Olymp. 107. ■412-418: DISSERTATIO IN ILLUD ISAIAE: *Ecce Virgo concipiet, & pariet Filium, & vocabitur nomen ejus Emmanuel.* Isaia VII. 14. *Inc.* Regni Juda prostratis rebus [...] *Des.* [...] præjudicatis opinionibus vacua mens convincatur. ■418-421: DISSERTATIO DE CLADE EXERCITUS SENNACHERIBI Isai. XXXVII. 36. *Inc.* Excusso Assyriacæ dominationis jugo [...] *Des.* [...] lampadum aspectu turbatos. Judic. 7. 18. ■422-427: DISSERTATIO DE FORMA JESU CHRISTI Eleganti, nec ne? Ad Illud Isaia LII. 2. Vidimus eum, & non erat aspectus, neque decor. *Inc.* QUA Christiani omnes erga SS. Jesu Christi Humanitatem [...] *Des.* [...] ait Augustinus Tract. 9. in Ep. 1. Joan. ■427-644: COMMENTARIUS LITERALIS IN ISAIAM. *Inc.* CAPUT PRIMUM. In scelera Jerosolymæ invectiva [...] *Des.* [Cap. LXVI] [...] Ut mala, cum tuleris plurima, plura ferax⁵⁰.

⁵⁰ Cf. Ov. *Ib.* 118.



[*Finales*] ■645-663: INDEX RERUM AC VERBORUM, Quæ in Ecclesiaste, Cantico Canticorum, Sapientia, Ecclesiastico, Isaia continentur.

[*t. VII.* JEREMIAS, BARUCH, EZECHIEL, DANIEL ET DUODECIM MINORES PROPHETÆ]

Sign. 1^a/II-A-33

[*Portada*] R. P. D. | AUGUSTINI CALMET | ORDINIS S. BENEDICTI, | CONGREGATIONIS SS. VITONI ET HIDULPHI | COMMENTARIUS | LITERARIS | IN OMNES LIBROS | VETERIS ET NOVI | TESTAMENTI. | OPUS | GALLICE PRIMUM AB AUTHORE, NUNC VERO | LATINIS LITERIS TRADITUM | A | JOANNE DOMINICO MANSI | CONGREGATIONIS CLERICORUM REGULARIUM MATRIS DEI, LUCENSI. | EDITIO NOVISSIMA | AB AUTHORE RECOGNITA, ALICUBI EMENDATA, TEXTUUM ALIQUOT | ANTEA PRÆTERITORUM EXPLANATIONE ADAUCTA, PASSIM VERO | NOVIS ANIMADVERSIONIBUS LOCUPLE-TATA, ET XXX. | TABULIS ÆNEIS ORNATA. | TOMUS SEXTUS | (Grabado) | AUGUSTÆ VINDELICORUM | SUMPTIBUS IGNATII ADAMI ET FRANCISCI ANTONII VEITH FRATRUM BIBLIOPOLARUM. | ANNO MDCCLIX. | CUM LICENTIA SUPERIORUM.

[*Texto*] ■1-7: IN JEREMIAM PROLEGOMENON. *Inc.* Jeremias Helciae filius [...] *Des.* [...] præsertim post Caput XXV. occurrunt. ■8-9: TABULA CHRONOLOGICA Vaticinium Jeremiæ. ■9-17: DISSERTATIO DE CHARACTERIBUS MESSIÆ, juxta Hebræos Jesu Christo recentiores. *Inc.* CUM omnium Judæorum cujusque [...] *Des.* [...] aufer cor lapideum, & da cor carneum. ■17-21: DISSERTATIO DE RECHABITIS. *Inc.* Pauca admodum Scriptura de Rechabitis [...] *Des.* [...] Rechabitarum, sive nostri, sive etiam sæculi duodecimi. ■21-27: DISSERTATIO DE SCHOLIS HEBRÆORUM. *Inc.* NIL habuerunt antiquius populi [...] *Des.* [...] in omnibus studiis dogmatibusque asseruit. ■27-32: DISSERTATIO DE RE VESTIARIA HEBRÆORUM. *Inc.* Duo potissimum vestium genera [...] *Des.* [...] a Sponso supra etiam observavimus. ■33-208: COMMENTARIUS LITERALIS IN JEREMIAM. *Inc.* CAPUT I. Jeremias, ut Propheta sit, vocatur [...] *Des.* [Cap. LII] [...] superatos subditosque apud se haberent. ■209-210: IN LAMENTATIONES JEREMIÆ PROLEGOMENON. *Inc.* Solemne erat Hebræis, ut in funere [...] *Des.* [...] hujus opinionis veritas, & solida conjectura. ■211-232: COMMENTARIUS LITERALIS IN LAMENTATIONES JEREMIÆ. *Inc.* Et factum est, postquam in captivatem [...] *Des.* [Cap. V] [...] Idem in fine Isaïæ & Malachiæ servant. ■232-234: IN BARUCH PROLEGOMENON. *Inc.* Claro ortus genere Baruch [...] *Des.* [...] hæc loca supposita esse arguat? ■235-250: COMMENTARIUS LITERALIS IN BARUCH. *Inc.* CAPUT I. Baruch, cum Babylone esset [...] *Des.* [Cap. VI] [...] quæ ætate corrumpuntur, uti neminem latet. ■250-253: IN EZEQUIELEM PROLEGOMENON. *Inc.* Ezechiel, filius Buzi, Sacerdotali genere [...] *Des.* [...] narrationibus vulgaribus confertam arbitremur. 253: TABULA CHRONOLOGICA Oraculorum Ezechielis. ■254-257:



DISSERTATIO AN DECEM TRIBUS E CAPTIVITATE REDUCES REGIONEM ISRAELITICAM REPETIERINT. *Inc.* Fatis functo Salomone, decem Tribus [...] *Des.* [...] asseritur a S. Cyrillo Alexandrino, Theodoro, & Theophylacto in Osee III. ■257-262: DISSERTATIO DE GOG ET MAGOG Ad Ezechielis XXXVIII. *Inc.* Nomina Gog & Magog non in Veteri [...] *Des.* [...] Holofernis apud Authorem Libri Judithæ. ■262-263: NOVA TEMPLI SALOMONICI ICHONOGRAPHIA EXPLICATUR, ET DEMONSTRATUR. *Inc.* Cubitus Hebraicus continet pollices [...] *Des.* [...] Templi ædificium, quemadmodum & Salomonis Palatium 3. Reg. VII. 2. ■264-412: COMMENTARIUS LITERALIS IN EZECHIELEM. *Inc.* CAPUT I. Divinæ Majestatis solium [...] *Des.* [Cap. XLVIII] [...] sum omnibus diebus, usque ad consumationem sæculi. ■413-417: IN DANIELEM PROLEGOMENON. *Inc.* Daniel e genere Davidis Regumque [...] *Des.* [...] junctis insuper e Græco & Latino additionibus. ■417: TABULA CHRONOLOGICA HISTORIÆ DANIELIS. ■418-424: DISSERTATIO DE SEPTUAGINTA HEBDOMADIS DANIELIS. *Inc.* Aliorum observatione scitum est [...] *Des.* [...] Jam nova progenies Cælo demittitur alto⁵¹. ■425-429: IN HEBDOMADAS DANIELIS MEDITATIONES NOVÆ AUCTORE P. GREGORIO BERTHELET. *Inc.* Convenire inter omnes debet versiculos [...] *Des.* [...] caduntque in annum 4006. ■430-434: DISSERTATIO DE METAMORPHOSI NABUCHODONOSORIS. *Inc.* POST prorogatos per universum [...] *Des.* [...] cæteris præferendum visum est. ■434-499: COMMENTARIUS LITERALIS IN DANIELEM. *Inc.* CAPUT I. Daniel, Ananias, Misael & Azarias destinantur servitiis [...] *Des.* [Cap. XIV] [...] hic facile ex Capite II. 26. desumptus est. ■499-500: IN DUODECIM PROPHETAS MINORES PROLEGOMENON. *Inc.* DE singulis hisce Prophetis acturi [...] *Des.* [...] post Jesu Christi ætatem vixisse, alibi observavimus. ■500: XII. MINORES PROPHETAE JUXTA ORDINEM QUEM TENENT. ■501-507: DISSERTATIO DE STATU RELIGIONIS IN DITIONIBUS JUDA, ET ISRAELIS POST FACTAM UTRIMQUE SECESSIONEM. *Inc.* Nemini ignotum esse arbitror [...] *Des.* [...] ad ætatem Prophetarum spectantia. ■507-511: DISSERTATIO DE IDOLATRIA ISRAELITARUM IN DESERTO, AC POTISSIMUM DE DEO REPHAN SEU REMPHA. AD AMOS V. 26. *Inc.* NISI apertissimo Scripturarum documento [...] *Des.* [...] Judaicæ Religionis in itinere per desertum. ■511-515: DISSERTATIO DE PISCE JONAM VORANTE. *Inc.* Historiam hic agitandam suscipimus [...] *Des.* [...] nostræ fidei confirmationem, disponebat. ■515-521: DISSERTATIO DE NUMINIBUS PHOENICUM SIVE CHANANÆORUM. *Inc.* Ubi de veteribus Ethnicorum Numinibus [...] *Des.* [...] de Numinibus Pilisthæorum ad Libros Regum. ■521-522: IN OSEE PROLEGOMENON. *Inc.* Osee filius Beri, oriundus [...] *Des.* [...] argumenti connexionem

⁵¹ Cf. Verg. *Ecl.* 4, 7.



Lectores fugit. ■522-530: HISTORIA GENTIUM JUDÆIS FINITIMARUM, QUA ILLUSTRANTUR VATICINIA AD EAS SPECTANTIA. *Inc.* NON intra limites tantum ditionis [...] *Des.* [...] quare nos historiæ hic modum imponimus. ■530-567: COMMENTARIUS LITERALIS IN OSEE. *Inc.* CAPUT I. Osee mulierem prostitutam [...] *Des.* [Cap. XIV] [...] malos opprimit & necat. ■567-568: IN JOELEM PROLEGOMENON. *Inc.* Joel filius Phatuelis [...] *Des.* [...] sed ipsis oculis subjectæ videantur. ■568-580: COMMENTARIUS LITERALIS IN JOELEM. *Inc.* CAPUT I. Descriptio malorum, quibus populum suum [...] *Des.* [Cap. III] [...] Ulciscar sanguinem eorum, & non purgabo. ■581-582: IN AMOS PROLEGOMENON. *Inc.* AMOS, quem nonnulli præpostere [...] *Des.* [...] qualis personis ejusmodi congruebat. ■583-611: COMMENTARIUS LITERALIS IN AMOS. *Inc.* CAPUT I. Missio Amos. Animadversio Domini [...] *Des.* [Cap. XI] [...] Vide nostram Dissertationem de hoc argumento. ■611-612: IN ABDIAM PROLEGOMENON. *Inc.* DE gestis, obitu, ætate [...] *Des.* [...] Confer Mich. IV.1. & Isai. II.2. ■612-616: COMMENTARIUS LITERALIS IN ABDIAM. *Inc.* CAPUT UNICUM. Vaticinium in Idumæos [...] *Des.* [...] totaque gens dissipata est. ■616-617: IN JONAM PROLEGOMENON. *Inc.* IN universa duodecim Prophetarum [...] *Des.* [...] V. T. Baillet ad diem XXI. Septembris. ■618-625: COMMENTARIUS LITERALIS IN JONAM. *Inc.* CAPUT I. Jonas Niniven missus [...] *Des.* [Cap. IV] [...] & resurrectionem voce clamaret. ■626-627: IN MICHÆAM PROLEGOMENON. *Inc.* Michæas, e Tribu Juda [...] *Des.* [...] minusque legentibus pronus. ■627-645: COMMENTARIUS LITERALIS IN MICHÆAM. *Inc.* CAPUT I. Michææ vaticinium in Samariam [...] *Des.* [Cap. VII] [...] datam fidem sancte liberabis. ■646: IN NAHUM PROLEGOMENON. *Inc.* QUÆ ad vitam resque a Nahum [...] *Des.* [...] inter Chaldæos & Medos divisum concidit. ■647-655: COMMENTARIUS LITERALIS IN NAHUM. *Inc.* CAPUT I. Vaticinium in Niniven [...] *Des.* [Cap. III] [...] plaudere manu, lætantium gestu. ■656: IN HABACUC PROLEGOMENON. *Inc.* Natus in Betzacar, ac Tribu Simeonis [...] *Des.* [...] Sozomenus Hist. Eccl. Lib. 7 cap 29. testatur. ■657-669: COMMENTARIUS LITERALIS IN HABACUC. *Inc.* CAPUT I. Sui temporis flagitia [...] *Des.* [Cap. III] [...] canendum sese tradidisse significaret. ■670: IN SOPHONIAM PROLEGOMENON. *Inc.* Sophonias, filius Chusi, nepos Godoliæ [...] *Des.* [...] uti fusius in commentario docuimus. ■671-680: COMMENTARIUS LITERALIS IN SOPHONIAM. *Inc.* CAPUT I. Quo tempore oracula [...] *Des.* [Cap. III] [...] Captivitatis meminit ceu præsentis. ■680-681: IN AGGÆUM PROLEGOMENON. *Inc.* DE Patria, natalibus, & familia Aggæi [...] *Des.* [...] Authoris testimonium majoris esset ad fidem momenti. ■681-687: COMMENTARIUS LITERALIS IN AGGÆUM. *Inc.* CAPUT I. Quo tempore Æggæus vaticinia [...] *Des.* [Cap. II] [...] ut administrationis illius gloria augetur. ■687-689: IN ZACHARIAM PROLEGOMENON. *Inc.* Zacharias, filius Barachiæ [...] *Des.* [...] plus quam cæterorum Prophetarum luculenta. ■690-725: COMMENTARIUS LITERALIS IN ZACHARIAM. *Inc.* CAPUT I. Zachariæ vaticinium altero [...] *Des.* [Cap. XIV] [...] dum credant, justi sint & fideles. ■726: IN MALACHIAM PROLEGOMENON. *Inc.* EA, quæ ad Malachiam spectant [...] *Des.* [...] ad S. Joannem Baptistam in Israele claruit. ■727-738: COMMENTARIUS LITERALIS IN MALACHIAM. *Inc.* CAPUT I. Judæi erga Deum [...] *Des.* [Cap. IV] [...] terra aut incendio absumeretur?



[*Finale*] ■ 739-758: INDEX RERUM AC VERBORUM, Quæ in Jeremia, Barucho, Ezechiele, Daniele, & duodecim minoribus Prophetis continentur.

[*t. VIII*. S. MATTHÆUS, S. MARCUS, S LUCAS, S JOANNES, ET ACTA APOSTOLORUM, CUM VARIIS LECTIONIBUS IN EVANGELIA]

Sign. 1^a/II-A-34

[*Portada*] R. P. D. | AUGUSTINI CALMET | ORDINIS S. BENEDICTI, | CONGREGATIONIS SS. VITONI ET HIDULPHI | COMMENTARIUS | LITERARIS | IN OMNES LIBROS | VETERIS ET NOVI | TESTAMENTI. | OPUS | GALLICE PRIMUM AB AUTHORE, NUNC VERO | LATINIS LITERIS TRADITUM | A | JOANNE DOMINICO MANSI | CONGREGATIONIS CLERICORUM REGULARIUM MATRIS DEI, LUCENSI. | EDITIO NOVISSIMA | AB AUTHORE RECOGNITA, ALICUBI EMENDATA, TEXTUUM ALIQUOTI ANTEA PRÆTERITORUM EXPLANATIONE ADAUCTA, PASSIM VERO | NOVIS ANIMADVERSIONIBUS LOCUPLETATA, ET XXXI. | TABULIS ÆNEIS ORNATA. | TOMUS SEPTIMUS | (Grabado) | AUGUSTÆ VINDELICORUM | SUMPTIBUS IGNATII ADAMI ET FRANCISCI ANTONII VEITH FRATRUM BIBLIOPOLARUM. | ANNO MDCCLX. | CUM LICENTIA SUPERIORUM.

[*Texto*] ■ 1-2: PRÆFATIO INTERPRETIS. *Inc.* Obstrictam in Operis hujus exordio Lectoribus [...] *Des.* [...] pro sua benignitate exhibere velint. ■ 3-9: IN LIBROS NOVI TESTAMENTI PROLEGOMENON. *Inc.* Multifariam, multisque modis olim Deus loquens [...] *Des.* [...] Sed emendatio atque auctior. ■ 9-14: IN EVANGELIUM S. MATTHÆI PROLEGOMENON. *Inc.* S. Matthæus, Evangelii, quod modo explicandum suscipimus [...] *Des.* [...] Liturgiam qua hodie utuntur Æthiopes. ■ 14-41: HARMONIA QUATUOR EVANGELIORUM. VEL Synopsis Vitæ Jesu Christi, Chronologico ordine deducta. A.M. 3999. Periodi Iulianæ 4709. ante Christum natum A. 2. ante Æram Vulgarem 5. *Inc.* Conceptio Johannis Baptistæ. CUM Divinæ providentiæ consilio [...] *Des.* [...] promissi cœlitus munere donati sunt. ■ 42-49: DISSERTATIO IN EVANGELIA APOCRYPHA. *Inc.* IN ipso Evangelii sui limine [...] *Des.* [...] externos in illam adversarios incitaret. ■ 50-55: DISSERTATIO DE MAGIS, QUI JESUM ADORATURI VENERUNT. *Inc.* Magorum ad cunas Jesu Christi [...] *Des.* [...] in Lege præscriptam, venisse statuatur. ■ 55-62: DISSERTATIO DE NOVISSIMO PASCHATE DOMINI NOSTRI JESU CHRISTI. *Inc.* TOT in rem præsentem Scripta [...] *Des.* [...] saltem in illam inclinantis, autoritas vindicant. ■ 63-67: DISSERTATIO DE TENEBRIS IN OBITU JESU CHRISTI. *Inc.* Inter potissima prodigia [...] *Des.* [...] nulla cogente necessitate accumulent. ■ 68-72: DISSERTATIO De Resurrectione SS. Patrum, quo tempore Christus rediit ad vitam, ad Matth. XXVII. 51. 52. *Inc.* VIX extremum spiritum egerat Christus [...] *Des.* [...] Jesus Christus in cruce spiritum emisit. ■ 73-267: COMMENTARIUS LITERALIS IN EVANGELIUM S. MATTHÆI. *Inc.* CAPUT I. Jesu Christi Genealogia [...] *Des.* [Cap. XXVIII] [...] anno post Christi Ascensionem octavo. Vide Præfationem. ■ 268-271: IN EVANGELIUM S. MARCI PROLEGOMENON. *Inc.* Quid de S. Marco statuendum sit [...] *Des.* [...] Versionem illam



Latinam reformatam fuisse. ■271-284: DISSERTATIO DE PHARISÆIS, SADUCÆIS, HERODIANIS, ESSENIS. *Inc.* ARTICULUS PRIMUS. De Pharisæis. Ante captivitatem Babylonicam [...] *Des.* [...] quæ sunt Cæsaris, Cæsari, & quæ sunt Dei, Deo. ■284-290: DISSERTATIO DE BAPTISMO. *Inc.* TRIA Baptismarum genera in Sacra Scriptura [...] *Des.* [...] in primam ad Corinthios dedimus. ■291-294: DISSERTATIO De Peccato in Spiritum Sanctum. *Inc.* QUÆ huic Dissertationi argumentum [...] *Des.* [...] absolvendi a criminibus potestatis constituit. ■295-341: COMMENTARIUS LITERALIS IN EVANGELIUM S. MARCI. *Inc.* CAPUT I. Baptismus a Joanne collatus [...] *Des.* [Cap. XVI] [...] vetustate roboravit Religionem. ■342-344: IN EVANGELIUM S. LUCÆ PROLEGOMENON. *Inc.* Sanctus Lucas, sive Lucanus [...] *Des.* [...] quam Evangelistas cæteros, fluere. ■344-351: DISSERTATIO DE CONCILIATIONE GENEALOGIARUM JESU CHRISTI APUD MATTHÆUM, ET LUCAM. *Inc.* JAM inde a pluribus sæculis [...] *Des.* [...] IACOBUS minor, IUDAS, sive THADÆUS. ■351-363: DISSERTATIO DE BONIS MALISQUE ANGELIS. *Inc.* ARTICULUS PRIMUS. De Bonis Angelis. Plenum de Angelis Tractatum [...] *Des.* [...] Dæmonibus divinos honores decernerent. ■364-371: DISSERTATIO IN TRES MARIAS. *Inc.* QUAM modo agitamus, quæstio [...] *Des.* [...] obtinere, asserere non dubitamus. ■371-376: DISSERTATIO DE S. JOSEPHO S. MARLÆ VIRGINIS SPONSO. *Inc.* Quæcumque de S. Josepho habet [...] *Des.* [...] Vide Bollandistas ad diem XIX. Martii. ■376-381: DISSERTATIO DE SUDORE SANGUINIS JESU CHRISTI IN HORTO OLIVARUM AD Luc. XXII. 43. 44. *Inc.* Malorum, quæ JESUS Christus tulit [...] *Des.* [...] quod mihi sua proferenda tribuerit. ■381-389: DISSERTATIO De Dæmonibus Corpora obsidentibus, & possidentibus. *Inc.* Veteres Christianæ Religionis adversarii [...] *Des.* [...] potentiæ suæ gloriam conferre id arbitratur. ■390-507: COMMENTARIUS LITERALIS IN EVANGELIUM LUCÆ. *Inc.* CAPUT I. Præfatio Lucæ in Evangelium [...] *Des.* [Cap. XXIV] [...] in Ecclesia eo vocabulo claudere. ■507-510: EVANGELIUM S. JOANNIS PROLEGOMENON. *Inc.* Sanctus Joannes Evangelista, Bethsaidæ in Galilea [...] *Des.* [...] certiora adhuc documenta expectantur. ■510-515: DISSERTATIO DE OBITU S. JOANNIS EVANGELISTÆ. *Inc.* DE obitu S. Joannis Evangelistæ [...] *Des.* [...] subditur altera 19. de Judæo errante. ■516-644: COMMENTARIUS LITERALIS IN EVANGELIUM S. JOANNIS. *Inc.* CAPUT I. Verbi æternitas, Divinitas [...] *Des.* [Cap. XXI] [...] Armenica versione, Græcisque Codicibus vetustissimis. ■644-647: IN ACTA APOSTOLORUM PROLEGOMENON. *Inc.* POST supremam manum Evangelio [...] *Des.* [...] ut possint ea mysteria disserere? ■647-648: TABULA CHRONOLIGA In Acta Apostolorum. ■648-650: DISSERTATIO DE EPIGRAPHE ARÆ ATHENIENSIS Ignoto Deo. Actorum XVII. 22. *Inc.* ATHENAS urbem ingressus Apostolus [...] *Des.* [...] aliis omnibus obsequia transferenda essent. ■651-654 o. *Inc.* BAPTISMI conferendi formulam satis [...] *Des.* [...] de hoc argumento scripserunt, apertissime constant. ■654-657: DISSERTATIO DE ELECTIONE PER SORTES. *Inc.* Sortium usum probare videtur [...] *Des.* [...] abjici porsus & tamquam perniciosum interdicti. ■657-663: DISSERTATIO DE SIMONE MAGO. *Inc.* MIRARI utique subit [...] *Des.* [...] sapientissimum esse in re præsentī censemus. ■663-667: DISSERTATIO DE ACTIS PILATI Ad Tiberium Imperatorem missis, in causa



mortis JESU CHRISTI. *Inc.* Tanta fuit in ipsis Ecclesiæ [...] *Des.* [...] in Acta Pilati p. 214 &c. & 972. Cod. Apocrypp. N.T. ■667-820: COMMENTARIUS LITERALIS IN ACTA APOSTOLORUM. *Inc.* CAPUT I. Prologus Lucae in Acta [...] *Des.* [Cap. XXVIII] [...] Romæ anno J.C. 66. Neronis 13. gloriose cononasse. ■821-845: VARÆ LECTIONES QUATUOR EVANGELIORUM EX VETUSTIS CODICIBUS.

[*Finales*] ■846-869: INDEX RERUM AC VERBORUM, Quæ in quatuor Evangeliiis & Actis Apostolorum continentur.

[*t. IX.* EPISTOLÆ B. PAULI APOSTOLI, EPISTOLÆ CANONICÆ ET APO-CAPYLSIS]
Sign. 1^a/II-A-35

[*Portada*] R. P. D. | AUGUSTINI CALMET | ORDINIS S. BENEDICTI, | CONGREGATIONIS SS. VITONI ET HIDULPHI | COMMENTARIUS | LITERARIS | IN OMNES LIBROS| VETERIS ET NOVI | TESTAMENTI. | OPUS | GALLICE PRIMUM AB AUTHORE, NUNC VERO | LATINIS LITERIS TRADITUM | A | JOANNE DOMINICO MANSI | CONGREGATIONIS CLERICORUM REGULARIUM MATRIS DEI, LUCENSI. | EDITIO NOVISSIMA | AB AUTHORE RECOGNITA, ALICUBI EMENDATA, TEXTUUM ALIQUOT | ANTEA PRÆTERITORUM EXPLANATIONE ADAUCTA, PASSIM VERO | NOVIS ANIMADVERSIONIBUS LOCUPLE-TATA, ET XXXI. | TABULIS ÆNEIS ORNATA. | TOMUS OCTAVUS | (Grabado) | AUGUSTÆ VINDELICORUM | SUMPTIBUS IGNATII ADAMI ET FRANCISCI ANTONII VEITH FRATRUM BIBLIOPOLARUM. | ANNO MDCCLX. | CUM LICENTIA SUPERIORUM.

[*Texto*] ■1-5: IN EPISTOLAM PAULI APOSTOLI AD ROMANOS PROLE-GOMENON. *Inc.* POST Sacrosancta Evangelia [...] *Des.* [...] ejusdem Epistolæ referre juvat. ■5-17: DISSERTATIO De Prædestinatione & Reprobatione Hominum. *Inc.* Dogma est Christianæ Religione [...] *Des.* [...] quos autem justificavit, hos & glorificavit. ■17-22: DISSERTATIO De Circumcisionis effectibus. *Inc.* DE origine Circumcisionis in Dissertatione [...] *Des.* [...] quorum sane sententia æquior nobis probatur. ■22-29: DISSERTATIO AN GENTILES Quibus neque de Lege Moysis, neque de Evangelio aliquid innotuit, salutem obtinere potuerint. *Inc.* CUM de æterna salute [...] *Des.* [...] coram Deo obtendere posse. ■29-32: DISSERTATIO An Paulus Apostolus Ephesi cum bestiis pugnaverit. *Inc.* Viri quidam Ecclesiæ Corinthi [...] *Des.* [...] nihilque præterea certi ab antiquis servatum est. ■33-120: COMMENTARIUS LITERALIS IN EPISTOLAM B. PAULI APOSTOLI AD ROMANOS. *Inc.* CAPUT I. Muneris sui Apostolici prestantiam [...] *Des.* [Cap. XVI] [...] ad tempus & locum scriptionis pertinent. ■121-122: IN EPISTOLAM AD CORINTHIOS PROLEGOMENON. *Inc.* Corinthus, celeberrima & opulentissima [...] *Des.* [...] ex eodem Apostolo acceptam ad Corinthios detulerunt. ■122-128: DISSERTATIO De Baptismate pro Mortuis, ad 1. Corinth. XV. 29. *Inc.* Quamvis Mortuorum Resurrectionis dogma [...] *Des.* [...] ad resurrectionis futuræ fidem

Apostolus adigit. ■129-200: COMMENTARIUS LITERALIS IN EPISTOLAM PRIMAM B. PAULI APOSTOLI AD CORINTHIOS. *Inc.* CAPUT I. Gracias Deo agit Apostolus [...] *Des.* [Cap. XVI] [...] altero anno Corinthum veniens, Macedoniam peragravit. ■201: ARGUMENTUM SECUN[D]Æ EPISTOLÆ B. PAULI APOSTOLI AD CORINTHIOS. *Inc.* INcertus Apostolus, quem Corinthiis sensum [...] *Des.* [...] hanc secundam Epistolam ad Corinthios Apostolus dedit. ■202-241: COMMENTARIUS LITERALIS IN SECUNDAM EPISTOLAM B. PAULI AD CORINTHIOS. *Inc.* CAPUT I. Mala, quæ Paulus in Asia [...] *Des.* [Cap. XIII] [...] videtur in Macedonia, & fortasse Philippis. ■242-243: IN EPISTOLAM B. PAULI APOSTOLI AD GALATAS PROLEGOMENON. *Inc.* EX Gallia originem Galatæ [...] *Des.* [...] argumentos hæc opinio innitatur. ■243-249: DISSERTATIO An Cephas, quem Paulus Antiochiæ arguit, alius fuerit a Petro Apostolo. Gal. II.11. *Inc.* Vetustissimam difficultatem aggredimur [...] *Des.* [...] Ad hostium suorum criminationibus vindicemus. ■250-259: DISSERTATIO DE ANTI-CHRISTO. *Inc.* ARTICULUS I. Variæ de Anti-Christo Sententiæ. Quicumque Veritati, Pietati [...] *Des.* [...] præstigiis dolisque capiamur. ■260-268: DISSERTATIO DE FINE MUNDI ET STATU POST JUDICIUM. *Inc.* DE corruptione & diuturnitate mundi [...] *Des.* [...] inter doctos laudem non infimam meretur. ■268-275: DISSERTATIO De mortuorum Resurrectione. *Inc.* Resurrectio mortuorum, inquit S. Augustinus [...] *Des.* [...] ut impii supplicio mancipentur. ■275-299: COMMENTARIUS LITERALIS IN EPISTOLAM B. PAULI AD GALATAS. *Inc.* CAPUT I. Paulus Galatas arguit [...] *Des.* [Cap. VI] [...] Barnabæ atque hujus Epistolæ conclusio. ■299-301: IN EPISTOLAM B. PAULI APOSTOLI AD EPHESEOS PROLEGOMENON. *Inc.* Ephesus, Asiæ Minoris Metropolis [...] *Des.* [...] Evangelii enunciandi virtutem a Deo consequatur. ■301-324: COMMENTARIUS LITERALIS [I]N B. PAULI APOSTOLI EPISTOLAM AD EPHESIOS. *Inc.* CAPUT I. Deum laudat Apostolus [...] *Des.* [Cap. VI] [...] qua de re dissident Interpretes, ut in Prefatione diximus. ■324-325: IN EPISTOLAM B. PAULI APOSTOLI AD PHILIPPENSES PPOLEGOMENON (*sic*). *Inc.* Paulus a Deo in Macedoniam [...] *Des.* [...] ex tribu Benjamin, Hebræus ex Hebræis. ■326-340: COMMENTARIUS LITERALIS IN EPISTOLAM B. PAULI APOSTOLI AD PHILIPPENSES. *Inc.* CAPUT I. Pauli charitas erga Philippenses [...] *Des.* [Cap. IV] [...] ac delatam ad Philippenses ab Epaphrodito. ■341-342: IN EPISTOLAM B. PAULI APOSTOLI AD COLOSSENSES PROLEGOMENON. *Inc.* Colossæ, e præcipuis Phrygiæ Urbibus [...] *Des.* [...] a cædibus interim desistens & trophæis. ■342-357: COMMENTARIUS LITERALIS IN EPISTOLAM B. PAULI APOSTOLI AD COLOSSENSES. *Inc.* CAPUT I. Christus Jesus imago Dei [...] *Des.* [Cap. IV] [...] colligit Millius ex Tertulliano Adv. Marcion. Lib. 5. cap. 20. ■358: IN EPISTOLAM B. PAULI APOSTOLI AD THESSALONICENCES PROLEGOMENON. *Inc.* Epistolam, quam expendendam aggredimur [...] *Des.* [...] ad Thessalonicenses & perpendemus & refutabimus. ■359- 371: COMMENTARIUS LITERALIS IN PRIMAM B. PAULI APOSTOLI AD THESSALONICENSES. *Inc.* CAPUT I. Thessalonicencius laus [...] *Des.* [Cap. V] [...] post hanc Epistolam nomen Christo dedit. ■371-372: IN EPISTOLAM SECUNDAM B. PAULI APOSTOLI AD THESSALONICENCES PROLEGOMENON. *Inc.* Altera ad Thessalonicenses Epistola [...] *Des.* [...] Epistolas obtrudentium, fraudes intelligant. ■373-384: COMMENTARIUS LITERALIS



IN SECUNDAM EPISTOLAM B. PAULI AD THESSALONICENSES. *Inc.* CAPUT I. Grates Deo agit Apostolus [...] *Des.* [Cap. III] [...] Epistolam ad Hebræos huic statim subtexunt. ■384-385: IN PRIMAM EPISTOLAM B. PAULI APOSTOLI AD TIMOTHEUM. PROLEGOMENON. *Inc.* Timotheum, Lystris Lcaoniæ (*sic*) ut credimus [...] *Des.* [...] per Titum missam docent: utrumque incertum. ■385-408: COMMENTARIUS LITERALIS IN PRIMA EPISTOLAM B. PAULI APOSTOLI AD TIMOTHEUM. *Inc.* CAPUT I. Timotheus Ephesi cum falsis [...] *Des.* [Cap. VI] [...] qui scriptam volunt ex Macedonia. ■409-410: IN SECUNDAM EPISTOLAM B. PAULI APOSTOLI AD TIMOTHEUM. PROLEGOMENON. *Inc.* Primam ad Timotheum Epistolam [...] *Des.* [...] ex hac Apostoli sententia minime probatur. ■410-424: COMMENTARIUS LITERALIS IN SECUNDAM EPISTOLAM B. PAULI APOSTOLI AD TIMOTHEUM. *Inc.* CAPUT I. Timothei fidem commutat Apostolus [...] *Des.* [Cap. IV] [...] habent Laodiceam, non Romam. Vide Præfationem. ■425-426: IN EPISTOLAM B. PAULI APOSTOLI AD TITUM PROLEGOMENON. *Inc.* TITUS, ortu Ethnicus, adhuc junior [...] *Des.* [...] Nicopolim Epiri proficisceretur. ■426-435: COMMENTARIUS LITERALIS IN EPISTOLAM B. PAULI APOSTOLI AD TITUM. *Inc.* CAPUT I. Quales esse debeant, qui eligendi sunt [...] *Des.* [...] subscriptionem penitus omittunt. Vide Præfationem. ■436-437: IN EPISTOLAM B. PAULI APOSTOLI AD PHILEMONEM. PROLEGOMENON. *Inc.* Philemon, locuples Colossensis [...] *Des.* [...] institutionem accommodata, eadem hac Epistola describi. ■437-440: COMMENTARIUS LITERALIS IN EPISTOLAM B. PAULI APOSTOLI AD PHILEMONEM. *Inc.* CAPUT UNICUM. Philemonem hortatur, ut recipiat [...] *Des.* [...] missa est Roma per Onesimum servum. ■441-449: IN EPISTOLAM B. PAULI APOSTOLI AD HEBRÆOS PROLEGOMENON. *Inc.* Epistolam ad Hebræos inter pretiosissima [...] *Des.* [...] inter Pauli Epistolas enumerata est. ■450-455: DISSERTATIO DE MELCHISEDECHO. *Inc.* Præclaræ adeo tantæque sunt laudes [...] *Des.* [...] in ejus Epistolæ Commentariis explicabimus. ■456-514: COMMENTARIUS LITERALIS IN EPISTOLAM B. PAULI APOSTOLI AD HEBRÆOS. *Inc.* CAPUT I. Deus, qui in Veteri Testamento [...] *Des.* [Cap. XIII] [...] hac de re fusius in Præfatione disputatum est. ■515-516: IN EPISTOLAS CANONICAS PROLEGOMENON. *Inc.* Canonicas seu Catholicas appellamus septem Epistolas [...] *Des.* [...] Divinæ admiratione teneatur, necesse erit. ■517-518: IN EPISTOLAM CATHOLICAM B. JACOBI PROLEGOMENON. *Inc.* DE hujus Epistolæ Authore [...] *Des.* [...] vel scriptam vel vulgatam esse sentiebat. ■519-525: DISSERTATIO DE ITINERE ROMANO B. PETRI APOSTOLI, ad 1. Petri v. 13. *Inc.* Petrum Romæ fuisse, unde [...] *Des.* [...] quæ rem minime evertunt. ■525-530: DISSERTATIO DE DIVINA LIBRORUM SACRORUM INSPIRATIONE, ad 2. Petri I. 21. *Inc.* ARTICULUS PRIMUS. Certa Librorum S. Scripturæ Inspiratio. Sunt qui acrem [...] *Des.* [...] præsentia tantummodo indigos fuisse fateamur. ■531-537: DISSERTATIO IN ILLUD: Tres sunt qui testimonium dant in Cælo, Pater, Verbum, & Spiritus Sanctus, & hi tres unum sunt : ad 1. Jo. v.7. *Inc.* Quamquam in Sacris utriusque [...] *Des.* [...] exemplaria difficile nimium obtineri poterant. ■537-541: DISSERTATIO DE MOYSIS OBITU, ET SEPULTURA. Vide Ep. Judæ V. 9. *Inc.* Infita erga res miras animi [...] *Des.* [...] a Romanis eversum, Græce conscriptum arbitramur. ■542-566: COMMENTARIUS LITERALIS IN





EPISTOLAM CANONICAM B. JACOBI APOSTOLI. *Inc.* CAPUT I. Inter ærumnas gaude [...] *Des.* [Cap. V] [...] magis videtur prior interpretatio. ■566-568: IN PRIMAM B. PETRI APOSTOLI EPISTOLAM PROLEGOMENON. *Inc.* PETRUS, alio nomine Simon [...] *Des.* [...] eidem Petro adscripta fuere. ■568-610: COMMENTARIUS LITERALIS IN EPISTOLAM PRIMAM B. PETRI APOSTOLI. *Inc.* CAPUT PRIMUM. Grates agit Deo Petrus [...] *Des.* [Cap. I] [...] nunc & in diem æternitatis. Amen. ■610-611: IN PRIMAM B. JOANNIS APOSTOLI EPISTOLAM PROLEGOMENON. *Inc.* Prima Joannis Epistola Canonicam [...] *Des.* [...] Fidelium esse characterem ostendit. ■612-632: COMMENTARIUS LITERALIS IN PRIMAM EPISTOLAM B. JOANNIS APOSTOLI. *Inc.* CAPUT PRIMUM. Nihil dicit Joannes nisi quod [...] *Des.* [Cap. V] [...] ad calcem Epistolæ, datam esse Epheso. ■632-633: IN SECUNDAM B. JOANNIS APOSTOLI EPISTOLAM PROLEGOMENON. *Inc.* Hanc secundam, & quæ hanc consequitur [...] *Des.* [...] cito adventurum, Electæ pollicetur. ■634-636: COMMENTARIUS LITERALIS IN SECUNDAM EPISTOLAM B. JOANNIS APOSTOLI. *Inc.* CAPUT PRIMUM. Electam ejusque filios hortatur [...] *Des.* [...] Æthiops: Gratia & charitas tecum. ■636-637: IN TERTIAM B. JOANNIS APOSTOLI EPISTOLAM PROLEGOMENON. *Inc.* Initio secundæ Joannis Epistolæ [...] *Des.* [...] Ecclesiæ regimie inter se consentirent. ■637-639: COMMENTARIUS LITERALIS IN TERTIAM EPISTOLAM B. JOANNIS APOSTOLI. *Inc.* Laudatur Gajus, ejusque sincera pietas [...] *Des.* [...] cujus membrum erat Gajus, argumentum. ■640-641: IN EPISTOLAM B. JUDÆ APOSTOLI PROLEGOMENON. *Inc.* Judas cognomento Thadæus sive Lebbæus [...] *Des.* [...] a quarto usque sæculo certissime obtinuerit. ■642-649: COMMENTARIUS LITERALIS IN EPISTOLAM B. JUDÆ APOSTOLI. *Inc.* Permane in accepta fide [...] *Des.* [...] omnibusque sæculorum sæculis exiturum. Amen. ■649-659: IN APOCALYPSIM PROLEGOMENON. *Inc.* ARTICULUS I. Totius Apocalypseos specimen [...] *Des.* [Art. VI] [...] in editis Scriptoris hujus Exemplaribus non occurrit. ■660-738: COMMENTARIUS LITERALIS IN APOCALYPSIM B. JOANNIS APOSTOLI. *Inc.* CAPUT I. Apocalypsis ipso Jesu Christi [...] *Des.* [...] solatium inter tot mala, quibus obsidentur. ■738-749: DISSERTATIO DE PATRIARCHA HENOCH, FILIO JARED ET PATRE MATHUSALÆ. *Inc.* Patriarcha, de quo modo, alter est vir [...] *Des.* [...] recentiorem esse imposturam, contemptu dignam & oblivione.

[*Finales*] ■750-771: INDEX RERUM AC VERBORUM, QUÆ OCTAVO ET ULTIMO TOMO CONTINENTUR. ■772-774: INDEX PROLEGOMENON ET DISSERTATIONUM, Quæ hisce Tomis Octo continentur.

11. *Dictionarium historicum criticum Sacrae Scripturae*, authore R. P. D. Augustino Calmet, e Gallico in Latinum translatum a J. D. Mansi, Venetiis, 1757. Dos tomos.

35 x 24 cm.

Volúmenes encuadernados en pasta. Deteriorados en su parte inferior. La sign. en ambos tomos se encuentra en un tejuelo en el lomo y en el interior de la cubierta. Notas impresas a pie de página. Ilustraciones en ambos tomos y mapas solo en el primero. Texto a dos columnas. Latín, italiano.

[*Tomus primus*]

Signatura: 1^a /VI-A-31.

[*Portada*] DICTIONARIUM | HISTORICUM, CRITICUM, | CHONOLOGICUM, GEOGRAPHICUM, ET LITERALE | SACRÆ SCRIPTURÆ, | Cum figuris Antiquitates Judaicas repræsentantibus | AUTHORE | R. P. D. AUGUSTINO CALMET | ORDINIS BENEDICTI ABBATE, | E Gallico in Latinum translatum | A JOANNE DOMINICO MANSI, | CONGREGATIONIS MATRIS DEI, LUCENSI. | Editio Veneta post Secundam, cui addita fuerant, & locis sui inserta | ipsiusmet Auctoris supplementa, Quarta, longe | emendatior, & accuratior. | TOMUS PRIMUS | (Grabado) | VENETIIS, MDCCLVII. | APUD SEBASTIANUM COLETI. | De Superiorum Licencia, & Excellentiss. Senatus Privilegio.

[*Preliminares*] ■III-VI: AUCTORIS PRÆFATIO. *Inc.* Post edita in lucem literaria in Textum utriusque Testamenti [...] *Des.* [...] justum ea de re Librum propediem editurus est. ■VI-VII: AUCTORIS PRÆFATIO, In gemina Supplementorum Biblici Dictionarii volumina. *Inc.* QUI publicus favor excipiendo Biblico Dictionario [...] *Des.* [...] pretio erunt Operi, & legentibus jucunda. ■VII-VIII: PRÆFATIO EDITORUM. *Inc.* Quod unum præclarissimo Operi [...] *Des.* [...] editis commentariis notissimo, nihil est quod dicamus. ■VIII-X: PRÆFATIO INTERPRETIS. *Inc.* Versioni Latinæ amplissimi Operis Commentariorum [...] *Des.* [...] ex iis certantium numeri, plane incredibilis, meminit. ■XI: AUCTORIS ADMONITIO in Bibliothecam Sacram. *Inc.* Cum viri quidam docti utilissimam [...] *Des.* [...] vix ac ne vix quidem evitari potuerit. ■XII: [Licencia] *Inc.* NOI REFORMATORI DELLO STUDIO [...] *Des.* [...] in Libro a c. 42. al num. 317. Licenziato dal Mag. Ecc. Della Bestemmia. Francesco Gadaldini Seg. ■XII: Locentur Tabulæ hujus primi Voluminis.

[*Texto*] ■1-144: BIBLIOTECA SACRA, Sive Catalogus optimorum Librorum Studio Sacræ Scripturæ servientium. *Inc.* Catalogum Librorum ad Scripturam pertinentium [...] *Des.* [...] continens 22. Capita, in quo de Funeribus & Sepulturis. ■1-616: DICTIONARIUM BIBLICUM, HISTORICUM, CRITICUM, CHRONOLOGICUM, GEOGRAPHICUM, ET LITTERALE. *Inc.* A, a. Recurrit id quinquies in Sacra Scriptura [...] *Des.* [LYSTRAÆ] [...] extra urbem veluti mortuos pertrahere. *Col.* Finis Tomi primi Dictionarii Historici, Critici, Chronologici, Geographici, Literalis Sacræ Scripturæ.

[*Tomus secundus*]

Sign. 1^a / VI-A- 32⁵²

[*Portada*] DICTIONARIUM | HISTORICUM, CRITICUM, | CHONOLOGICUM, GEOGRAPHICUM, ET LITERALE | SACRÆ SCRIPTURÆ, | Cum

⁵² En cambio en el interior de la cubierta la sign. que aparece, seguramente errónea, es: 1^a / VI-A-33.



figuris Antiquitates Judaicas repræsentantibus | AUTHORE | R. P. D. AUGUSTINO CALMET | ORDINIS BENEDICTI ABBATE, | E Gallico in Latinum translatum | A JOANNE DOMINICO MANSI, | CONGREGATIONIS MATRIS DEI, LUCENSI. | Editio Veneta post Secundam, cui addita fuerant, & locis sui inserta | ipsiusmet Auctoris supplementa, Quarta, longe | emendator, & accurtor. | TOMUS SECUNDUS | (Grabado) | VENETIIS, MDCCLVII. | APUD SEBASTIANUM COLETI. | De Superiorum Licencia, & Excellentiss. Senatus Privilegio.

[*Texto*] ■3-543: DITIONARIUM BIBLICUM, HISTORICUM, CRITICUM, CHRONOLOGICUM, GEOGRAPHICUM, ET LITTERALE. *Inc.* MAACHA, sive Maachati, vel Beth-Maachath, [...] *Des.* [ZUZIM] [...] inter eos, qui I. Concilio Nicæno subscripsere (d). *Col.* FINIS.

[*Finales*] ■544-562: TABULA CHRONOLOGICA GENERALIS HISTORIÆ BIBLICÆ. *Inc.* Materia, sive Chaos creatur [...] *Des.* [...] Vespasianus reliquias Davidicæ domus exquiri omnes jubet. *Col.* Finis Tabulæ Chronologicæ in Historiam Biblicam. ■563: PRÆFATIO In reductionem Monerarum quibus Hebræi, & Judæi utuntur, ad Gallicas. ■563-579: SUPPUTATIO MONETARUM HEBRAICARUM, ET JUDAICARUM AD PONDUS MARCHI. ■580-582: REDUCTIO MENSURARUM JUDAICARUM AD GALLICAS. ■582: REDUCTIO MENSURARUM CAVARUM HEBRAICARUM AD PARISENSIS. ■583: MENSURÆ CAVÆ HEBRÆORUM AD PARISENSIS COLLATÆ. ■584-594: MENSURÆ CAVÆ HEBRÆORUM AD PARISENSIS RELATÆ. ■595-599: CALENDARIUM JUDÆORUM. ■600-601: Nonnulla Judæorum Numismata, e melioris notæ Auctoribus excerpta, & explicata. ■602-604: PRÆFATIO IN VERSIONEM NOMINUM Hebræorum, Chaldæorum, Syrorum, & Græcorum in Sacra Scriptura occurrentium. *Inc.* PRO singulari, qua Fideles omnes, ipsa inspirante Religione [...] *Des.* [...] aures congestæ Grammaticæ voces offenderent. ■601-658⁵³: VERSIO LITERALIS NOMINUM HEBRÆORUM, CHALDÆORUM, SYRORUM & GRÆCORUM IN S. SCRIPTURA OCCURRENTIUM. ■658-670: TABULA GENERALIS EXHIBENS NOMINA AUTHORUM, QUORUM MENTIO FACTA EST IN BIBLIOTHECA SACRA. ■671-676: DISSERTATIO DE TACTICE HEBRÆORUM, AUTHORE D. EQUITE FOLARD. *Inc.* Dissertatio de Re militari veterum Hebræorum R. P. D. Calmet [...] *Des.* [...] in quibus servari valuit & potuit. ■676: ICONES LOCENTUR. *Col.* FINIS.

12. *Biblia sacra Vulgatae editionis Sixti V et Clementis VIII*, auctore J. Baptista du Hamel, Venetiis, 1760. 2 tomos.

31 x 23 cm.

Tomos encuadrados en pergamino. Port. a dos tintas en el primero de ellos. En el vº de la h. de guarda de ambos tomos aparece manuscrito el nombre del poseedor: "D^r. Dⁿ. Joseph

⁵³ Error de numeración. Tendría que aparecer la p. 605, pero aparece de nuevo la p. 601, y la numeración se hace a partir de esta.

Massieu". La sign. se encuentra en un tejuelo en el lomo y en el interior de la cubierta. Calcografía en el vº de la h. anterior a la port. del primer tomo. Con notas a pie de página y anotaciones marginales impresas. Dos columnas. Ilustraciones. Texto en latín, griego, hebreo e italiano.

[Primer tomo. *Pars Prima*]

Sign. 1ª/ III-B-34.

[*Portada*] BIBLIA SACRA | VULGATÆ EDITIONIS, | SIXTI V. & CLEMEN-
TIS VIII. | Pontif. Max. Auctoritate recognita, | VERSICULIS DISTINCTA: |
UNA CUM SELECTIS ANNOTATIONIBUS | Ex optimis quibusque Catholicis
Interpretibus, & etiam ex Auctoribus Heterodo- | xis in his, quæ Catholicæ veritati
non sunt contraria, excerptis: Prolegomenis, | novis Tabulis Chronologicis, Historicis
& Geographicis illustrata. | AUCTORE | JO. BAPTISTA DU HAMEL | PRESBY-
TERO, & Exprofessore Regio; nec non Regiæ Scient. Academia Socio. | ACCEDUNT
LIBELLI DUO | Ab eruditissimo Viro FRANCISCO LUCA BRUGENSI exarati:
quorum pri- | mus Loca insigniora ROMANÆ CORRECTIONIS complectitur;
alter verò | alias Correctiones, quæ fieri possent, denotat. | (Filete) | EDITIO
NOVISSIMA POST ULTIMAM PARISIENSEM RECOGNITA: | Cui nunc primùm
ternæ insuper adjectæ sunt DISSERTATIONES BIBLICÆ | JOSEPH BLANCHINI
| Congregationis Oratorii Romani Presbyteri; | Quibus Prolegomena eidem præmissa
plurimùm augentur & illustrantur. | (Filete) | PARS PRIMA | (Dibujo) | VENETIIS,
MDCCLX. | EX TYPOGRAPHIA BALLEONIANA. | NOVO SUPERIORUM
PERMISSU, AC PRIVILEGIO.

[*Preliminares*] ▪ *V-VI*: PRAEFATIO. *Inc.* JAM hic septimus annus est, cum
breves & selecta [...] *Des.* [...] Romanæ Ecclesiæ alienum, id omne damnare &
revocare. ▪ *VII- XIII*: HYERONIMI PROLOGUS GALEATUS. *Inc.* VIGINTI &
duas litteras esse apud hebræos [...] *Des.* [...] omnia qui se semper cogitat esse
moriturum. ▪ *XIV*: CLEMENS PAPA VIII. Ad perpetuam rei memoriam. *Inc.* Cum
sacrorum Bibliorum Vulgata Editionis [...] *Des.* [...] die XX. Novembris, M. D. XCII.
Pontificatus nostri M. Vestrius Barbianus. ▪ *XIV*: DE CANONICIS SCRIPTURIS
DECRETUM, EX CONCILIO TRIDENTINO SESSIONE QUARTA. *Inc.*
SACROSANCTA, OEcumenica & generalis Tridentina Synodus [...] *Des.* [...] prudens contempserit, anatema sit. ▪ *XV*: APPROBATIO. *Inc.* Obtemperas speciali
mandato Reverendissimi Patris [...] *Des.* [...] S. Silvestri Montis Quirinalis, die 12.
Augusti, anni 1725. (Firma)⁵⁴. ▪ *XVI*: NOI RIFORMATORI Dello Studio di Padova.
Inc. A vendo veduto per la Fede di Revisione [...] *Des.* [...] Registrato in Libroa (*sic*)
Carte 25. al Num 150. (Firma).⁵⁵ ▪ *XVII*: INDEX ARGUMENTORUM qui in hisce

⁵⁴ Al final: «D. Cajetanis Maria Merati Cleric. Regularis Sac. Congregationis Rituum Consultor».

⁵⁵ Al final: «Gio: Girolamo Zuccato Segr.».



Prolegomenis continentur. ■XVII-LXXV: INSTITUTIONES BIBLICÆ, SEU SCRIPTURÆ SACRÆ PROLEGOMENA⁵⁶. *Inc.* QUOD Institutionum nomine signamus, hoc ipsum [...] *Des.* [...] quæ extruendo templo & atrio erat destinata, agebatur. ■LXXV-CXI (i.e. XCII): ACCESSIONES NOVÆ AD PROLEGOMENA H. E. JOSEPHI BLANCHINII Congr. Orat. Rom. Presbyt. *Inc.* Dissertatio Prima. De Divisione Sacrorum [...] *Des.* [*Dissertatio III*] cum pluribus utriusque Testamenti historiis ibidem expressis. ■XCII: ORDO LIBRORUM VETERIS TESTAMENTI. ■XCII: ORDO LIBRORUM NOVI TESTAMENTI.

[*Texto*] ■1-6: IN PENTATEUCUM PRÆFATIO. *Inc.* CONstans est & perpetua Synagogæ [...] *Des.* [...] aut commentarii in quibus res memoria dignæ scriptæ sunt. ■7- 73: LIBER GENESIS, HEBRAICE BERESITH. ■74-124: LIBER GENESIS, HEBRAICE BERESITH. ■124-155: LIBER LEVITICI, HEBRAICE VAICRA. ■155-203: LIBER NUMERORUM, HEBRAICE VAIEDABBER. ■203-244: LIBER DEUTERONOMII, HEBRAICÆ ELLE HADDEBARIM. ■245-274: LIBER JOSUE, HEBRAICE JEHOSUA. ■275-304: LIBER JUDICUM, HEBRAICE SOPHETIM. ■304-308: LIBER RUTH. ■308-449: LIBER QUATUOR REGUM. ■450-483: LIBER PRIMUS PARALIPOMENON, HEBRAICE DIBRE HAJAMIM. ■484-521: LIBER SECUNDUS PARALIPOMENON, HEBRAICE DIBRE HAJAMIM. ■521-533: LIBER PRIMUS ESDRÆ. ■534-550: LIBER NEHEMIÆ, QUI ET ESDRÆ SECUNDUS DICITUR. ■550-561: LIBER TOBLÆ. ■562-577: LIBER JUDITH. ■578-592: LIBER ESTHER. 592-630: LIBER JOB. 631-735: LIBER PSALMORUM. ■736-767: LIBER PROVERBIORUM. ■768-779: ECCLESIASTES, QUI HEBRAICE COHELETH appellatur. ■780-787: CANTICUM CANTICORUM SALOMINIS, QUOD HEBRAICE DICITUR SIR HASIRIM. ■788-807: LIBER SAPIENTIÆ. 808-866: ECCLESIASTICUS JESU FILII SIRACH. Finis primæ partis.

[Segundo tomo. *Pars altera*]

Sign.: 1^a/ III-B-35

[*Portada*] BIBLIA SACRA | VULGATÆ EDITIONIS, | SIXTI V. & CLEMENSIS VIII. | Pontif. Max. Auctoritate recognita, | VERSICULIS DISTINCTA: | UNA CUM SELECTIS ANNOTATIONIBUS | Ex optimis quibusque Catholicis Interpretibus, & etiam ex Auctoribus Heterodoxis in his, quæ Catholica veritati non sunt contraria, excerptis: Prolegomenis, | novis Tabulis Chronologicis, Historicis & Geographicis illustrata. | AUCTORE | JO. BAPTISTA DU HAMEL | PRESBYTERO, & Exprofessore Regio; nec non Regiæ Scient. Academia Socio. | ACCEDUNT LIBELLI DUO | Ab eruditissimo Viro FRANCISCO LUCA BRUGENSI exarati:

⁵⁶ Consta de cuatro disertaciones con sus correspondientes capítulos.



quorum pri- | mus Loca insigniora ROMANÆ CORRECTIONIS complectitur; alter
verò | alias Correctiones, quæ fieri possent, denotat. | (Filete) | EDITIO NOVISSIMA
POST ULTIMAM PARIISIENSEM RECOGNITA: | Cui nunc primùm ternæ
insuper adjectæ sunt DISSERTATIONES BIBLICÆ | JOSEPH BLANCHINI |
Congregationis Oratorii Romani Presbyteri; | Quibus Prolegomena eidem præmissa
plurimùm augentur & illustrantur. | (Filete) | PARS ALTERA | (Dibujo) | VENETIIS,
MDCCLX. | EX TYPOGRAPHIA BALLEONIANA. | NOVO SUPERIORUM
PERMISSU, AC PRIVILEGIO.

[*Texto.*] 3-6: PRÆFATIO IN PROPHETARUM Libros. *Inc.* CHRISTIANÆ Religionis veritas non miraculis [...] *Des.* [...] vocatione gentium pollicentur, ut præsens tempus non negligant. 7-75: PROPHETIA ISALÆ. 76-142: PROPHETIA JEREMIÆ. 142-148: THRENI ID EST LAMENTATIONES JEREMIÆ PROPHETÆ. 149-157: PROPHETIA BARUCH. 157-218: PROPHETIA EZECHIELIS. 149-157: PROPHETIA BARUCH. 248-261: IN PROPHETAS MINORES. PROPHETIA OSEE. 261-265: PROPHETIA JOEL. 266-273: PROPHETIA AMOS. 274-276: PROPHETIA ABDIÆ. 276-279: PROPHETIA JONÆ. 279-285: PROPHETIA MICHÆÆ. 286-288: PROPHETIA NAHUM. 289-292: PROPHETIA HABABUC. 293-296: PROPHETIA SOPHONIÆ. 296-298: PROPHETIA AGGÆI. 299-313: PROPHETIA ZACHARIÆ. 313-317: PROPHETIA MALACHIÆ. 318-351: LIBER PRIMUS MACHABÆORUM. 351-374: LIBER SECUNDUS MACHABÆORUM. 375-381: IN QUATUOR EVANGELIA PRÆFATIO. *Inc.* QUÆ Prophetæ futura prædixerunt, hæc quatuor Evangelista [...] *Des.* [...] quique ante vocationem sua Levi dicebatur. 382-434: SANCTUM IESU CHRISTI EVANGELIUM secundum MATTÆUM. 434-459: SANCTUM IESU CHRISTI EVANGELIUM SECUNDUM MARCUM. 459-510: SANCTUM IESU CHRISTI EVANGELIUM SECUNDUM LUCAM. 511-552: SANCTUM IESU CHRISTI EVANGELIUM SECUNDUM JOANNEM. 553-600: ACTUS APOSTOLORUM. 601-602: IN EPISTOLAS BEATI PAULI APOSTOLI PRÆFATIO. *Inc.* PRÆCIPUA Christianæ religionis fundamenta his Epistolis contineri [...] *Des.* [...] quàm gratiæ ac leporis ratio habita videatur. 602-625: EPISTOLÆ [BEATI PAULI] AD ROMANOS. 625-647: EPISTOLA BEATI PAULI APOSTOLI AD CORINTHIOS PRIMA. 647-662: EPISTOLA BEATI PAULI APOSTOLI AD CORINTHIOS SECUNDA. 662-671: EPISTOLA BEATI PAULI APOSTOLI AD GALATAS. 671-679: EPISTOLA BEATI PAULI APOSTOLI AD EPHESIOS. 679-684: EPISTOLA BEATI PAULI APOSTOLI AD PHILIPPENSES. 685-689: EPISTOLA BEATI PAULI APOSTOLI AD COLOSSENSES. 690-694: EPISTOLA BEATI PAULI APOSTOLI AD THESSALONICENSES PRIMA. 695-698: EPISTOLA BEATI PAULI APOSTOLI AD THESSALONICENSES SECUNDA. 698-704: EPISTOLA BEATI PAULI APOSTOLI AD TIMOTHEUM PRIMA. 705-709: EPISTOLA BEATI PAULI APOSTOLI AD TIMOTHEUM SECUNDA. 709-712: EPISTOLA BEATI PAULI APOSTOLI AD TITUM. 713-714: EPISTOLA BEATI PAULI APOSTOLI AD PHILEMONEM. 715-734: EPISTOLA BEATI PAULI APOSTOLI AD HEBRÆOS. 734-741: EPISTOLA CATHOLICA BEATI JACOBI APOSTOLI. 741-747: EPISTOLA BEATI



PETRI APOSTOLI PRIMA. ■748-752: EPISTOLA BEATI PETRI APOSTOLI SECUNDA. ■753-759: EPISTOLA BEATI JOANNIS APOSTOLI PRIMA. ■760: EPISTOLA BEATI JOANNIS APOSTOLI SECUNDA. ■761: EPISTOLA BEATI JOANNIS APOSTOLI TERTIA. ■762-764: EPISTOLA CATHOLICA BEATI JUDÆ APOSTOLI. ■765-796: APOCALYPSIS BEATI JOANNIS APOSTOLI. ■797: Oratio Manassæ, nec non Libri Duo, qui sub libri Tertii & Quartii ESDRÆ nomine circumferuntur, hoc in loco, extra scilicet seriem Canonicorum Librorum: quos sancta Tridentina Synodus suscepit, & pro Canonicis suscipiendos decrevit, sepositi sunt, ne prorsus interirent, quippe qui à nonnullis sanctus Patribus interdum citantur, & in aliquibus Bibliis Latinis tam manuscriptis quàm impressis reperiuntur. ORATIO MANASSÆ REGIS JUDA, CUM CAPTUS TENERETUR IN BABYLONE. ■798-808: LIBER ESDRÆ TERTIUS. ■808-826: LIBER ESDRÆ QUARTUS.

[*Finales*] ■827-835: INDEX EPISTOLARUM, ET EVANGELIORUM, QUÆ EX VETERI ET NOVO TESTAMENTO EXCERPTA; in Ecclesia Dominicis, & aliis festis diebus leguntur, juxta Missalis reformationem, ex decreto Sacro-Sancti Concilii Tridentini restituti, Pii V, Pont. Max. Jussu editi, & Clem. VIII. Auctoritate recogniti. ■836-861: INDEX BIBLICUS QUI RES EAS, DE QUIBUS IN SACRIS BIBLICIS AGITUR, Ad certa Capita, alphabeti ordine digesta, revocatas summa brevitate complectitur. ■682 [i.e. 862]-874: INDEX GEOGRAPHICUS QUI Situs & nomina locorum in Scripturis Sacris occurrentium complectitur; ex Eusebio, sancto Hieronymo, & quibusdam Geographis recentioribus excerptus. ■875-588 [i.e. 888] TABULÆ CHRONOLOGIÆ SACRÆ VETERIS AC NOVI TESTAMENTI AUCTORE R. P. ■[1]-62: ROMANÆ CORRECTIONIS IN LATINIS BIBLIIS EDITIONIS VULGATÆ, JUSSU SIXTI V. PONTIFICIS MAXIMI Recognitis, LOCA INSIGNIORA; OBSERVATA A FRANCISCO LUCA BRIGENSE, Ecclesiæ Cathedralis Audomaropolitanæ Theologo & Decano. ■63-72 : LIBELLUS ALTER Continens alias lectionum Varietates in eisdem LATINIS BIBLIIS EX VESTUSTIS MANUSCRIPTIS exemplaribus collectas. *Col. FINIS.*

13. *Biblia Sacra Vulgatae editionis, cum annotationibus J. B. Du-Hamel, Matriti, 1767*⁵⁷. 2 tomos.

36 x 26 cm.

Volúmenes encuadernados en pasta. Deteriorados en las cubiertas y en las hs. iniciales. Tejuelo con la sign. en el lomo y en el interior de la cubierta. Anotaciones al margen y a pie de página impresas. Dos columnas. Texto en latín, griego y hebreo.

⁵⁷ De esta obra se encuentran dos ejemplares iguales. Describo el impreso que está mejor conservado. El otro ejemplar de dos tomos, que contiene respectivamente las dos partes, está también encuadernado en pasta pero muy deteriorado. La sign. de estos dos volúmenes es: 1^a/ II-B-13 y 1^a/ II-B-13 14.



[*Pars prima*]
Sign: 1° VI-A-37.

[*Portada*]⁵⁸ BIBLIA SACRA | VULGATÆ EDITIONIS, | Sixti V. & Clementis VIII. Pontif. Max. auctoritate recognita, | CUM ANNOTATIONIBUS | J. B. DU- HAMEL | ET | VITREANI EXEMPLARIS | NOTIS CHRONOLOGICIS | ATQUE HISTORICIS: Digesta, recensita, emendata studio atque operâ | Præpositi & Sacerdotum Congregationis Oratorii Salvatoris. PARS PRIMA | (Dibujo) | MATRITI, | Typis Joachini de Ibarra. | Sumptibus Societatis, Superirum permissu. | (Filete) ANNO MDCCLXVII.

[*Preliminares*] ▪[3]⁵⁹: [Dedicatoria] *Inc.* CAROLO III. *Des.* ANNO MDCCLXVII. ▪[4-5]: ATTESTATIO Præpositi & Sacerdotum Congregationis Oratorii Salvatoris De hac SS. Bibliorum Editione. PRÆPOSITUS ET SACERDOTES CONGREGATIONIS ORATORII SALVATORIS. *Inc.* ATtestamur, unoque ore profitemur, quum Typographorum [...] *Des.* [...] Nostro Salvatoris Oratorio undecimo Kalendas Octobris anno MDCCLXVII. (Firmas)⁶⁰ ▪[6]: MONITUM AD LECTOREM. *Inc.* Quæcumque in hujus Sacri [...] *Des.* [...] Præfationem omnino pertinent. [6] CLEMENS PAPA XIII. Ad futuram rei memoriam. *Inc.* Catholicæ Religionis zelus, & sinceræ fidei [...] *Des.* [...] sub annulo Piscatoris die VIII. Iulij MDCCLXVI. Pontificatûs nostril anno octavo (Firma⁶¹) ▪[7-8]: PRÆFATIO. *Inc.* IAm hic septimus annus est, cum breves [...] *Des.* [...] Romanæ Ecclesiæ alienum, id omne damnare & revocare. ▪[8]: APPROBATIO PRIMÆ EDITIONIS. *Inc.* Ex mandato Illustrissimi Galliarum Cancellarij [...] *Des.* [...] Datum Parisiis, die 18. Martii 1705. ▪[9-10]: PRÆFATIO DE EDITIONE ROMANA. *Inc.* In multis, magnisque beneficiis [...] *Des.* [...] ad marginem ipsius Textûs minimè annotentur. ▪[11]: DE CANONICIS SCRIPTURIS DECRETUM EX CONCILIO TRIDENTINO SESSIONE QUARTA. *Inc.* Sacrosancta Oecumenica, & generalis Tridentina Synodus [...] *Des.* [...] sciens, & prudens contempserit, anathema sit. ▪I-V: HIERONYMI PROLOGUS GALEATUS. *Inc.* Viginti & duas litteras esse [...] *Des.* [DE HAC EPISTOLA EX CASSIODORO LIB. DE INSTITUTIONE DIVIN. LITTERARUM CAP. XXI] [...] de eadem parte nihil dicere. ▪VJ-XV: PRÆFATIO SANCTI HIERONYMI PRESBYTERI In Pentateuchum Moysi ad Desiderium. *Inc.* Desiderij mihi

⁵⁸ Antes de la port. se encuentra un grabado. Al pie dice: «Geronimo Antonio Gil la Gravó en Madrid à 1767». El título aparece en un dibujo de un libro, en el centro: «BIBLIA SACRA VULGATAE EDITIONIS SIXTI V. & CLEM. VIII. PONT. MAX. IUSSU recognita atque edita». Al final: «Matriti: apud Joachinum de Ibarra, MDCCLXVII».

⁵⁹ Numeración facticia a partir del grabado.

⁶⁰ Izquierda: «Franciscus Lazarus de Hortal Præpositus. Ferdinandus Martinez. Petrus Montoya. Raphael Dominguez.» Derecha: «Joannes de Aravaca. Vincentius Vicario. Franciscus Solana. Franciscus Capilla.» Abajo: «Petrus Portillo Secret.»

⁶¹ Al final: «N. Cardin. Antonellus».

desideratas accepi epistolas [...] *Des.* [...] usu meruit, & inter sanctas Scripturas computatur. ■*XVJ-XXV*: DIVI ISIDORI HISPALENSIS EPISCOPI IN LIBROS VETERIS AC NOVI TESTAMENTI PROOEMIA. *Inc.* Plenitudo novi & veteris Testamenti [...] *Des.* [...] lignumque vitæ Dominum Iesum Christum. ■*XXVJ-LXVIJ*: INSTITUTIONES BIBLICÆ, SEU SCRIPTURÆ SACRÆ PROLEGOMENA. *Inc.* Quod Institutionum nomine signamus [...] *Des.* [...] atrio erat destinata, agebatur. ■*LXVIJ-LXIX*: AD SAPIENTIAM. ET SACRARUM litterarum amorem, mandatorumque observationem exhortatio, ex sacris ipsis litteris deprompta. *Inc.* Exod. XIII. 8.-9. Narrabisque filio tuo [...] *Des.* [...] ad omne opus bonum instructus. ■*LXX*: ORDO LIBRORUM VETERIS TESTAMENTI. LIBRI PRIMÆ PARTIS. ■*LXXJ*: ORDO LIBRORUM NOVI TESTAMENTI. ■*LXXIJ-LXXVJ*: IN PENTATEUCHUM PRÆFATIO. *Inc.* Constans est & perpetua Synagogæ [...] *Des.* [...] res memoriâ dignæ scriptæ sunt.

[*Texto*] ■*1-50*: LIBER GENESIS, HEBRAICÈ BERESITH. ■*51-87*: LIBER EXODUS, HEBRAICÈ VEELLE SEMOTH. ■*88-111*: LIBER LEVITICUS, HEBRAICÈ VAICRA. ■*112-148*: LIBER NUMERI, HEBRAICÈ VAIEDABBER. ■*149-180*: LIBER DEUTERONOMIJ, HEBRAICÈ ELLE HADDEBARIM. ■*181-203*: LIBER IOSUE, HEBRAICÈ IEHOSUA. ■*204-226*: LIBER IUDICUM, HEBRAICÈ SOPHETIM. ■*227-230*: LIBER RUTH. ■*231-259*: LIBER QUATUOR REGUM. LIBER SAMUELIS QUI ET PRIMUS REGUM DICITUR. ■*260-283*: LIBER SECUNDUS SAMUELIS, QUI SECUNDUS REGUM DICITUR. ■*284-313*: LIBER REGUM TERTIUS, QUI APUD HEBRÆOS DICITUR PRIMUS MALACHIM. ■*313-340*: LIBER REGUM QUARTUS, QUI HEBRAICÈ DICITUR MALACHIM SECUNDUS. ■*341-367*: LIBER PRIMUS PARALIPOMENON, HEBRAICÈ DIBRE HAIAMIM. ■*367-396*: LIBER SECUNDUS PARALIPOMENON, HEBRAICÈ DIBRE HAIAMIM. ■*396-405*: LIBER PRIMUS ESDRÆ. ■*406-418*: LIBER NEHEMIÆ, QUI ET ESDRÆ SECUNDUS DICITUR. ■*418-427*: LIBER TOBIÆ. ■*427-440*: LIBER IUDITH. ■*441-452*: LIBER ESTHER. ■*452-482*: LIBER IOB. ■*483-566*: LIBER PSALMORUM. ■*566-567*: IN LIBRUM PROVERBIORUM PRÆFATIO. ■*567-592*: LIBER PROVERBIORUM, QUEM HEBRÆI MISLE APPELLANT. ■*593-602*: ECCLESIASTES, QUI AB HEBRÆIS COHELETH APPELLATUR. ■*602-608*: CANTICUM CANTICORUM SALOMONIS, QUOD HEBRAICÈ DICITUR SIR HASIRIM. ■*609-624*: LIBER SAPIENTIÆ. ■*625-671*: ECCLESIASTICUS IESU FILIJ SIRACH. *Col.* Finis Primæ Partis.

[*Pars altera*]

Signatura: 1° VI-A-38.

[*Texto*] ■*1-3*: PRÆFATIO IN PROPHETARUM LIBROS. *Inc.* CHRISTIANÆ religionis veritas non miraculis [...] *Des.* [...] vocatione gentium pollicentur, ut præsens tempus non negligant. ■*4-59*: PROPHETIA ISALÆ. ■*60-113*: PROPHETIA IEREMIÆ. ■*113-118*: THRENI, ID EST LAMENTATIONES IEREMIÆ PROPHETÆ. ■*118-119*: ORATIO IEREMIÆ PROPHETÆ. ■*119-126*: PROPHETIAE BARUCH. ■*126-174*: PROPHETIA EZECHIELIS. ■*174-198*: PROPHETIA



DANIELIS. ■ 199: IN PROPHETAS MINORES. ■ 199-209: PROPHETIA OSEE. ■ 209-212: PROPHETIA IOEL. ■ 213-219: PROPHETIA AMOS. ■ 219-220: PROPHETIA ABDIÆ. ■ 221-223: PROPHETIA IONÆ. ■ 223-228: PROPHETIA MICHÆÆ. ■ 228-230: PROPHETIA NAHUM. ■ 230-233: PROPHETIA HABACUC. ■ 234-236: PROPHETIA SOPHONIÆ. ■ 237-238: PROPHETIA AGGÆI. ■ 239-250: PROPHETIA ZACHARIÆ. ■ 251-254: PROPHETIA MALACHIÆ. ■ 255-281: LIBER PRIMUS MACHABÆORUM. ■ 282-299: LIBER SECUNDUS MACHABÆORUM. ■ 300-303: IN QUATUOR EVANGELIA PRÆFATIO. *Inc.* QUÆ Prophetæ futura prædixerunt [...] *Des.* [...] ante vocationem suam *Levi* dicebatur. ■ 304-344: SANCTUM IESU CHRISTI EVANGÉLIUM SECÚNDŪM MATTHÆUM. ■ 345-363: SANCTUM IESU CHRISTI EVANGÉLIUM SECÚNDŪM MARCUM. ■ 364-402: SANCTUM IESU CHRISTI EVANGÉLIUM SECÚNDŪM LUCAM. ■ 403-434: SANCTUM IESU CHRISTI EVANGÉLIUM SECÚNDŪM IOÁNNEM. ■ 435-471: ACTUS APOSTOLŌRUM. ■ 472: IN EPÍSTOLAS B. PAULI APŌSTOLI PRÆFATIO. *Inc.* Præcipua Christianæ religionis fundamenta [...] *Des.* [...] gratiæ ac lepôris ratio habita videatur. ■ 472-491: EPÍSTOLÆ AD ROMÁNOS ARGUMENTUM. ■ 491-509: EPÍSTOLA B. PAULI APŌSTOLI AD CORÍNTHIOS PRIMA. ■ 509-520: EPÍSTOLA B. PAULI APŌSTOLI AD CORÍNTHIOS SECÚNDA. ■ 521-527: EPÍSTOLA B. PAULI APŌSTOLI AD GÁLATAS. ■ 528-534: EPÍSTOLA B. PAULI APŌSTOLI AD EPHÉSIOS. ■ 534-538: EPÍSTOLA B. PAULI APŌSTOLI AD PHILIPPÉNSES. ■ 538-542: EPÍSTOLA B. PAULI APŌSTOLI AD COLOSSÉNSES. ■ 542-545: EPÍSTOLA B. PAULI APŌSTOLI AD THESSALONICÉNSES PRIMA. ■ 546-548: EPÍSTOLA B. PAULI APŌSTOLI AD THESSALONICÉNSES SECÚNDA. ■ 548-553: EPÍSTOLA B. PAULI APŌSTOLI AD TIMÓTHEUM PRIMA. ■ 553-556: EPÍSTOLA B. PAULI APŌSTOLI AD TIMÓTHEUM SECÚNDA. ■ 557-559: EPÍSTOLA B. PAULI APŌSTOLI AD TITUM. ■ 559-560: EPÍSTOLA B. PAULI APŌSTOLI AD PHILÉMONEM. ■ 560-575: EPÍSTOLA B. PAULI APŌSTOLI AD HEBRÆOS. ■ 576-581: EPÍSTOLA CATHÓLICA BEATI IACÓBI APŌSTOLI. ■ 582-586: EPÍSTOLA B. PETRI APŌSTOLI PRIMA. ■ 587-590: EPÍSTOLA B. PETRI APŌSTOLI SECÚNDA. ■ 591-596: EPÍSTOLA B. IOÁNNIS APŌSTOLI PRIMA. ■ 596-597: EPÍSTOLA B. IOÁNNIS APŌSTOLI SECÚNDA. ■ 597: EPÍSTOLA B. IOÁNNIS APŌSTOLI TÉRTIA. ■ 598-600: EPÍSTOLA CATHÓLICA B. IUDÆ APŌSTOLI. ■ 600-624: APOCALÝPSIS B. IOÁNNIS APŌSTOLI. ■ 625: ORATIO MANASSÆ, NEC NON LIBRI DUO, QUI SUB LIBRI TERTII & QUARTII Esdræ nomine circumferuntur, hoc in loco, extra scilicet seriem Canonicorum Librorum, quos sancta Tridentina Synodus suscepit, & pro Canonicis suscipiendos decrevit, sepositi sunt, ne prorsus interirent, quippe qui à nonnullis sanctus Patribus interdum citantur, & in aliquibus Bibliis Latinis tam manuscriptis quàm impressis reperiuntur. ORATIO MANASSÆ REGIS IUDA, CUM CAPTUS TENERETUR IN BABYLONE. ■ 625-632: LIBER ESDRÆ TERTIUS. 633-645: LIBER ESDRÆ QUARTUS.

[*Finales*] ■ 646-649: INDEX EPISTOLARUM ET EVANGELIORUM, QUÆ È VETERI ET NOVO TESTAMENTO ESCERPTA, In Ecclesia Dominicis

& aliis festis diebus leguntur, iuxta Missalis reformationem ex decreto Sancto-Sacti Concilij Tridentini restituti, Pij V. Pont. Max. iussu editi, & Clem. VIII. auctoritate recogniti. ■650-652: INDEX TESTIMONIORUM A CHRISTO ET APOSTOLIS IN NOVO TESTAMENTO CITATORUM EX VETERI. ■653-655: HEBRAICORUM, CHALDÆORUM, GRÆCORUM NOMINUM INTERPRETATIO. ■656-681: INDEX BIBLICUS, Qui res eas, DE QUIBUS IN SACRIS BIBLIIS AGITUR, Ad certa capita, alphabeti ordine digesta, revocatas summâ brevitate completitur. ■682-717: INDEX GEOGRAPHICUS QUI Situs & nomina locorum in Scripturis Sacris occurrentium complectitur; ex Eusebio, Sancto Hieronymo, & quibusdam Geographis recentioribus excerptus. ■718: EPITOME DISSERTATIONIS DE ANTIQUIS TERRÆ PROMISSÆ FINIBUS AUCTORE ABBATE PEZRONIO. ■719-764: TABULÆ CHRONOLOGIÆ SACRÆ VETERIS AC NOVI TESTAMENTI. ■765-771: BREVIARIUM TOTIUS CHRONOLOGIÆ SACRÆ In quatuor annorum millia distributum. *Col. FINIS*⁶². MATRITI TYPIS IOACHIMI DE IBARRA. ANNO M.DCC.LXVII.

14. *Sancti Beati presbyteri Hispani Liebanensis in Apocalypsin commentaria, opera et studio Henrici Florez, Matriti, 1770.*

21 x 15 cm.

Volumen encuadernado en pasta. En el lomo se encuentran el título abreviado y el tejuelo con la sign.: 2ª/ IX-D-13. También está el tejuelo con la sign. en el interior de la cubierta. Notas marginales y a pie de página impresas. Índice a dos columnas. Texto en latín y griego.

[*Portada*] SANCTI BEATI, | PRESBYTERI HISPANI LIEBANENSIS, | IN APOCALYPSIN, | AC PLURIMAS UTRIUSQUE FOEDERIS PAGINAS | COMMENTARIA | Ex veteribus,annonulisque desideratis Patribus, | mille retrò annis collecta, nunc primùm edita. | OPERA ET STUDIO | R. P. DOCT. HENRICI FLOREZ, | in Academia Complutensi Cathedræ Divi Thomæ quondam | moderatoris, & in suo Augustiniano Ordine Hispaniarum | & novi Orbis Exassistentis. | (Grabado) | MATRITI MDCCLXX. | (Filete) | Apud JOACHIM IBARRA, Catholicæ Majestatis Typographum. | (Filete) | Cum Superiorum facultate.

[*Preliminares*] ■III-XLVIII: HENRICUS FLOREZ AUGUSTINUANUS LECTORI. *Inc.* Egregius quem tibi sisto in Apocalypsin [...] Des. [...] adhuc est in Bibliotheca Toletanæ Ecclesiæ⁶³.

[*Texto*]⁶⁴ ■1-35: IN APOCALIPSIN B. JOANNIS APOSTOLI COMMEN-TARIA (Operis nuncupatio ad Etherium) *Inc.* EA quæ diversis temporibus in

⁶² Debajo un grabado.

⁶³ Nota ms.: «Aliud in uclensi conventu».

⁶⁴ Normalmente cada parte consta de diferentes capítulos.



Veteris Testamenti [...] *Des.* [...] neque dolor. Quæ prima fuerunt, abierunt. ■36-84: INCIPIT TRACTATUS DE APOCALYPSI JOANNIS in explanatione sua à multis doctoribus, & probatissimis viris illustribus, diverso quidem stylo, sed non diversa fide interpretata: ubi de Christio, & Ecclesia; de Antichristo, & ejus signis plenissimè cognoscas. *Inc.* PROLOGUS. Biformen Divinæ Legis Historiam [...] *Des.* [...] Liber primus in explanatione Apocalypsis Joannis Apostoli. ■84-138: INCIPIT PROLOGUS LIBRI SECUNDI DE ECCLESIA ET SYNAGOGA. QUID CUJUS PROPRIE DICANTUR, & quis in qua habitator esse dignoscatur, plenissimè lector agnoscas. *Inc.* Ecclesia græcum est, quod in Latinum [...] *Des.* [...] nullus ambigit.» Aug. De Civ. Lib. 20. cap. 19. ■139-230: INCIPIT LIBER SECUNDUS DE SEPTEM ECCLESIIIS. Liber hic continet quatuor animalia, & quatuor equos, & animas interfectorum, & quatuor ventos, & duodena milia. *Inc.* «Angelo Ephesi Ecclesiæ scribe [...] *Des.* [...] ante conspectum Di Patris Omnipotentis esse possimus. ■230-291: INCIPIT LIBER TERTIUS, recapitulata Christi nativitate, eadem aliter dicturus. *Inc.* Post completum septenarium Ecclesiæ [...] *Des.* [...] ut diximus. Explicit liber tertius. ■292-357: INCIPIT LIBER QUARTUS DE SEPTEM SIGILLIS. *Inc.* «ET vidi cum aperuisset Agnus unum ex septem sigillis [...] *Des.* [...] passione eadem aliter dicturus. Explicit liber quartus. ■357-401: INCIPIT LIBER QUINTUS. *Inc.* «Et vidi septem Angelos [...] *Des.* [...] Jesu Christi eadem clarius dicturus. Explicit liber quintus. ■402-451: INCIPIT LIBER SEXTUS DECEM CAPITULORUM. *Inc.* Scire autem opus est, omne hanc [...] *Des.* [...] persecutionum in Africa gestarum. Explicit liber sextus. ■451-467: INCIPIT LIBER SEPTIMUS, ET HISTORIA EJUSDEM. *Inc.* «ET vidi alium Angelum volantem [...] *Des.* [...] easdem plagas plenius dicturus. Explicit liber septimus. ■467-488: INCIPIT LIBER OCTAVUS, ET HISTORIA DE PHIALIS. *Inc.* «ET audivi vocem magnam, [...] *Des.* [...] ab origine, id est, à Christi passione. Explicit liber octavus. ■489-508: INCIPIT LIBER NONUS DE MULIERE MERETRICE, ET BESTIA. *Inc.* «ET venit unus ex septem Angelis [...] *Des.* [...] quæ postea vidit. Explicit liber nonus. ■508-521: INCIPIT LIBER DECIMUS DE DIABOLI CIVITATE. *Inc.* «Postea vidi alium Angelum descendentem [...] *Des.* [...] plenitudine continetur. Explicit liber decimus. ■522-544: INCIPIT LIBER UNDECIMUS DE EQUO ALBO. ET RECAPITULAT A PASSIONE CHRISTI brevius. *Inc.* «ET vidi cælum apertum [...] *Des.* [...] seductor cum seductis intreat. Explicit liber XI. ■544-575: INCIPIT LIBER DUODECIMUS DE DIE JUDICII ET CIVITATE JERUSALEM. *Inc.* «Et vidi thronum magnum [...] *Des.* [...] Domini nostri Jesu Christi cum omnibus. Amen. *Col.* FINIS.

[*Finales*] ■576-581: SACRÆ SCRIPTURÆ Testimonia, de quibus præcipue sermo. ■582-584: INDEX RERUM ET VERBORUM.

15. *Libri decem Hypotyposeon theologiarum, elaborati a Martino Martini, Matriti, 1771.*

35 x 24 cm.

Ejemplar encuadernado en pasta. Deteriorado en sus hs. iniciales. En el lomo están el título abreviado y el tejuelo con la signatura: 1ª/ VI-A-33, que se encuentra también en el interior de la portada. Hoja de guarda mutilada, al igual que la port. en la parte derecha del grabado. Notas impresas al margen. Dos columnas. Texto en latín y griego.

[*Portada*] LIBRI DECEM | HYPOTYPOSEONI THEOLOGICARUM, SIVE REGULARUM | AD INTELLIGENDUM SCRIPTURAS DIVINAS, | IN DUAS PARTES DISTRIBUTI: | Quarum prior, quæ octo libros complectitur | LOCOS ALIQUOT COMMUNES | ad Scripturarum exactam intelligentiam spectantes | satis enucleatè tractat. | Posterior, quæ duobus voluminibus clauditur, | DUAS REGULARUM QUINQUAGENAS CONTINET, | quas non inutiles fore illis Theologis, qui Sacris Bibliorum | mysteriis initiantur, re ipsa cognosces. | SUMMA CURA AC DILIGENTIA ELABORATI, | & multorum locorum nova interpretatione, qui nonnullos hactenùs | fefellerant, insigniti à MARTINO MARTINI CANTAPETRENSI, Sacræ | Theologiæ Magistro, ac Primo post trecentos annos à Salmanticensi | Academia condita, sacrorum Bibliorum in tribus linguis | Primario, ac Perpetuo interprete. | (Grabado)⁶⁵ | MATRITI, apud JOACHIM IBARRA, C.R.M. Typographum M.D.CC. LXXI. | (Filete) | Societatis Regalis Societatis Typographum, Bibliopolarumque. | (Filete) | SUPERIRUM PERMISSU.

[*Preliminares*] ■ *a2r.-[a3v.]*: TYPOGRAPHI, AC BIBLIOPOLÆ MATRITENSES LECTORI S. D. *Inc.* CUM propositum nobis sit [...] *Des.* [...] rem theologicam adjuvare esse existimavimus. ■ *a4r.-b1v.*: MARTINUS MARTINI, CANTAPETRENSIS, SACRÆ THEOLOGIÆ SCRIPTURARUM IN TRIBUS LINGUIS Salmanticæ Primarius Professor, Illustrissimo, ac Reverendissimo D. Petro Pontio Legionensi, Episcopo Placentino, Salutem. *Inc.* Institutiones Theologicas, quibus viam [...] *Des.* [...] Salmantina, tertio Idus Ju. Ann. 1563 à Vir[gine] partu. ■ *b2r.-b3v.*: IN LIBROS HYPOTYPOSEON, HOC EST, EFFICTIONUM THEOLOGICARUM, AB EODEM MARTINO MARTINEZ, CANTAPETRENSI, Divinarum Scripturarum in tribus linguis Salmanticæ Primario Professore, ac Sacræ Theologiæ Magistro editos, PROCEMIUM Ad Illustrissimum & Reverendissimum Præsulem D. PETRUS PONCIUM LEGIONENSEM, EPISCOPUM PLACENTINUM. *Inc.* CUM regularum Scripturæ Divinæ sylvam [...] *Des.* [...] illarum potissimum conferunt intelligentiam, præmisero. ■ *b4r.* : INDEX AUCTORUM TAM SACRORUM, QUAM PROPHEANORUM, QUI IN HIS LIBRIS CITANTUR. ■ *b4v.-c1r.*: SUMMA CAPITUM HORUM OCTO LIBRORUM HYPOTYPOSEON. ■ *c1v.*: INDEX BREVIS DUORUM POSTERIORUM LIBRORUM HARUM HYPOTYPOSEON THEOLOGICARUM, QUORUM QUILIBET REGULAS QUINQUAGINTA CONTINET, PRO RECTA SCRIPTURARUM INTELLIGENTIA ET INTERPRETATIONE. ■ *c2r.-v.*: QUÆSTIONUM QUARUMDAM INSIGNIORUM, QUÆ IN HOC OPERE, VARIIS IN LOCIS FUSÈ SUNT A NOBIS EXPLICATÆ, INDEX.

⁶⁵ Se lee en una filacteria: «Vis bene coniunctis».

[*Texto*]⁶⁶ ■ 1-30: LIBER PRIMUS THEOLOGICARUM HYPOTYPOSEON, A MARTINO MARTINI, CANTAPETRENSI, Sacræ Theologiæ Magistro, ac Divinarum Scripturarum in tribus linguis, Salmanticæ primario Professore editus: ad Illustrissimum, & Reverendissimum D. Petrum Pontium Legionensem, Episcopum Placentinum. CAPUT PRIMUM. Quas ob causas Divinæ Scripturæ obscuræ, ac involutæ sint? *Inc.* Sicut ignorantiam vim morbi, medicinæ faciendæ [...] *Des.* [Cap. XVII] [...] quæ desiderantur, huic non valeat comparari. ■ 31-84: LIBER SECUNDUS HYPOTYPOSEON THEOLOGICARUM, AUTHORE MARTINO MARTINI, CANTAPETRENSI, Sacræ Theologiæ Magistro, ac Divinarum Scripturarum in tribus linguis, Salmanticæ primario Interprete: ad Illustrissimum, & Reverendissimum D. Petrum Pontium Legionensem, Episcopum Placentinum. *Inc.* Posteaquam superiori volumine, Præsul amplissime [...] *Des.* [Cap. IV] [...] à vobis petat, inquit: Da mihi bibere. ■ 85-112: LIBER TERTIUS HYPOTYPOSEON, HOC EST INFORMATIONUM THEOLOGICARUM, ad amplissimum Virum D. Petrum Pontium Legionensem, Præsulem Placentinum: Martino Martini, Sacræ Theologiæ Magistro, ac Sacrorum Bibliorum Primario Salmanticæ Interprete Authore, incipit. CAPUT PRIMUM. De multiplici filii Dei adventu. *Inc.* Postquam difficillimam disputationem, Præsul amplissime [...] *Des.* [Annotatio] [...] divinarum Scripturarum calamum convertamus. ■ 113-134: LIBER QUARTUS THEOLOGICARUM HYPOTYPOSEON, EODEM AUCTORE EDITUS: IN QUO DE PROPHETIA, & titulis Prophetarum, & Psalmorum agitur: ad Illustrissimum virum D. Petrum Pontium Legionensem, Episcopum Placentinum. *Inc.* Sacrarum Scripturarum cognitio tantum reliquis [...] *Des.* [Cap. III] [...] quadrent cum his ea, quæ illi tradunt. ■ 135-161: LIBER QUINTUS THEOLOGICARUM HYPOTYPOSEON, HOC EST INFORMATIONUM THEOLOGICARUM: ad Illustrissimum, ac doctissimum virum D. Petrum Pontium Legionensem, Episcopum Placentinum: à Martino Martini Cantapetrensi, Sacræ Theologiæ Magistro, elaboratus, incipit. *Inc.* ORdo, & institutum libelli nostri [...] *Des.* [Cap. VII] [...] indivulsa, orationem nostram accommodemus. ■ 162-200: LIBER SEXTUS THEOLOGICARUM HYPOTYPOSEON, MARTINI MARTINEZ, CANTAPETRENSI, SACRORUM Bibliorum tribus linguis Salmanticæ Professoris, ac Sacræ Theologiæ Magistri: ad Illustrissimum, & eruditissimum virum D. Petrum Pontium Legionensem, Episcopum Placentinum. PROCEMIUM. *Inc.* Superioribus quinque libris, Præsul amplissime [...] *Des.* [Annotatio] [...] ut in illis philosophemur ad sobrietatem. ■ 201-229: LIBER SEPTIMUS THEOLOGICARUM HYPOTYPOSEON, AUCTORE MARTINO MARTINI CANTAPETRENSI, Sacræ Theologiæ Magistro, ac divinarum Scripturarum, in tribus linguis, Salmanticæ Primario Interprete: ad Illustrissimum, & Reverendissimum virum D. Petrum Pontium Legionensem,

⁶⁶ Algunos de los libros llevan su colofón precedido de los términos «Finis Libri».



Episcopum Placentinum: incipit. *Inc.* IN exponendis divinis Scripturis, Præsul illustrissime [...] *Des.* [Cap. IV] [...] Nunc ad reliqua pergamus. ■230-268: LIBER OCTAVUS THEOLOGICARUM HYPOTYPOSEON, AUCTORE MARTINO MARTINI, CANTAPETRENSI, Sacræ Theologiæ Magistro, ac Sacrorum Bibliorum, in tribus linguis, Salmanticæ Primario Interprete: ad Illustrissimum, & Reverendissimum virum D. Petrum Pontium Legionensem, Episcopum Placentinum: incipit. *Inc.* Postquàm septem superioribus voluminibus [...] *Des.* [Cap. X] [...] anno 1563. à partu Virginis: 18. Calend. April. *Col.* Octo priorum librorum, Theologiarum Hypotyposeon, á Martino Martini, Cantapetrensi, Sacræ Theologiæ Magistro, ac sacrorum Bibliorum in tribus linguis, Salmanticæ Primario Professore, editorum finis. ■269-295: LIBER NONUS THEOLOGICARUM HYPOTYPOSEON. MARTINUS MARTINI, CANTAPETRENSIS, Sacræ Theologiæ Magister, ac divinarum Scripturarum, in tribus linguis, Salmanticæ, Primarius Professor, Illustrissimo, ac Reverendissimo D. D. Petro Pontio Legionensi, Episcopo Placentino: Salutem P. D. *Inc.* Hucusque, presul Illustrissime, ordine [...] *Des.* [Regula L] [...] facta est tibi: nescisti erubescere. ■296-333: LIBER DECIMUS THEOLOGICARUM HYPOTYPOSEON. MARTINUS MARTINI, CANTAPETRENSIS, Sacræ Theologiæ Magister, ac divinarum Scripturarum, in tribus linguis, Salmanticæ, Primarius Professor, Illustrissimo, ac Reverendissimo D. D. Petro Pontio Legionensi, Episcopo Placentino: Salutem P. D. *Inc.* IAm ad postremum hujus secundæ partis volumen [...] *Des.* [Conclusio operis] [...] scribunt Socrates, & Sozomenius in historiis suis. *Col.* Libri decimi, & totius operis FINIS.

[*Finales*] ■334-368: INDEX PRIOR VERBA, RES, SENTENTIAS, OMNIA DENIQUE NOTATU DIGNA, quæ in his sparsim continentur in libris, ordine alphabetico exhibens. Diphthongi iuxtà pronuntiationem communem sunt locati. PRÆTER EA AUTEM, QUÆ IN HOC INDICE NOTANTUR, multa alia invenies in Indice locorum Sacræ Scripturæ, dum de ipsis locis agitur. ■369-392: INDEX POSTERIOR LOCOS SCRIPTURÆ DIVINÆ PASSIM IN TOTO OPERE ENUCLEATOS, præmonstrans, & ob oculos subjiciens, iuxtà Sacrorum Librorum seriem. ADJICIENS ITIDEM JUXTA QUEMLIBET PLURA, quæ pro plena intelligentia, ac notitia eorum, desiderari poterant.

16. *Novum Jesu-Christi Testamentum*, Parisiis, 1785.

15 x 10 cm.

Volumen encuadernado en pasta. En el vº de la h. de guarda aparece el precio: “2 tostones”. En el vº de la port. se lee el nombre de los tres posibles poseedores escritos en tres líneas diferentes: Primera línea: “P. Maria Bravo de Laguna”. Segunda línea: “Es de Montesdeoca”. Tercera línea: “Lo compró Quin^{ta}. Larena”. Al final del tomo, en h. desplegable, se encuentra: “Carte des Régions et des Lieux dont il es parlé dans le Nouveau Testament. Dressée par M. Bonne de la Société Littéraire Militaire, Maitre de Mathématique. Avec proc. Du Roi ». En el lomo el título abreviado y el tejuelo con la sign., 2ª/XII-G-170, que aparece también en el interior de la cubierta. Notas impresas a pie de página. Dos columnas.



[*Portada*] NOVUM | JESU-CHRISTI | TESTAMENTUM, Ad Exemplar Vaticanum accuratè revisum. | (Dibujo⁶⁷) | PARISIIS, | typis BARBOU, viâ Mathurinensium. | (Filete) | M.DCC.LXXXV

[*Preliminares*] ▪ [III]-IV: TYPOGRAPHUS LECTORI. *Inc.* JAMDUDUM in eo toti sumus [...] *Des.* [...] dirigente illustrissimo DD. DE L'ISLE, fuisse incisam.

[*Texto*] ▪ 1-74: SANCTUM JESU CHRISTI EVANGELIUM SECUNDUM MATTÆUM. ▪ 75-120: EVANGELIUM SECUNDUM MARCUM. ▪ 121-196: EVANGELIUM SECUNDUM LUCAM. ▪ 197-252: EVANGELIUM SECUNDUM JOANNEM. ▪ 253-324: ACTUS APOSTOLORUM. ▪ 325-355: EPISTOLA BEATI PAULI APOSTOLI AD ROMANOS. ▪ 356-384: EPISTOLA BEATI PAULI APOSTOLI AD CORINTHIOS PRIMA. ▪ 385-404: EPISTOLA BEATI PAULI APOSTOLI AD CORINTHIOS SECUNDA. ▪ 405-414: EPISTOLA BEATI PAULI APOSTOLI AD GALATAS. ▪ 415-425: EPISTOLA BEATI PAULI APOSTOLI AD EPHESIOS. ▪ 426-433: EPISTOLA BEATI PAULI APOSTOLI AD PHILIPPENSES. ▪ 434-441: EPISTOLA BEATI PAULI APOSTOLI AD COLOSSENSES. ▪ 442-448: EPISTOLA BEATI PAULI APOSTOLI AD THESSALONICENSES PRIMA. ▪ 449-452: EPISTOLA BEATI PAULI APOSTOLI AD THESSALONICENSES SECUNDA. ▪ 453-461: EPISTOLA BEATI PAULI APOSTOLI AD TIMOTHEUM PRIMA. ▪ 462-467: EPISTOLA BEATI PAULI APOSTOLI AD TIMOTHEUM SECUNDA. ▪ 468-471: EPISTOLA BEATI PAULI APOSTOLI AD TITUM. ▪ 472-473: EPISTOLA BEATI PAULI APOSTOLI AD PHILEMONEM. ▪ 474-496: EPISTOLA BEATI PAULI APOSTOLI AD HEBRÆOS. ▪ 497-504: EPISTOLA CATHOLICA BEATI JACOBI APOSTOLI. ▪ 505-513: EPISTOLA BEATI PETRI APOSTOLI PRIMA. ▪ 514-519: EPISTOLA BEATI PETRI APOSTOLI SECUNDA. ▪ 520-527: EPISTOLA BEATI JOANNIS APOSTOLI PRIMA. ▪ 528: EPISTOLA BEATI JOANNIS APOSTOLI SECUNDA. ▪ 529: EPISTOLA BEATI JOANNIS APOSTOLI TERTIA. ▪ 530-531: EPISTOLA CATHOLICA BEATI JUDÆ APOSTOLI. ▪ 532-565: APOCALYPSIS BEATI JOANNIS APOSTOLI.

[*Finales*] ▪ 566-567: CHRONOLOGIA NOVI TESTAMENTI. ▪ 568-572: INDEX GEOGRAPHICUS Regionum & locorum in novo Testamento memorabilium.

RECIBIDO: agosto 2019; ACEPTADO: octubre 2019.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ÁLVAREZ DELGADO, J. (1963-1964): «Las Biblias de la Universidad de La Laguna», *Revista de Historia Canaria* 141-148: 86-87.

⁶⁷ En una filacteria aparece: “ET FRUCTU ET FOLIIS”.

- ARTILES, J. (1965): «El convento de Nuestra Señora de las Nieves de Agüimes», *El Museo Canario* 26: 131-138.
- AZNAR VALLEJO, E. (1992): *La integración de las Islas Canarias en la Corona de Castilla (1478-1526)*, Ediciones del Cabildo Insular, Las Palmas de Gran Canaria.
- BETANCOR PÉREZ, F. (2012): «El Archivo de El Museo Canario: normalización y difusión web de los fondos y colecciones privados», en J. GONZÁLEZ CACHAFEIRO (coord.), *5ª Jornadas Archivando los archivos privados*, Fundación Sierra-Pambley, León, pp. 117-124.
- CABALLERO MUJICA, F. (1992): *Canarias hacia Castilla*, Ediciones de la Caja Insular de Ahorros de Canarias, Las Palmas de Gran Canaria, 2 vols.
- CHEVALIER, M. (1976): *Lectura y lectores en la España del siglo XVI y XVII*, Turner, Madrid.
- ESCOLAR, H. (1988): *Historia del libro*, Ediciones Pirámide, Madrid,
- FERNÁNDEZ DE BETHENCOURT, F. (1952-1967): *Nobiliario de Canarias*, J. Régulo Editor, La Laguna de Tenerife, 4 tomos.
- GIL FERNÁNDEZ, L. (1981): *Panorama social del humanismo español (1500-1800)*, Editorial Alhambra, Madrid.
- GONZÁLEZ ANTÓN, F. J. - MARTÍNEZ DE CARVAJAL, M. I. (1992): «El libro antiguo en Canarias», en P. M. CÁTEDRA. M. L. LÓPEZ-VIDRIERO (coord.), *El libro antiguo español: actas del Segundo Coloquio Internacional*, Salamanca, Ediciones de la Universidad de Salamanca, pp. 241-246.
- HERNÁNDEZ SOCORRO, M.ª R. (1988-1991): «Los inicios del Museo Canario y la incorporación de colecciones particulares en sus primeros momentos (1879-80)», *El Museo Canario* 48: 45-58.
- INFANTES FLORIDO, J. A. (1981): *Crisis religiosa e Ilustración. Un horizonte desde la biblioteca de Tavira: ventanal sobre la Iglesia del siglo XVIII*, El Museo Canario, Las Palmas de Gran Canaria.
- LOBO CABRERA, M. (1982): «Libros y lectores en Canarias en el siglo XVI», *Anuario de Estudios Atlánticos* 28: 643-702.
- LOBO CABRERA, M. (1997): «El libro y la lectura en Canarias en la Edad Moderna», *Studia histórica. Historia moderna* 16: 155-176.
- LOBO CABRERA, M. - REGUEIRA BENÍTEZ, L. (2000): «El oidor de la audiencia de Canarias don Álvaro Gil de la Sierpe y su librería», *Anuario de Estudios Atlánticos* 46: 97-144.
- LUXÁN MELÉNDEZ, S. DE - HERNÁNDEZ SOCORRO, M.ª DE LOS R. (2005): *El mundo del libro en Canarias*, Las Palmas de Gran Canaria: Ediciones del Cabildo de Gran Canaria.
- MARTÍNEZ, M. G. (1964): *Catálogo de Biblias de la Biblioteca Universitaria*, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de La Laguna, La Laguna.
- MATEO RIPOLL, V. (2000): «Literatura bíblica del siglo de Oro en un seminario de la Ilustración», *Hispania Sacra* 52: 327-342.
- MILLARES CARLO, A. (1975): *Descripción y estudio de los impresos de los siglos XV y XVI existentes en la Biblioteca de El Museo Canario*, Ediciones de El Museo Canario, Las Palmas de Gran Canaria.
- MILLARES CARLO, A. (1988): *Introducción a la historia del libro y de las bibliotecas*, Fondo de Cultura Económica, México.
- REYES GÓMEZ, F. DE LOS (2010): «La estructura formal del libro antiguo español», *Paratesto* 7: 9-59.
- SALAS SALGADO, F. (2007): «Libros clásicos en algunas bibliotecas del Renacimiento en Canarias», *Calamus renascens: Revista de humanismo y tradición clásica* 8: 221-246.
- SÁNCHEZ MAIRENA, A. (2013): «La Biblia en los Archivos, Bibliotecas y Museos civiles y Eclesiásticos de España. Localización, acceso y tipologías», *Memoria Ecclesiae* 38: 21-68.



SCHLUETER CABALLERO, P. (2017): «De libros y librerías en Las Palmas de Gran Canaria», *Crónicas de Canarias* 13: 23-28.

VIERA Y CLAVIJO, J. DE (1982): *Noticias de la historia general de las Islas Canarias*, Introducción y notas de A. CIORANESCU, Goya ediciones, Santa Cruz de Tenerife, 2 tomos.

VIAN, G. M.^a (2005): *Filología e historia de los textos cristianos*, Ediciones Cristiandad, Madrid.



SANTO TOMÁS COMO EXÉGETA BÍBLICO EN SU *COMENTARIO AL EVANGELIO DE SAN JUAN*

David Torrijos-Castrillejo

Universidad San Dámaso

dtorrijos@sandamaso.es

RESUMEN

El artículo pretende hacer una presentación general de cómo santo Tomás procedía en la exégesis de los textos sagrados. Para ello, se concentra en uno de sus comentarios bíblicos más valorados, el del evangelio según san Juan. En la interpretación de la Escritura llevada a cabo por santo Tomás se aprecia la combinación de una gran penetración teológica con un incipiente desarrollo de algunas técnicas literarias. Destaca también la prioridad del significado literal de la Escritura, aunque esto no lleva a santo Tomás a realizar una hermenéutica meramente naturalista de ella. Es parte del sentido literal también que la Escritura sea manifestación del misterio sobrenatural de Dios. Éste es el motivo por el que Dios, el autor principal de la Escritura, ha podido pretender expresar distintas verdades con un solo pasaje.

PALABRAS CLAVE: teología escolástica, sentido literal y espiritual, teología medieval, hermenéutica bíblica, exégesis tradicional.

SAINT THOMAS AS BIBLICAL EXEGETE
IN HIS *COMMENTARY ON THE GOSPEL OF SAINT JOHN*

ABSTRACT

This article intends to offer a general presentation of the way in which Saint Thomas Aquinas proceeded in his exegesis of sacred texts. The author concentrates on one of Aquinas' most estimated biblical commentaries, his *Lectura* on the Gospel according to St. John. Aquinas combines great theological insight with an incipient development of some literary techniques. In his hermeneutics, he emphasizes the priority of the literal sense of Scripture, although this thesis does not lead him to present a purely natural interpretation. The supernatural mystery of God belongs to the literal sense of Scripture. This is why God, as the principal author of Scripture, might have intended to express different truths even within a single passage.

KEY WORDS: scholastic theology, literal and spiritual senses, medieval theology, biblical hermeneutics, traditional exegesis.

En los últimos años se ha desarrollado considerablemente el estudio de una faceta del trabajo de santo Tomás de Aquino que había quedado en un segundo

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.fortunat.2019.30.11>

FORTVNATAE, N° 30; 2019, pp. 225-256; ISSN: 1131-6810 / e-2530-8343



plano en épocas precedentes: su labor como comentarista de la Escritura. A principios del siglo pasado, Chenu insistió sobre la importancia de la Escritura en el pensamiento de santo Tomás (Chenu, 1924: 199). Más recientemente, un estudioso tan autorizado como Torrell ha vuelto a hacer hincapié en que «la espiritualidad tomasiana posee una incontestable tonalidad bíblica» (Torrell, 2008: 51). En consonancia con esta intuición, el Aquinas Center for Theological Renewal de la Universidad Ave Maria (Florida) ha organizado dos simposios sobre santo Tomás como comentarista del cuarto evangelio y de la carta a los romanos respectivamente, que cuajaron en sendas publicaciones (Dauphinais-Levering, 2005 y 2012). Últimamente, en 2016, en la Universidad Nicolás Copérnico de Toruń (Polonia) ha sido erigido un centro de investigación denominado Biblical Thomism cuyo objetivo es estudiar las aportaciones de santo Tomás a los estudios bíblicos¹. Ya han sido organizados varios encuentros científicos de considerable envergadura, cuyas aportaciones han sido recogidas en publicaciones de gran interés (Roszak-Vijgen, 2015 y 2018). Por último, en nuestro ámbito lingüístico acabamos de dar la bienvenida al último volumen de una excelente edición bilingüe del *Comentario al libro de los salmos* (Casanova, 2014, 2016 y 2018). Basten estos breves apuntes para hacernos cargo del creciente interés por santo Tomás como exégeta bíblico.

En este artículo quisiera fijarme en esta faceta de santo Tomás atendiendo de manera particular a uno de sus estudios escriturísticos más relevantes, el *Comentario al evangelio de san Juan*. Para ello, seguiré el hilo proporcionado por el excelente estudio de Spicq (Spicq, 1946), actualizándolo con otras publicaciones posteriores y las referencias que considere importantes. Creo que el resultado es digno de interés, pese a que ya fue elaborada en español una publicación con similar metodología, también apoyada principalmente sobre esa y otras obras consultadas (Revuelta, 1971).

Spicq sostiene la siguiente tesis: todo el trabajo exegético del Aquinate se asienta sobre su labor dogmática y está motivado por el afán de conocer la verdad, más que por la crítica literaria (Spicq, 1946: 707, 710, 717-720, 736-737). Esta obra, así como otra anterior del mismo autor (Spicq, 1944) han sido tomadas como referencia para muchos autores posteriores. Sin embargo, su visión de santo Tomás ha sido también objeto de crítica, pues lo habría presentado como un gran teólogo, pero haría de él un deficiente exegeta (Centi, 1990: 10; Paretsky, 1994: 550ss.; Santi, 1994: 521ss.). Pese a esta perspectiva algo deficiente, el trabajo sigue gozando de bastante utilidad. Nos resultará útil para observar distintos aspectos de la exégesis tomasiana. Gracias a él y a otros estudios posteriores, dispondremos de una guía para indagar cómo esos rasgos se desarrollan en el *Comentario al evangelio de san Juan*.

¹ Cf. <http://biblicalthomism.umk.pl> (consultado 7/8/2019).

1. LA LECTURA SUPER IOANNEM

Empecemos por situar el *Comentario al evangelio de san Juan*. En realidad se trata de una *lectura*, es decir, una *reportatio*: apuntes tomados en clase por un oyente de santo Tomás (Mandonnet, 1928: 27; Weisheipl, 1980: 3). El reportador es, según parece, Reginaldo de Piperno, quien escribió a instancias del preboste de Saint-Omer, quizá Adenulfo de Anagni (Mandonnet, 1909: 167-168). A él se refieren los testimonios más antiguos, los cuales también aseguran que el Aquinate revisó la reportación, e incluso habría compuesto de su puño los cinco primeros capítulos². Aunque estos últimos datos sean menos seguros, su aparición en todos los catálogos antiguos hace que su autenticidad quede fuera de duda.

Fue escrito con seguridad en la época de la segunda enseñanza parisisa, durante dos cursos académicos, entre 1270 y 1272 (Torrell, 2008: 288). Esto significa que santo Tomás ya se encontraba en una etapa de madurez intelectual (Weisheipl, 1994: 287). A esas alturas, ya había dedicado muchas clases a la exposición de la mayor parte de la Escritura y estaba involucrado plenamente en el plan de composición de la *Summa Theologiae*.

El *Comentario* se inscribe en el peculiar contexto universitario en que se desenvolvió su autor. Los maestros de Teología exponían en sus clases primero el texto sagrado y después las *Sentencias* de Pedro Lombardo (Weisheipl, 1994: 98). El principal oficio del maestro de Teología consistía en comentar la Escritura, auxiliado por la tradición patristica para comprender las verdades dogmáticas, arrojar luz sobre las disputas teológicas, combatir los errores heréticos... Fue precisamente en la época de santo Tomás cuando las cuestiones de Teología fueron introduciéndose cada vez con mayor extensión tanto en la vida académica cuanto en los comentarios escriturísticos. Tras la desaparición de santo Tomás, la Escritura acabó resultando casi un pretexto para las discusiones teológicas, de forma que algunos maestros

² «Item postilla super Ioannem, de qua ipse super v. Capitulo proprio stillo notavit. Totum aliud reportatio fuit, sed correctum per ipsum» (Ptolomaeus Lucensis, *Historia Ecclesiastica*, xxiii, 15, en Muratori, 1727: 1172E). Bernard Gui —uno de los primeros biógrafos de santo Tomás que presenta un catálogo de sus obras en aparente dependencia del de Tolomeo— también indica que escribió los primeros cinco capítulos y revisó el resto (Mandonnet, 1909: 271). Mandonnet, por su parte, considera que la labor de reportación no es una iniciativa espontánea de los alumnos, sino que se hallaba dirigida por un plan trazado por el maestro. No sería, pues, casual encontrar al hermano Reginaldo como habitual reportador, sino que, más bien, habría sido el mismo Aquinate quien valoraba su pericia (Mandonnet, 1928: 41-43). Este autor encarece la fidelidad del reportador hasta el punto de afirmar que se puede considerar como una reproducción literal (Mandonnet, 1909: 167); debido a esa misma confianza en Reginaldo, considera espúreo el dato que aporta Tolomeo acerca de la autoridad de los primeros capítulos, ya que este reportador, que en otras ocasiones sí lo menciona, aquí no lo hace (Mandonnet, 1928: 151). Por otro lado, está la opinión de Torrell, para quien es improbable no sólo que Tomás escribiera de su mano los primeros capítulos sino incluso que revisara el resto (Torrell, 2008: 290).



se especializaron en la lectura continua de la Escritura, disciplina que acabaría quedando relegada a un papel subalterno dentro de la Teología. Sin embargo, aunque en la obra del Aquinate estén diferenciados con claridad sus escritos de tipo escolástico y los de tipo estrictamente escriturístico, no podemos decir que en su pensamiento se haya dado una disociación de estas dimensiones, sino más bien, al contrario, su Teología sigue bebiendo de la Escritura como de una fuente (Chenu, 1924: 199ss.; Mandonnet, 1929: 507; Chenu, 1962: 20-24; Ménard, 1964: 117; Philippe, 1998: 10-11).

Para comprender mejor el lugar que ocupa este escrito en la obra de santo Tomás, hay que acudir a la presentación que él mismo hace de él. Según nos dice en el proemio con que abre el *Comentario*, mientras que los otros evangelistas se habrían ocupado de la humanidad de Jesucristo, el propósito de Juan sería darnos a conocer su divinidad³. En ese sentido, parece justo decir que el tema del *Comentario de san Juan* es el Verbo, en cuanto se trata de la persona divina con quien está unido hipostáticamente el hombre Jesús⁴. La mencionada intención del evangelista lleva a santo Tomás a preguntarse de qué manera se puede tener acceso al conocimiento de Dios. La respuesta es patente: otros han tratado de acceder al conocimiento de Dios de diferentes maneras, pero ahora Juan lo ha visto en una altísima contemplación y nos hace partícipes de ella (*Super Io.*, Pr., §§2-8).

De este modo, descubrimos en el *Comentario* diferentes referencias que entroncan su contenido con la propia vida del Aquinate. En primer lugar, la persona de Juan, parece estar caracterizada como si fuera la de un maestro de la Orden de Predicadores, distinguido por el estado de virginidad (*Super Io.*, Pr. §11; 2, lect. 2, §370) y por su «perspicacia de entendimiento»⁵, las cuales le permiten instruirnos no sólo respecto de la vida activa sino incluso de la contemplativa —una combinación de las dos facetas de la vida religiosa muy propia de los dominicos—⁶. Asimismo, destaca de él su intimidad con Cristo (*Super Io.*, Pr., §§10-11; 18, lect. 3, §2305),

³ Cf. *Super Io.*, Pr., §§10-11; 6, lect.1, §844. A falta de la edición crítica, citaré el texto en la edición Marietti, como suele ser habitual. El resto de las citas de santo Tomás las tomo de www.corpusthomicum.org. «[Ioannes] dignius Evangelium suum incepit, quam alii. Ipsi enim annuntiaverunt Christum Filium Dei ex tempore natum [...]. Ioannes vero dicit eum ab aeterno fuisse [...] ipsum esse Deum [...] eum apud Patrem semper fuisse» (ibíd., 1, lect. 1, §66). La intención de Juan de poner de relieve la divinidad explicaría por qué sólo él introduce la expresión *amen, amen* (ibíd., 3, lect. 1, §430) e incluso por qué se muestra la debilidad de la carne (ibíd., 11, lect. 6, §1541).

⁴ «[Ioannes] Intendebat in isto Evangelio tradere nobis cognitionem de Verbo» (*Super Io.*, 1, lect. 3, §98).

⁵ «Intellectus eius perspicacitatem» (*Super Io.*, 21, lect. 5, §2639; cf. ibíd., §2641); «Ioannes perspicax in cognoscendo» (ibíd., 21, lect. 2, §2592); «Ioannes altior intellectu» (ibíd., §2594).

⁶ Cf. *Super Io.*, Pr., §1; véase también *Catena in Mt*, 1, lect. 1; *Catena in Mc*, 1, lect. 7. Sobre este rasgo de la Orden de Predicadores leamos, por ejemplo: «Sicut enim maius est illuminare quam lucere solum, ita maius est contemplata aliis tradere quam solum contemplari» (*S. Th.* II-II, 188, 6). En el mismo *Comentario*: «Ex abundantia enim caritatis est quod aliqui diligentes interdum quietem propriae contemplationis intermittant, ut procurent proximorum utilitatem» (*Super Io.*, 21, lect. 3, §2618; Bonino, 2005: 318-346).



que es la condición para comunicar su especial conocimiento⁷. Esta concepción del evangelista enlaza también con el ambiente académico en que fue compuesto el *Comentario* y que lleva a comprender al Verbo encarnado como Maestro de la ciencia sagrada, es decir, la Teología (Bonino, 2005: 329).

2. EL TEXTO BÍBLICO

¿Qué texto de la Escritura usó santo Tomás? Parece seguro que no conocía personalmente la lengua griega ni la hebrea⁸. Utilizaba tan sólo para su investigación el texto que había recibido de la Biblia Vulgata latina. Se consideraba autorizado el texto de la versión llamada *Biblia universitaria*, conocida como *Ejemplar parisino de la Biblia* o sencillamente *Biblia de París*, que era fruto de una revisión del siglo XII sobre el texto fijado en tiempos de Alcuino. No se trataba de un texto con un gran rigor crítico, pero se presume que utilizaba las correcciones de Hugo de santo Caro, aunque no diga de dónde toma las variantes. Estas correcciones se beneficiaban de las mejoras que introdujo el canciller de la Universidad, Esteban Langton, que es también quien determinó la disposición de los libros en la edición de la Biblia. Langton introdujo una división en capítulos más homogénea que la propuesta por Alcuino, aunque no se empiezan a citar los textos con el capítulo correspondiente hasta finales del siglo XII. Estas modificaciones se verán reflejadas en la *Biblia de los dominicos de París*, editada por los padres del convento de Santiago y que además tiene una división de cada capítulo en siete partes, según las primeras letras del alfabeto, a la usanza de la literatura pagana, que introdujo Tomás Gallo. Esta Biblia será la que utilice el Aquinate al comentar la Escritura (Spicq, 1946: 695-697; Santi, 1994: 512-521).

3. EL CANON BÍBLICO

Probablemente fue en 1256 cuando santo Tomás pronunció en París una lección inaugural en que explicó el orden de los libros canónicos de la Escritura⁹.

⁷ En particular es interesante la explicación que da de la predilección de Juan cuando dice que se debe a la perspicacia de su intelecto, a la virginidad de su condición y a su juventud (*Super Io.*, 21, lect. 5, §2639), tres características que son también aplicables al mismo santo Tomás: «Ce que Thomas dit de Jean, ne pourrions-nous pas le dire aussi de Thomas commentant l'évangile de Jean [...]?» (Philippe, 1998: 11).

⁸ Pese a su desconocimiento del griego, conoce la existencia de varias célebres versiones griegas de la Escritura: la Septuaginta, la de Áquila, Símaco y Teodoción, a través de las noticias que aportan Jerónimo, el Crisóstomo y los correctores. La versión del salterio que utiliza es la galicana. Además, se puede apreciar en él un interés crítico acerca de las traducciones: cf. *Super Psalmos*, Pr.

⁹ Me refiero al conocido como segundo sermón aquinatense, *Hic est liber mandatorum Dei* (Torrell, 2008: 78; Weisheipl, 1994: 134-135). Voy a ir glosando este escrito en las siguientes líneas.



En ese texto manifiesta su comprensión de la Escritura como si fuera «un solo documento homogéneo y comprensible teológicamente» (Santi, 1994: 526). Dice que la utilidad de la Escritura es máxima porque permite al hombre alcanzar una vida plena, en virtud de la gracia, de la justicia y, en fin, de la gloria. A esta vida la llama «sagrada» y dice que se puede llevar a cabo gracias a dos instancias que Dios ha introducido en el mundo: los preceptos y la gracia. Mientras que al Antiguo Testamento le es propio principalmente el mandato (véase también *Super Io.*, 10, lect. 6, §1458; 15, lect. 5, §2057), a la Nueva Alianza le compete precisamente la gracia que el Legislador ha concedido. De esta razón teológica obtiene la división de toda la Escritura en ambas partes, que no se excluyen entre sí.

El Antiguo testamento se divide según la forma de comunicar los mandatos, es decir, según si se trata de coacción o de invitación. La primera forma es propia de la potestad regia, la cual hace capaz de castigar el mal y de instituir mensajeros; la segunda forma, en cambio, es más bien una instrucción paternal. Resultan así tres mandatos en la Escritura: los del rey, los de los mensajeros y los paternas. De esta suerte, asume la división en tres partes del Antiguo Testamento, la cual procede del judaísmo antiguo¹⁰: la Ley, mandada por el rey; los profetas, a quienes llama «heraldos de Dios que hablaban al Pueblo de parte de Dios mismo y que inducían al cumplimiento de la Ley»¹¹; y los hagiógrafos, «quienes, si bien inspirados por el Espíritu santo, no hablaron de parte de Dios sino de parte suya»¹². Además, señala que Jerónimo pone a los apócrifos aparte, pero que, sin embargo, la Iglesia recibió algunos de los que éste llama así, aunque se dude de la autenticidad literaria, porque la inspiración resulta cierta¹³.

En la misma lección a la que nos estamos refiriendo, lleva a cabo la división del Nuevo Testamento en función de tres consideraciones acerca de la gracia:

¹⁰ La recepción de esta tradición en santo Tomás —a tenor de lo que él mismo declara— depende de san Jerónimo (*Praefatio in libros Samuel et Malachim*, PL 28, 547-558). En el *Comentario de san Juan* señala esta división como una de las posibles de acuerdo a la Escritura misma: cf. *Super Io.*, 10, lect. 6, §1458.

¹¹ «Fuerunt quasi nuntii et praecones Dei ex persona Dei populo loquentes et ad observantia legis inducentes».

¹² «Qui Spiritu sancto inspirati locuti sunt non tamen ex parte Domini, sed quasi ex se ipsis». Dentro de éstos se sitúan los libros de Salomón, que son auténticamente suyos, según su opinión. Adopta para ellos la distribución plotiniana a través de Macrobio, quien los ordena según los grados de virtud: cf. *S. Th.* I, 61, 5.

¹³ En esta opinión jeronimiana están de acuerdo algunos de los maestros cercanos a santo Tomás, como Hugo de san Víctor (*De Scripturis et scriptoribus sacris praenotatiunculae*, 6, PL 175, 15), el autor de *Ysagoge in Theologiam* (PL 167, 318) y Felipe de Harveng (*De damnatione Salomonis*, PL 203, 629C-D, 659A-B). Santo Tomás por el contrario, adopta la postura de Hugo de santo Caro, el cual considera que se puede distinguir entre la autenticidad literaria y la veracidad de la obra: «[...] ex auctoritate auctorum robur non habent, sed magis ex Ecclesiae receptione» (Spicq, 1946: 698), cosa que aplica, por ejemplo, al *Eclesiástico* en *S. Th.* I, 89, 8, ad 2 (Synave, 1924: 526), aunque introduce como novedad la referencia a la autorización eclesiástica: cf. *Super Io.*, 21, lect. 6, §2656 (Santi, 1994: 527-530).

los Evangelios, donde se habla del origen de la gracia, las epístolas paulinas, que tratan sobre el poder de la gracia, y el resto de los libros del Nuevo Testamento, los cuales versan acerca de la ejecución del poder de la gracia. Los Evangelios sinópticos nos dan noticia de la humanidad de Cristo, según su condición regia (Mateo), profética (Marcos) o sacerdotal (Lucas). Por el contrario, Juan se ocupa de la divinidad. También hace una consideración inspirada en la aplicación tradicional del *tetramorfos*: Mateo, bajo figura de hombre, se centra sobre todo en la Encarnación; Marcos, representado como león (Ap 5,5), subraya la victoria de la Resurrección; Lucas, cuya figura es el buey, víctima para el sacrificio, destaca el misterio de la Pasión; Juan es el águila que vuela hasta la altura de la divinidad (véase también *Super Io.*, Pr., §11). El orden canónico de los libros está relacionado con su contenido, puesto que el Antiguo Testamento comenzaba con el principio de la creación a partir de la naturaleza incorruptible de Dios, del mismo modo como el Nuevo concluye con la consumación de la criatura por la naturaleza incorruptible de Cristo (compárese con *Super Io.*, Pr. Hier., §19). Hasta aquí se extiende cuanto expone en dicha lección inaugural.

Aunque fueran bien conocidos en la Edad Media, santo Tomás no suele citar los libros apócrifos. Sin embargo, en el *Comentario de san Juan* aparecen algunas referencias a la obra *De infantia salvatoris* (*Super Io.*, 1, lect. 14, §264; 2, lect. 1, §364), cuya veracidad resulta impugnada, así como al *Itinerarium Clementis*, al cual atribuye empero cierta autoridad (*Super Io.*, 1, lect. 15, §300; 13, lect. 2, §1761; *Super Rom.*, Pr.). También conoce las leyendas acerca de la vida de san Juan (*Super Io.*, 21, lect. 5, §2649).

4. LA FILOLOGÍA BÍBLICA

La mencionada ignorancia del Aquinate acerca de las lenguas hebrea y griega no se debe a que ese conocimiento no fuera asequible en su época (Fernández, 1909: 231-232), puesto que el estudio estaba bastante extendido. Efectivamente, consta que Roger Bacon había compuesto una gramática griega y también que era posible aprender la lengua, como lo prueba el hecho de que un hermano en religión de santo Tomás, muy cercano a él, Guillermo de Moerbeke, no sólo la dominaba sino que sus traducciones de Aristóteles al latín eran de gran calidad. Es también sabido que la lengua griega se enseñaba tanto en Nápoles como en Montecassino, lugares ambos donde santo Tomás se formó. Así, pues, si ignoraba el griego sería más bien porque consideró que no disponía del tiempo suficiente para adquirir estos conocimientos (Gardeil, 1903: 431).

Resulta más difícil comprender cómo pudo no estudiar hebreo, puesto que se estudiaba bastante por entonces: de acuerdo con las noticias de algunos testigos, llegó incluso a formar parte, junto con el griego, de la enseñanza eclesial oficial. También Roger Bacon había publicado una gramática para aprendices de esta lengua. Sin embargo, hay que señalar que sólo estudiaban el hebreo los que se veían obligados a la polémica con los judíos, más que los exégetas y los teólogos.



No obstante, su preocupación por la lectura literal de los textos, sobre la cual se funda cualquier otra lectura (*S. Th.* I, 1, 10, in c.), le motivó tanto al uso de los glosarios, las concordancias y las etimologías de que disponían los teólogos, como a investigar algunos elementos de las lenguas bíblicas que le permitieran la comprensión del texto en su integridad¹⁴.

Parece conocer por lo menos el alfabeto hebreo en su pronunciación sefardí (*Super Psalmos*, 2, lect. 1; *In Threnos*, Pr.). También tenía noticia de las metátesis que suelen producirse en las lenguas semíticas y sabe que en hebreo las vocales son accidentales respecto a las consonantes (*Super Io.*, 3, lect. 4, §502). Algo conoce de la conjugación de los verbos hebreos (*Super Io.*, 17, lect. 2, §2203) y tampoco ignora ciertos matices de las preposiciones (*Super Io.*, 12, lect. 7, §1691).

Tuvo interés por informarse acerca del griego, debido también al comentario de Aristóteles y del Pseudo-Dionisio, aunque no menos por el empleo de esta lengua por la Escritura y otros padres. Se da cuenta de algunas diferencias entre el griego y el latín, como el empleo del artículo¹⁵; aprecia la importancia que tienen las traducciones para la hermenéutica del texto, pues pueden llegar a poner en peligro la fe¹⁶; insiste en la diversidad de la declinación de los sustantivos, que puede también influir en la hermenéutica (*Super Io.*, 8, lect. 3, §1183); así, en griego cabe emplear el genitivo en lugar del ablativo (*Super Rom.*, 2, lect. 3; Gardeil, 1903: 432). También expone numerosas etimologías griegas, algunas de ellas contenidas en la obra

¹⁴ Respecto de las etimologías hebreas, aparecen muchas de ellas en el *Comentario de san Juan*, aunque no suelen ser demasiado acertadas. Veamos algunos ejemplos. *Super Io.*, 1, lect. 15, §305: *Iona*; ibíd., lect. 16, §318: *Nazareth* (ibíd., 19, lect. 4, §2420: *Nazarenus*); ibíd., 1, lect. 16, §322: *Israel* (ahí explica también que esta etimología procede de la *Glosa*, *Is.* 44, 2, PL 113, 1286D-1287A, la cual, por su parte, depende de Isidoro de Sevilla, *Etymologiae*, 7, 7, PL 82, 282A); *Super Io.*, 2, lect. 2, §368: *Capharnaum*; ibíd., 12, lect. 3, §1621: *Hosanna* (recibe esta etimología de Agustín, *In Io.*, 51, 2, PL 35, 1764); *Super Io.*, 18, lect. 2, §2290: *Malchus*; ibíd., 19, lect. 3, §2403: *Lithostratos*, *Gabbatha*; ibíd., 19, lect. 4, §2420: *Iesus*; ibíd., 20, lect. 5, §2546: *Thomas*. A veces las etimologías son también variables: cf. *Super Io.*, 1, lect. 16, §314 y 5, lect. 1, §702: *Bethsaida*. En ocasiones, traduce de modo hebreo nombres griegos: cf. *Super Io.*, 12, lect. 4, §1633: *Philippum*; véase *Super Is.*, 8, lect. 4. También traduce nombres griegos como si fueran hebreos: cf. *Super Io.*, 13, lect. 1, §1728: *Pascha*; ibíd., 18, lect. 1, §2274: *Cedron*. Sin embargo, muchos de estos errores los debe a otros autores más osados que él respecto a las etimologías, herederos de Jerónimo, así como de la usanza rabínica.

¹⁵ «Graeci, quando volunt significare aliquid segregatum et elevatum ab omnibus aliis, consueverunt apponere articulum nomini, per quod illud significatur [...] ideo Evangelista volens significare segregationem et elevationem istius Verbi super omnia, apposuit articulum ad hoc nomen *logos*, ut si dicatur in Latino, *ly verbum*» (*Super Io.*, 1, lect. 1, §33; cf. ibíd., 1, lect. 4, §123; 1, lect. 12, §233; *S. Th.* II-II, 1, 6, in c.). El Aquinate reconoce que esta investigación no es baladí, sino que puede significar un verdadero argumento teológico fundado sobre la literalidad del texto; de hecho, Orígenes (*In Io.*, 2, 2, PG 14, 108B-113D) se habría servido de ello para argumentar de modo contrario a la plena consustancialidad del Padre y el Hijo: cf. *Super Io.*, 1, lect. 1, §58.

¹⁶ Cf. *Super Io.*, 3, lect. 1, §435. Sobre el problema de la traducción del griego al latín trata en su opúsculo *Contra errores Graecorum*, 1, Pr: «[...] multa quae bene sonant in lingua Graeca, in Latina fortassis bene non sonant, propter quod eandem fidei veritatem aliis verbis Latini confitentur et Graeci».



en que nos estamos centrando de modo particular¹⁷. Según santo Tomás, en ocasiones, por razones de fondo en la traducción, la gramática debe ser puesta al servicio de las exigencias del mensaje de la Escritura¹⁸. Por tal motivo, comentando el prólogo de Juan, señala que «el traductor no se cuidó de conservar la regla de la gramática para así enseñar perfectamente la verdad»¹⁹.

Es tan importante para él la lectura literal de la Escritura que interpreta cada término de la versión *Vulgata* como si gozara de inspiración verbal: desde el tiempo de los verbos²⁰ hasta las preposiciones²¹, los pronombres (*nihil: Super Io.*, 1, lect. 2, §§79-83), los adverbios (*sicut: ibíd.*, 15, lect. 2, §1999; 17, lect. 5, §2240) y las conjunciones²². Sin embargo, no se preocupa tanto por la sintaxis²³.

5. LA CRÍTICA TEXTUAL

La versión de la Biblia que usaba el doctor Angélico estaba autorizada por dos sentencias atribuidas a san Jerónimo²⁴. La primera de ellas era, en realidad, de san Agustín y negaba la posibilidad de que los hagiógrafos errasen al escribir los libros canónicos²⁵: es tal la seguridad que podemos tener en esas obras que, en caso de hallar

¹⁷ Cf. *Super II Cor.*, 5, lect. 3 (cf. *In Tit.*, 2, lect. 3): *sobrietas; Super Io.*, 2, lect. 1, §360: *architriclinus*, *ibíd.*, 3, lect. 1, §425: *Nicodemus*, *ibíd.*, 18, lect. 1, §2274: *Cedron*; *ibíd.*, 20, lect. 5, §2546: *Didymus*, etc.

¹⁸ «Et licet *murmur* sit generis neutri, tamen Hieronymus ponit in masculino, quia hoc habebat antiqua grammatica, vel ut ostendat divinam Scripturam non subiacere regulis Prisciani» (*Super Io.*, 7, lect. 2, §1030).

¹⁹ «Et licet hoc nomen “sanguis” in Latino non habeat plurale, quia tamen in Graeco habet, ideo translator regulam grammaticae servare non curavit, ut veritatem perfecte doceret» (*Super Io.*, 1, lect. 6, §160).

²⁰ Cf. *Super Io.*, 1, lect. 1, §39; cf. *ibíd.*, 13, lect. 3, §1773; 17, lect. 1, §2190; lect. 6, §2257.

²¹ Éste es uno de los temas en los que insiste al comentar el prólogo de san Juan: cf. *Super Io.*, 1, lect. 1, §45: *apud, in*; *ibíd.*, §46: *apud*; *ibíd.*, lect. 2, §§75-77: *per* (cf. *Super I Tim.*, 2, lect. 3); *Super Io.*, 1, lect. 6, §162: *de, a, ex*; *ibíd.*, lect. 10, §202: *de*.

²² Cf. *Super Io.*, 9, lect. 1, §1301 (cf. *ibíd.*, 12, lect. 7, §1701): *ut* (cf. *ibíd.*, §1691); *ibíd.*, 16, lect. 1, §2073: *sed*.

²³ Sin embargo señala algún anacoluto, como el de Rm 16,23: cf. *Super Rom.*, 16, lect. 2; *Super Io.*, 16, lect. 5, §2120; *Super II Tim.*, 2, lect. 4.

²⁴ Voy a concentrarme en la primera. La segunda se utilizaba para justificar la legitimidad de la investigación crítica: «Ut enim veterum librorum fides de Hebraeis voluminibus examinanda est; ita novorum Graecae sermonis normam desiderat» (Hieronymus, *Epistola*, 71, 5, PL 22, 671-672; cf. Gratianus, *Concordia*, 1, d. 9, 6, PL 187, 50B).

²⁵ Cf. Augustinus, *Epistola*, 87, 3, PL 33, 277. Véase Gratianus, *Concordia*, 1, d. 9, 6, PL 187, 49D-50A. Esta enseñanza de san Agustín la hace suya el Aquinate explícitamente: «[...] “noli verbis contrarietate” [2 Tm 2,14]. Pugnae legis sunt, quae non ex vitio disputantium, sed quae oriuntur ex contrarietate in Scriptura, vel rationibus contrariis. Sed numquid huiusmodi semper sunt vitandae? Dicendum est: in Scriptura sacra, secundum veritatem, nihil est contrarium [cf. *Quodlibet* IV, q. 2,



algo aparentemente contradictorio con lo que tenemos por verdad, resulta preferible aceptar nuestra propia confusión antes de admitir que haya podido equivocarse el autor inspirado. No obstante, también se admite que podría darse la falsedad en el manuscrito o bien el traductor podría haber incurrido en un error. Sin embargo, aun concediendo estas posibilidades, santo Tomás no se distingue por una exhaustiva crítica textual, pese a seguir ciertos principios metodológicos para ella²⁶.

Encontramos en los textos de santo Tomás algunas noticias conocidas en su época sobre el texto, a la vez que señala en ocasiones algunas variantes de lectura²⁷, sin darles siempre demasiada importancia, puesto que generalmente tampoco cambian el sentido²⁸. Sin embargo, suele tener mejor intuición incluso que otros exégetas de su tiempo: así, por ejemplo, de acuerdo con lo que ha mostrado la arqueología actual (Freund, 2014: 28), se da cuenta de la necesidad de suponer que existan dos Betanias (*Super Io.*, 1, lect. 13, §251), apartándose de la opinión de Orígenes y de san Juan Crisóstomo.

Trata de verificar las citas del Antiguo Testamento que aparecen en el Nuevo, notando que éste recoge los pasajes de aquél según la traducción de la *Septuaginta*²⁹. También procura cuidar el modo exacto de leer³⁰ y puntuar los textos³¹, aunque

a. 2, in c.; Augustinus, *De Genesi ad litteram*, 2, 5, 9, PL 304, 267]. Sed si aliquid apparet contrarium, vel est, quia non intelligitur, vel quia corrupta sunt vitio scriptorum, quod patet specialiter in numeris et genealogiis. Et ideo haec, quia determinari non possunt, vult quod vitentur. Et hoc ideo, quia inutiles sunt. Et doctor ad duo intendere debet, scilicet ad utilitatem, et ad veritatem: “veritatem meditabitur guttur meum”, et cetera [Pr 8,7]. “Ego Dominus Deus tuus docens te utilia” [Is 48,17]. Non est ergo intromittendum se de inutilibus, et quae non habent solidam veritatem. Scire enim singularia, ut sunt genealogiae, non est ad perfectionem intellectus, nec ad instructionem morum, nec fidei. Et sunt vanae, quia non habent solidam veritatem» (*Super Tit.*, 3, lect. 2).

²⁶ Spicq los resume de esta manera: «1. Une leçon qui est en contradiction avec d'autres textes certains de l'Écriture doit être fautive; 2. L'unanimité des témoignages manuscrits l'emporte sur la clarté du sens; 3. L'usage de l'Écriture prévaut sur une correction facilitante; 4. L'intérêt d'une restitution est fonction de ses conséquences théologiques; 5. Dans le choix des variantes, on tiendra compte du nombre des témoins et, en premier lieu, de l'autorité de la version latine, puis des anciens qui reproduisent telle leçon. En ce domaine, saint Jérôme pour les latins, saint Jean Chrysostome pour les grecs ont plus de poids que d'autres, alors qu'Origène est souvent suspect, car sa doctrine n'est pas sûre; 6. Les corruptions viennent des scribes et sont spécialement fréquentes dans les chiffres et les noms propres» (Spicq, 1946: 710).

²⁷ Cf. *Super Io.*, 1, lect. 8, §184; 5, lect. 4, §777; 6, lect. 7, §966; lect. 9, §995; 7, lect. 1, §1012; 8, lect. 4, §1217; lect. 8, §1274; 14, lect. 5, §1925; 16, lect. 6, §2134; 10, lect. 5, §2462; 20, lect. 1, §2476; *Super Rom.*, 5, lect. 5; *Super i Tim.*, 4, lect. 3.

²⁸ Cf. *Super Io.*, 21, lect. 5, §2646; *Super Rom.*, 4, lect. 3.

²⁹ Cf. *Super Io.*, 2, lect. 2, §389 (Is 1,16); *ibid.*, 12, lect. 7, §1699 (Is 6,10); *Super Rom.*, 1, lect. 6 (Ha 2,4); *ibid.*, 9, lect. 3 (Ex 9,16), etc.

³⁰ Por ejemplo, resulta interesante cómo analiza las diversas lecturas de los padres en Jn 1,3,4: su versión (*sine ipso factum est nihil. Quod factum est in ipso vita erat*) coincide con la de la homilía *Vox spiritualis aquilae* (*Super Io.*, 1, lect. 2, §90). Esto no es de extrañar, puesto que, en realidad, dicha obra no pertenece a Orígenes, como se decía en tiempos de santo Tomás, sino a Escoto Eriúgena



de ordinario no busque el origen de las variantes que apunta; le bastan las referencias que dan los padres sin preocuparse por los manuscritos mismos. Como asienta toda su exégesis en la autoridad de la Escritura, su investigación crítica pretende fundamentalmente elucidar el pensamiento contenido en el texto³².

5. CARACTERÍSTICAS GENERALES DE LA EXÉGESIS DE SANTO TOMÁS

5. 1. EXÉGESIS LITERAL Y ALEGÓRICA

La *Summa Theologiae* comienza con una cuestión introductoria donde se enuncian ciertos criterios metodológicos para la ciencia sagrada, es decir, aquella a la que se tiene acceso mediante la revelación. En el décimo artículo se pregunta cómo se puede afirmar que tras la letra de la Escritura se hallen los distintos sentidos tradicionales. Asevera decididamente que el sentido literal es el fundamental, aquel sobre el que se debe erigir toda hermenéutica bíblica, puesto que ése es el sentido inmediato que el autor quiso dar. Éste es el espíritu en que se componen los comentarios de la Escritura de santo Tomás: los padres de la Iglesia ya han manifestado suficientemente el sentido alegórico de los textos, ahora queda elucidar el sentido literal (*Super Iob*, Pr.). Por ello en el *Comentario de san Juan* tratará de exponer precisamente este sentido (Spicq, 1946: 712). Sin embargo, santo Tomás no se opone diametralmente a la exégesis de su tiempo —que hacía uso de los padres con el solo propósito de proporcionar una exposición edificante del texto—, puesto que de hecho elabora una *Catena* de los cuatro evangelios. Pero es claro que, para él, se trata ante todo de desentrañar el mensaje profundo contenido en la letra, sin dejarse llevar por el deseo de embellecer el comentario bíblico (Roszak, 2019: 8).

(PL 122, 288A-B) y sabemos que la Vulgata usada por Tomás fue fijada en buena medida en época carolingia. Compara esta lectura con la de Agustín (*quod factum est, in ipso vita erat. Super Io.*, 1, lect. 2, §91; cf. Augustinus, *In Io.*, 1, 16, PL 35, 1387), la de Hilario (*et sine ipso factum est nihil, quod factum est in ipso. Vita erat. Super Io.*, 1, lect. 2, §93; cf. Hilarius, *De Trin.*, 1, 10, PL 10, 31C; 2, 19, PL 10, 63A), la del Crisóstomo (*et sine ipso factum est nihil quod factum est. In ipso vita erat. Super Io.*, 1, lect. 2, §94; cf. Ioannes Chrisostomus, *Homilia in Io.*, 5, 2, PG 59, 57) y la del verdadero Orígenes (*quod factum est in ipso, vita erat. Super Io.*, 1, lect. 2, §92; Orígenes, *In Io.*, 2, 10, PG 14, 142C-D). A Spicq le parece que la explicación del predominio de la lectura del Crisóstomo entre los códices griegos que da el Aquinate (*Super Io.*, 1, lect. 2, §94) hace pensar que se inclina personalmente por esta interpretación (Spicq, 1946: 710).

³¹ Cf. *Super Io.*, 7, lect. 5, §1089; 14, lect. 8, §§1976-1977. Vemos también que se da cuenta santo Tomás de la unidad que encierra en sí la perícopa de Jn 10,19-30 (cf. *Super Io.*, 10, lect. 5, §§1427-1451; véase, en especial, §1427 y §1432), así como de la novedad del contenido de Jn 10ss., respecto a los capítulos precedentes (cf. *ibíd.*, 2, lect. 1, §335).

³² Cf. *Super Io.*, 16, lect. 6, §2136; 18, lect. 5, §2330.



El significado literal es el intentado por el autor de la Escritura, pero, ¿quién es ese autor? Para santo Tomás, la autoridad humana del texto bíblico no puede llevar a olvidarnos de la divina. De ahí que es considerado tan literal el sentido que buscaba el hagiógrafo, cuanto el perseguido por Dios mismo (Manresa Lamarca, 2017). Por eso, aunque llame al sentido literal «sentido histórico», no pretende hacer una lectura del texto desnuda de la fe, pues el sentido literal constituye la «verdad de la fe»³³.

¿Puede haber distintos sentidos literales en un texto? Téngase en cuenta, en primer lugar, que tras una sola expresión verbal es posible descubrir distintas realidades significadas sin apartarse de la letra. En segundo lugar, santo Tomás se apoya sobre todo en la omnisciencia divina a la hora de admitir varios sentidos literales bajo el mismo texto, es decir, sentidos positivamente intentados por los autores: «El sentido literal es el buscado por el autor: el autor de la sagrada Escritura es Dios, que, con su entendimiento, abarca todas las cosas a la vez: por tanto, nada impide –como dice san Agustín en las *Confesiones*– que haya diversos sentidos en un texto de la Escritura, incluso de acuerdo con el sentido literal»³⁴. Vemos que afirma expresamente que la pluralidad de lecturas pueden ser «etiam secundum litteralem sensum», es decir, no meras interpretaciones espirituales, como algunos han entendido (Zarb, 1930: 344-350; Salguero, 1978: 31). De manera similar, Synave había afirmado que santo Tomás no admite sino un solo sentido literal (Synave, 1926: 40-65). Este último autor apeló a otros pasajes en los que el Aquinate declara que señalar un sentido único para cada término ayuda a hacer comprensible el texto. Por último, pese a conceder la variedad de tales sentidos literales, Spicq opinaba que, de hecho, el Aquinate trata de acogerse sólo a uno cada vez y por eso manifiesta en cada caso cuál es la interpretación que le parece mejor. En resolución, cabría afirmar que, «en la práctica, el Doctor angélico no ha afrontado nunca una multiplicidad de sentidos literales» (Spicq, 1946: 713).

Un intento de tomar partido en esta disputa sobre cómo entender a santo Tomás ha sido situar el texto arriba citado dentro del contexto de la explicación de los sentidos literales, sin por eso rechazar la opinión de Synave, el cual consideraba que ahí el término *litteralis* se debía entender en sentido lato (Perrella, 1945: 289-292; Benoit, 1978: 19-30). No obstante, resulta también difícil admitir esta hermenéutica de las palabras de Tomás, como ya había sido expresado con anterioridad (Ceuppens, 1930: 167-169). Por su parte, Boyle –en una feliz resonancia de las palabras de Spicq– ha afirmado que, «en la práctica», santo Tomás sí admite

³³ «Secundum quod accipitur ipsa veritas fidei, est sensus historicus» (*Super Sent.*, Pr., a. 5, in c.). «Sola canonica scriptura est regula fidei» (*Super Io.*, 21, lect. 6, §2656).

³⁴ «Sensus litteralis est quem auctor intendit: auctor autem sacrae Scripturae Deus est, qui omnia simul suo intellectui comprehendit: non est inconveniens, ut dicat Augustinus XII *Confessionum* [31, 42, PL 32, 844], si etiam secundum litteralem sensum in una littera Scripturae plures sint sensus» (*S. Th.* I, 1, 10, in c.).

varios sentidos e incluso exige no insistir demasiado en la interpretación a la cual una da prioridad, pues también otras pueden ser «verdaderas»³⁵. En efecto, basta leer algunas de sus indicaciones exegéticas para encontrarse afirmaciones como ésta: «[...] las palabras de los profetas se referían al momento entonces presente de tal manera que también se referían a él como figura del futuro»³⁶. Es decir, las palabras del profeta, aunque estuviesen refiriéndose a un acontecimiento de su propia época, no por ello dejaban de anunciar, a la vez, el momento futuro en que vendría Cristo.

Sobre la problemática de la pluralidad de sentidos ya había trabajado en su día Zarb (Zarb, 1930; 1932). Resolvió este problema distinguiendo entre sentido literal principal, que es el intentado por el hagiógrafo, sentidos adaptados, que intenta el autor divino (también literales, aunque no principales) y sentidos espirituales, que son los comprendidos por los exégetas y previstos por Dios. Se acerca más a esta postura Philippe, cuando afirma que los misterios de la fe que Dios quiere revelar, además de la historia misma, forman parte de la intención del autor divino y, por tanto, pertenecen al sentido literal (Philippe, 1998: 18, nota 3; 25). Asimismo, fundándose en esa intención divina, Tábét había escrito que «el sentido literal de la Biblia goza de una gran riqueza de contenido, no agotable en la intencionalidad humana del hagiógrafo: para santo Tomás, abarca toda la verdad que rectamente puede ser encontrada en las palabras inspiradas» (Tábét, 1986: 178).

Considerar a Dios autor de la Escritura proporciona gran versatilidad hermenéutica al texto. En efecto, Dios no sólo posee poder para acomodar las *palabras* de la Escritura a aquello que quiere decir, sino incluso la misma *realidad (res)* significada por las palabras, las *cosas* por las cuales Dios se ha manifestado (*Quodlibet* VII, q. 6, a. 1, in c.; Ménard, 1964: 134; Roszak, 2019, 14-15). A estas realidades no siempre se alude en sentido recto, sino también en sentido figurado³⁷.

Asimismo, Dios puede prever no sólo lo que el hagiógrafo quiere decir, sino incluso lo que interpretarán en el futuro los exégetas: «Aunque algunas verdades puedan ser adaptadas por los intérpretes de la Escritura pese a no haber sido consideradas por el autor [humano], no cabe duda de que el Espíritu santo sí las consideró y Él es el principal autor de la sagrada Escritura. En consecuencia, toda verdad

³⁵ «What Thomas does in practice by presenting multiple interpretations of the letter, he affirms in principle: the literal sense admits of many meanings. Recall the principle from *De potentia*: one ought not insist upon one's own interpretation to the exclusion of other interpretations which in their content are true in which the circumstance of the letter is preserved» (Boyle, 2005: 5).

³⁶ «[...] verba prophetarum sic respiciebant praesens tempus, quod etiam in figuram futuri dicebantur» (*S. Th.* 1-II, 102, 2).

³⁷ Bajo la lectura literal cae tanto la historia, como también la metáfora o la parábola (*S. Th.* 1, 1, 9, in c.; a. 10, ad 3; *Super Gal.*, 4, lect. 7), o sea, existe un sentido literal figurado (Parenti, 1975: 75ss.). Además, caen bajo el sentido literal la etiología y la analogía, esto es, la revelación de las causas de los hechos así como el poner de manifiesto la no contradicción de los pasajes entre sí (*S. Th.* 1, 1, 10, ad 2; 1-II, 102, 2).



que, sin interferir con la circunstancia del texto, puede ser adaptada a la sagrada Escritura, forma parte de su sentido»³⁸. De este pasaje se puede concluir que los sentidos espirituales del texto, aunque los ignore el autor humano, sí podrían considerarse auténticos sentidos literales del texto en cuanto el autor divino los conoce y los prevé (Gardeil, 1903: 438). Por este motivo, Philippe llega a decir que el sentido espiritual es en cierta manera literal (Philippe, 1998: 25). Para argumentar esta tesis, señala diferentes niveles en el término “místico” cuando lo usa santo Tomás: se podría hablar, como aquí, de místico como sinónimo de “espiritual” y opuesto a “literal”, o como sinónimo de “figurativo” o “alegórico”; también se podría hablar de místico apelando al sentido profundo que Dios quiere revelar en las palabras que inspira y que sólo se aprecia si uno se acerca a ellas con la acogida de amorosa de la fe. Éste último es el uso propio del término cuando se refiere a la Escritura (Philippe, 1998: 22-25). La idea principal de Philippe parece ser, pues, la unidad fundamental entre la lectura literal y la espiritual en virtud de la inspiración. Esta tesis también la han defendido otros autores³⁹. Podemos recordar aquí, por ejemplo, la consideración de Roszak quien insiste en la unidad de los distintos sentidos que cabe encontrar en un texto, haciendo así imposible toda arbitrariedad interpretativa. Siguiendo a K. Froelich, dicho autor afirma que «Tomás prácticamente nunca trata un solo sentido –por ejemplo, el literal–, sin atender también a los otros; su reflexión sobre los sentidos de la Escritura los combina formando uno solo. El sentido espiritual no tiene que ser explicado a continuación del otro (como si fuera algo añadido artificialmente); sólo es preciso ir más allá de la superficie (*cortice*) del sentido literal para descubrir lo que se esconde dentro» (Roszak, 2016: 486).

En definitiva, santo Tomás no sólo admite la interpretación que él llama “espiritual”⁴⁰, sino que la considera congénita a la Escritura⁴¹. Llama sentido espiritual a aquel que abarca ciertas *realidades* de alguna manera relacionadas con las *realidades* significadas por las palabras de la Escritura: son las cosas mismas (*res*) las que están dotadas de un sentido mayor que el elucidado momentáneamente por el texto⁴².

³⁸ «Unde si etiam aliqua vera ab expositoribus sacrae Scripturae litterae aptentur, quae auctor non intelligit, non est dubium quin Spiritus sanctus intellexerit, qui est principalis auctor divinae Scripturae. Unde omnis veritas quae, salva litterae circumstantia, potest divinae Scripturae aptari, est eius sensus» (*De potentia*, q. 4, a. 1, in c.).

³⁹ «Tommaso non separa il senso “spirituale” dal senso “letterale”, che sono l’uno nell’altro, anzi a un certo punto sembra che tutti i sensi della Scrittura sono senso “letterale”» (Di Marco, 1978: 62). «The “Spirit” of Scripture was hidden behind or added to the text. For Thomas the letter and spirit could no more be separated than matter and form, or body and soul» (Paretsky, 1994: 563).

⁴⁰ También habla de un *sensus mysticus*, quizá traducible por “simbólico” (*Super I Tim.*, 5, lect. 3), o quizá “secreto” o “escondido” (*ibíd.*, 3, lect. 2).

⁴¹ «De necessitate sacrae Scripturae» (*Quodlibet VII*, q. 6, a. 5, arg. 3). «Hoc enim ad dignitatem divinae scripturae pertinet, ut sub una littera multos sensus contineat» (*De Potentia*, q. 4, a. 1, in c.).

⁴² «Sensus isti non multiplicantur propter hoc quod una vox multa significet; sed quia ipsae res significatae per voces aliarum rerum possunt esse signa» (*S. Th.* I, 1, 10, ad 1). «Avec lui [sc. le sens

Así, mientras el sentido literal permite conocer la historia, el sentido espiritual explica el significado profundo que posee dicha historia. Esta forma de ver la exégesis exige unos planteamientos metafísicos y gnoseológicos precisos: una prioridad de las cosas frente al significado y una prioridad del significado frente a las palabras (Roszak, 2018; Roszak, 2014: 317-318).

Una tesis capital es que el sentido espiritual «se funda sobre el literal y lo supone»⁴³. Según Tomás, no hay nada contenido en él que no aparezca expresamente en el literal en alguna parte de la Escritura (*S. Th.* I, 1, 10, ad 1). De este modo, aunque se puedan hacer muchas lecturas “espirituales” de una de las realidades significadas por un texto, éstas no serían legítimas si no hubiera revelado Dios de manera patente qué quiere decirnos mediante el sentido literal en otro pasaje. En consecuencia, la delimitación es bastante clara, puesto que el sentido literal parece más accesible al lector que el espiritual, el cual presupone un marco de sentido más amplio. No hay, pues, posibilidad alguna de arbitrariedad ni de confusión, puesto que no son admisibles todos los sentidos espirituales siempre ni de cualquier manera, sino que están en relación con las cosas señaladas por la letra y no todas pueden ser signo de cualquier otra cosa (*Quodlibet* VII, q. 6, a. 5, ad 3).

El sentido espiritual puede ser alegórico, moral o anagógico⁴⁴. El alegórico se aplica a aquellos textos del Antiguo Testamento que se pueden leer de modo tipológico, en cuanto, además de explicar una verdad histórica, están anunciando a Cristo y todo el régimen de la Nueva Alianza. El sentido anagógico hace referencia a los hechos de la vida de Cristo o a la obra de Dios en Cristo, en cuanto tales acontecimientos de la Nueva Ley son signo de lo que ha de suceder en el futuro. El sentido moral supone que tales acontecimientos son signos de la acción propia del cristiano. Esta división de los sentidos espirituales no se debe, por tanto, a un deseo arbitrario del exégeta, sino a la voluntad providencial de Dios, que ha ordenado las realidades en el contexto de la historia de la salvación, de la que Cristo es el centro (Mailhiot, 1959: 640-641).

Aunque la exégesis espiritual no resulte novedosa en el panorama medieval, la articulación de los sentidos de la escritura podría constituir una de las grandes aportaciones de santo Tomás a la historia de la exégesis (Venard, 2003: 40). En la mente del Aquinate, este problema hermenéutico alude a una inquietud de fondo que, de vez en cuando, aflora en su obra. Él la expresa aludiendo a una herejía atribuida

spirituel] nous sommes en présence d'une similitude mise intentionnellement par Dieu au coeur des réalités: une signification, dérivant non plus des vocs, mais des *res*, des réalités signifiés par les mots. En effet, Dieu [...] a pu disposer les événements historiques, les personnes et les réalités elles-mêmes, de telle manière qu'ils fussent des symboles des réalités mystérieuses à venir» (Mailhiot, 1959: 635).

⁴³ «Super litteralem fundatur, et eum supponit» (*S. Th.* I, 1, 10, in c.; cf. *ibid.* I, 102, 1, in c.; *Quodlibet* VII, q. 6, a. 1, ad 3).

⁴⁴ Cf. *Quodlibet* VII, q. 6, a. 2, in c.; *Super Gal.*, 4, lect. 7.



a Teodoro de Mopsuestia, que consiste en afirmar que el Antiguo Testamento no dice nada expresamente acerca de Cristo ni de la Iglesia, sino que, si se aplica a éstos, es por industria de los intérpretes: «[...] todas las profecías del Antiguo Testamento fueron dichas aludiendo a empresas determinadas, de forma que los apóstoles y los evangelistas las aplicaron al ministerio de Cristo sólo por apropiación, como lo que se dice sobre un hecho puede adaptarse a otro»⁴⁵. Por el contrario, el Aquinate asume el método tradicional, que él recibe de Jerónimo⁴⁶, el cual ve la Escritura en unidad a causa de su autor divino, pudiendo así descubrir a Cristo tras las figuras del Antiguo Testamento: «La sagrada Escritura se interpreta con el mismo espíritu por el que está fundada»⁴⁷. Como acabamos de ver, toda su doctrina acerca de la pluralidad de sentidos viene a justificar este principio teológico de interpretación.

Santo Tomás procura introducir en su exposición las diferentes lecturas tradicionales de un mismo texto⁴⁸, aunque suele decir cuál le parece mejor⁴⁹. Teniendo en cuenta que toda la Escritura tiene sentido en virtud del fin por el cual ha sido escrita, a saber, conocer la verdad necesaria para la salvación (*Quodlibet* VII, q. 6, a. 1, in c.), le interesa recogerlas por su valor doctrinal, aunque sólo se trate de sentidos espirituales, puesto que en algún otro lugar –como decíamos– queda expuesta literalmente esa misma doctrina⁵⁰. No obstante, a veces parece que esa recopilación exhaustiva de interpretaciones se debe más bien a la insuficiencia explicativa de cada una de ellas, de modo que se propone cada una a modo de hipótesis⁵¹.

⁴⁵ «Excluditur error Manichaeorum, qui dixerunt nullas prophetias in veteri testamento praecessisse de christo, ut Augustinus narrat in lib. *Contra Faustum* [12, 1ss., PL 42, 253ss.], et Theodorum Mopsuestenum [In *Joel*, 2, 28-32, PG 66, 232-233], qui dixit omnes Prophetias Veteris Testamenti esse de aliquo negotio dictas, per quamdam tamen appropriationem esse adductas ab Apostolis et Evangelistis ad ministerium Christi: sicut ea quae dicunt in uno facto, possunt adaptari ad aliud factum» (*Super Io.*, 12, lect. 7, §1705; cf. *Super Psalmos*, Pr.).

⁴⁶ En el Proemio a su comentario sobre los salmos alude al libro de Jerónimo sobre Ezequiel, si bien sabemos que también está recogido este principio en el Proemio de la *Glosa* a este libro (PL 113, 844B-C). Tales afirmaciones supusieron históricamente el florecimiento de la exégesis alegórica.

⁴⁷ «Sacra Scriptura eodem spiritu interpretatur quo est condita» (*Super Rom.*, 12, lect. 2).

⁴⁸ Por ejemplo, sólo en prólogo de Juan, nos encontramos con numerosos pasajes dedicados a mostrar cuáles son las lecturas de los comentarios patrísticos que le parecen más relevantes en cada caso: cf. *Super Io.*, 1, lect. 1, §§29-32, §§35-38, §40, §§46-52, §§55-59; lect. 2, §§69-72, §§77-78, §§84-88; lect. 2-3, §§90-100; lect. 3, §§102-103, §105; lect. 4, §119; lect. 5, §130, §135; lect. 6, §158; lect. 7, §165, §173; lect. 8, §182; lect. 9, §197, §198; lect. 10, §204, §206.

⁴⁹ Cf. *Super Io.*, 1, lect. 1, §59; lect. 6, §143; lect. 14, §276... Parece que la mejor lectura es aquella que ayuda a elucidar más claramente el sentido literal: cf. *ibíd.*, 11, lect. 2, §1491; *Super Rom.*, 3, lect. 4; 9, lect. 9.

⁵⁰ En el *Comentario de san Juan* disponemos de varios ejemplos de esta manera de aludir a los sentidos espirituales confirmándolos con el sentido literal de otros textos: cf. *Super Io.*, 1, lect. 13, §250; lect. 15, §289, §290; lect. 16, §§322-323; 11, lect. 2, §1483; lect. 4, §1510; 13, lect. 3, §1771.

⁵¹ Cf. *Super Io.*, 6, lect. 4, §923; 10, lect. 4, §1422 (véase *Super Rom.*, 3, lect. 3), *Super Io.*, 16, lect. 7, §§2149-2152.

En la *Lectura super Ioannem* encontramos algunas interpretaciones espirituales expuestas con bastante sobriedad⁵². A pesar del cuidado desplegado para descubrir el sentido literal, no se deja de traer el sentido místico a colación, puesto que ayuda a poner de manifiesto la fe. De este modo, se conserva la riqueza de la tradición, se respeta el sentido obvio del texto y se acepta toda buena lectura, con tal que quede claro qué rango de revelación ostenta. La exégesis de santo Tomás acaba siendo realista y exhaustiva: se apoya en las palabras, en la gramática, el contexto; se deja ayudar por los padres, pero los somete a crítica. Además, no olvida en ningún momento que el texto bíblico se refiere a la realidad y, por consiguiente, le lleva a examinar las causas de las conductas de las personas que aparecen reflejadas, la naturaleza de las cosas, la vida del Señor...

5. 2. EXÉGESIS DIALÉCTICA

En tiempos de santo Tomás, habían llegado a la Universidad de París nuevas formas de investigación. En el campo de la exégesis esto significó la multiplicación de divisiones, concordancias, consonancias rítmicas... En particular, las divisiones en miembros distintos es algo específico de la exégesis dialéctica del siglo XIII. Resulta verdaderamente sorprendente al lector de los comentarios tomasianos este afán por dividir el texto, pero tampoco se puede dejar al margen aunque esa forma de investigar nos resulte ajena, incluso forzada a veces. La división es también el método que utiliza el Aquinate para interpretar a Aristóteles, en quien halla todos los elementos de un razonamiento que puede pasar desapercibido y que en la lectura cuidada del comentarista resulta explicitado. Esta minuciosa operación es trasladada a los comentarios sobre la Escritura, en la cual reconoce enunciaciones, demostraciones e incluso, en ocasiones, las premisas mayor y menor de los silogismos⁵³. Al comentar un texto siente que la división es imprescindible para captar el núcleo del mensaje y percibir así la articulación entre el sentido profundo del texto, la intención del autor y la unidad compleja de la obra (Rossi, 1994: 540; Boyle, 2005: 7).

Manifiesta una preocupación constante por extraer la doctrina del texto que está investigando a partir del procedimiento de la síntesis y el análisis⁵⁴. El análisis

⁵² Cf. *Super Io.*, 1, lect. 16, §310; 2, lect. 2, §373; 4, lect. 1, §565; 5, lect. 2, §728; 10, lect. 6, §1469.

⁵³ Cf. *Super Io.*, 6, lect. 7, §975; *Super Rom.*, 8, lect. 5 y 6.

⁵⁴ Chenu expone cuáles son, en su opinión, los momentos del método del Aquinate: 1. Búsqueda en el texto de los elementos que despiertan el interés del exégeta ordenándolos con divisiones. 2. Fijación del contenido del texto superando las dificultades de los términos y expresiones. 3. Comprensión de los términos y los conceptos mediante el instrumental de pensamiento que maneja el exégeta. 4. Búsqueda de las razones que explican todos los aspectos analizados. 5. Paso de la *lectio* a la *quaestio*, es decir, partir del texto bíblico para solucionar alguna aporía teológica (Chenu, 1924: 213-216). Otra enumeración de estos pasos la debemos a J. Margarido: 1. Determinación del significado de los términos

comienza al tratar de relacionar la cuestión abordada con lo que ha quedado dicho antes, siempre que se pueda. Emplea para este fin términos escogidos, como *supra*, *superius* o *postquam*. A continuación procede a dividir y subdividir en partes que introduce con expresiones muy personales: *hic facit duo* o *tria facit*. En general, es en la segunda división cuando aparece esta manera de expresarse (Mandonnet, 1929: 67).

Por lo demás, tampoco el interés de santo Tomás está ceñido a la división, sino que también se ocupa en buena medida de la síntesis (Gardeil, 1903: 453; Dauphinais, 2005: 312, 317). Precisamente el valor que poseen sus divisiones es permitir obtener el contenido íntegro del texto. Siempre busca la manera de mostrar cómo se encadenan unos miembros con otros, por razón de la unidad de las ideas⁵⁵. Hasta tal punto trata de buscar la unidad sistemática de la doctrina transmitida por el Autor divino de la Escritura, que a veces no parece tener en cuenta suficientemente la variedad de géneros literarios y procedencias de los textos, ni la espontaneidad expresiva de los autores humanos. Sin embargo, la construcción orgánica de los textos elaborados por el Aquinate significa un punto de originalidad respecto a los autores precedentes. No intenta tan sólo sistematizar las interpretaciones patristicas sino que busca el mensaje que el autor sagrado quiere comunicar.

Hereda santo Tomás de la exégesis del siglo XII la calificación de los libros bíblicos según la materia, la utilidad (o finalidad: *Super Tit.*, 3, lect. 2), el modo y la intención del autor. Sin embargo, incorpora la definición de la obra literaria según las cuatro causas de Aristóteles. Ésta es una novedad que comparte con san Alberto Magno y san Buenaventura.

de la Escritura y confrontación con la terminología teológica. 2. Deseo de penetración en la intención del autor. 3. Examen de las contradicciones con otros textos de la Escritura. 4. Comparación con textos que se complementan. 5. Búsqueda del valor doctrinal del texto. 6. Reflexión de cada texto a la luz de la totalidad de la revelación, para llegar a un significado más pleno. 7. Comparación de la doctrina con las ideas acertadas de los padres o erradas de los herejes. 8. Reconocimiento de la legitimidad de otras interpretaciones (Margarido, 1978: 352). Emery, por su parte, considera que el Aquinate se inspira en la doctrina de Hugo de san Víctor, que distingue tres niveles de exégesis: *littera* (análisis textual, gramatical y lingüístico), *sensus* (significado de cada parte) y *sententia* (la afirmación teológica en cuestión). Sobre esto descubre los siguientes pasos: 1. Precisiones preliminares sobre el vocabulario bíblico. 2. Razones por las que el hagiógrafo usó tales o cuales palabras. 3. Precisiones doctrinales preliminares o complementarias. 4. Indicación y refutación de las herejías contrarias. Finalmente, Emery se opone a otros autores al comentar que no siempre se sigue la estructura formal de la *quaestio*, sino que, junto a ella, existe asimismo el comentario literal doctrinal, pero también una forma combinada de ambos (Emery, 2005: 45-46). En el *Comentario de san Juan*, Weisheipl ha enumerado otras etapas sucesivas: 1. Determinación del sentido literal y los espirituales. 2. Explicación de esos sentidos. 3. Refutación de los errores. 4. Confirmación de la fe de la Iglesia (Weisheipl, 1980: 14).

⁵⁵ El procedimiento de división posee tres momentos: en primer lugar, se fracciona el texto en unidades mínimas de contenido semántico; en segundo lugar, trata de definir cada parte, haciendo un esfuerzo hermenéutico por comprender qué significa cada una de ellas; en tercer lugar, se muestra la unidad de contenido del conjunto dando la definición de las divisiones mayores y menores (Rossi, 1994: 540-541).



5. 3. EXÉGESIS TEOLÓGICA

Como decíamos, la preocupación dominante de santo Tomás y de sus contemporáneos es encontrar en el texto bíblico las enseñanzas relativas al dogma y a la moral. Todo su esfuerzo por desentrañar el contenido literal del texto está enderezado a obtener una teología bíblica, que es parte esencial de la doctrina sagrada⁵⁶. Esto significa que el Aquinate ve en la Escritura el lugar teológico por excelencia, donde se manifiesta la doctrina, se esclarecen las objeciones, se refuta a los herejes...

En ocasiones, el exégeta se encuentra con un texto escriturístico aparentemente contradictorio con algún punto dogmático. Eso le puede llevar a «dudar» (*Super Io.*, 4, lect. 6, §666) o a «preguntarse» por el texto⁵⁷. Para santo Tomás, estas cuestiones no son accidentales o foráneas a la exégesis, porque ante todo busca la penetración racional del texto revelado. Estudia el problema en su misma fuente, allí donde surge la disputa que también aborda en las obras sistemáticas⁵⁸. La similitud es tan clara que a veces incluso la estructura del comentario de la Escritura se asemeja a la de una cuestión de Teología⁵⁹. Al contemplar los textos, parece tener siempre en mente alguna controversia teológica, de forma que de vez en cuando declara que una perícopa prueba cierta tesis o define alguna verdad dogmática.

La exégesis de santo Tomás se funda, pues, en una visión creyente de la Escritura, lo cual le lleva a interpretar la Escritura, en primer lugar, a través de ella misma.

⁵⁶ Para santo Tomás, la búsqueda de la doctrina teológica en la Escritura no consiste en yuxtaponer el dogma sobre la exégesis, sino más bien percibe que el contenido de la fe, incluido el desarrollo del dogma, se encuentra latente en la Escritura: «St. Thomas integrates exegesis and speculative reflection in a complex unity. Is it not sufficient to say that St. Thomas goes from biblical exegesis to theology, because speculative reflection intervenes to offer the profound sense of the text that the exegesis is looking for. Questions and theological precisions are neither juxtaposed nor superimposed on biblical exegesis, but they are integred into biblical exegesis, in such a way so as to be fully part of the exegesis practiced by St. Thomas» (Emery, 2005: 48). De hecho, el contenido de la Escritura se identificaría sin más con la doctrina teológica: «*Sacra doctrina* and *sacra scriptura* may be used interchangeably as synonyms [...]. The function of *sacra doctrina* is to clarify, vindicate and transmit the truth given in scripture, but it does so through the *ratio* of the theologian, reason, that is, illuminated by faith» (Persson, 1970: 267).

⁵⁷ Cf. *Super Io.*, 1, lect. 1, §55, §56; lect. 4, §123; lect. 7, §§170-172; lect. 14, §275, etc.

⁵⁸ Por ejemplo, véase la *quaestio* sobre la visión de Dios incluida en el prólogo de Juan: *Super Io.*, 1, lect. 11, §§210-213; cf. *S. Th.* 1, 12. Recuérdese que, en realidad, la *Summa Theologiae* tiene como motivación principal (*propositum*) mostrar la doctrina siguiendo el orden adecuado para aprenderla en lugar de seguir la exposición de los libros: «[...] ea quae sunt necessaria talibus [doctrinae novitiis] ad sciendum, non traduntur secundum ordinem disciplinae, sed secundum quod requirebat librorum expositio» (*S. Th.*, *Prologus*).

⁵⁹ Tan sólo en el prólogo de san Juan, podemos distinguir objeciones a la cuestión, una contradicción o un argumento de autoridad (*sed contra*), la demostración del maestro (*respondeo*), las respuestas a las objeciones (*ad...*): cf. *Super Io.*, 1, lect. 7, §§166-172; lect. 11, §§210-214. Véase además *ibíd.*, 10, lect. 4, §1422. Aparecen razones de conveniencia teológica en *ibíd.*, 3, lect. 1, §§442-443; 12, lect. 5, §1673.



Siempre se preocupa por encontrar los textos paralelos al que está comentando, aunque la cita suela ser traída de memoria y sea evocada en función de la semejanza léxica de los términos o por razón de las ideas reflejadas⁶⁰. Sin embargo, no se da una profusión de citas bíblicas puramente ornamentales y gratuitas: santo Tomás escoge bien las referencias que hace y trata de que verdaderamente aclaren el texto y sostengan sus afirmaciones⁶¹. Además, siempre se cuida de mostrar las divergencias internas del texto y se esfuerza por solucionar los problemas hermenéuticos que le asaltan⁶².

5. 4. EXÉGESIS TRADICIONAL

Movido por una concepción teológica de la autoridad, el Aquinate investiga la Escritura dejándose ayudar por la tradición⁶³. En cuanto maestro de Teología, está obligado al uso de la *Glosa*. Además, él mismo amplía este recurso a la entera tradición, extendiendo al máximo la investigación de los comentarios patrísticos (Geenen, 1946: 701-704). Además, no sólo se sirve de florilegios de textos de los padres, sino que acude a los textos originales, de forma que, tanto por su criterio como por su erudición, supera a todos sus coetáneos (Vosté, 1937: 420; De Miguel y Sicilia, 1975: 145-146; Geenen, 1975: 65). Tanto es así que el *Comentario de san Juan*, el cual ha sido calificado como «uno de los más tradicionales de santo Tomás» (Spicq, 1946: 722), parece intentar poner en orden los pensamientos de san Agustín y san Juan Crisóstomo así como los de los otros padres recogidos en la *Catena aurea* que el mismo santo Tomás había compuesto. Esta obra fue sin duda usada para alcanzar una perfecta inteligencia teológica del cuarto evangelio durante la elaboración del *Comentario*, es decir, debía de tenerla a mano al exponer el texto en clase (Mandonnet, 1929: 138-139, 145, 491-496, 519; Conticello, 1990; Emery, 2005: 51, 59). En este escrito se manifiesta totalmente su inquietud patrística, haciendo un esfuerzo considerable de documentación que le llevó incluso a solicitar nuevas traducciones de los autores griegos⁶⁴.

⁶⁰ Cf. v. gr. *Super Io.*, 18, lect. 5, §2330, donde se cita Mi 2,1 y Jb 24,14.

⁶¹ Por ejemplo, es cierto que Jesús no ha venido para acusar de los pecados (Jn 5,45; cf. *Super Io.*, 5, lect. 7, §834), porque en otros lugares se dice que no ha venido a condenar sino a salvar (Jn 3,17; cf. Heb 12,24, Rm 8,33).

⁶² Cf. *Super Io.*, 9, lect. 4, §1360; 11, lect. 5, §1532; 13, lect. 3, §1783... En todos estos casos, siempre resuelve las dificultades leyendo el tenor de cada texto en su lugar y luego distinguiendo los conceptos para precisarlos.

⁶³ «Oportet enim non solum conservare ea quae in sanctis Scripturis sunt tradita, sed et ea quae dicta sunt a sacris doctoribus, qui sacram Scripturam illibatam conservaverunt» (*In De div. nom.*, 2, lect. 1). La razón de la autoridad de los padres, como vemos, se funda en su proximidad con la Escritura, como «testigos de la fe» (De Miguel y Sicilia, 1979: 179) y «garantes de la Tradición» (De Miguel y Sicilia, 1975: 129).

⁶⁴ «Ut magis integra et continua praedicta sanctorum expositio redderetur, quasdam expositiones Doctorum graecorum in latinum feci transferri» (*Catena in Mc.*, Dedicatio). A esto se debe que

Hasta tal punto los medievales estimaban a los padres que veían en el conjunto de sus escritos una manifestación del Espíritu de Dios. Por esto habían de exponerse sus afirmaciones de forma reverencial⁶⁵. Además, en santo Tomás, la tradición se refleja en una exégesis “eclesiástica”. Para él, la autoridad definitiva es la opinión y el uso de la Iglesia, por encima incluso de las sentencias de los doctores⁶⁶. La razón de ello es que la misma autoridad de los padres depende de la autoridad de la Iglesia⁶⁷.

La lectura de la Escritura llevada a cabo por santo Tomás hace también continua referencia a los errores de los herejes⁶⁸. Esto no es sino consecuencia de su afición a la exégesis patrística (Emery, 2005: 55). Considera que la lectura teológica de los textos debe conducir necesariamente a la refutación de las doctrinas opuestas a la fe, de manera que las trata como si fueran contemporáneas, con una especie de anacronismo que al lector moderno podría resultar desconcertante. En el *Comentario de Juan* podemos encontrar menciones al «error de algunos» (*Super Io.*, 2, lect. 2, §370; 5, lect. 5, §783, etc.), al «error de los herejes» (ibíd., 19, lect. 2, §2396), o la sola mención de los herejes en general⁶⁹. De igual modo, se refutan los «errores de los filósofos» (ibíd., 1, lect. 1, §65) y aun a los «herejes de la academia» (ibíd., 4, lect. 4, §648) o se resuelve la «vana investigación de los gentiles» (ibíd., 1, lect. 5, §139).

No sólo santo Tomás, sino también muchos otros autores de su época, a la hora de comentar la sagrada página, echan mano de las obras de autores paganos.

aparezcan en la *Catena* autores tan poco conocidos en su tiempo como Teofilacto. Por otra parte, calificó de *vitiosa* la traducción del Crisóstomo que había usado al principio (*Catena in Mt.*, Dedicatio), por lo que para la *Catena in Io.* prefiere servirse de la traducción de Burgundio de Pisa (Conticello, 1990: 65). Sobre esta obra en concreto consta la anécdota referida por Tocco acerca de cuánto más preferiría el Aquinate disponer de una buena traducción de las homilias del Crisóstomo sobre Mateo que poseer toda la ciudad de París (Vosté, 1937: 427).

⁶⁵ «Si qua in dictis antiquorum doctorum inveniuntur quae cum tanta cautela non dicantur quanta a modernis servatur, non sunt contemnenda aut abiicienda, sed nec etiam ea extendere oportet, sed exponere reverenter» (*Contra errores Graecorum*, 1, Pr.; cf. *S. Th.* III, 4, 3, ad 1). «[...] nimis praesumptuosum videretur asserere tantos Ecclesiae doctores [sc. Augustinum et Gregorium Nazianzenum] a sana doctrina pietatis deviasse» (*De substantiis separatis*, 18).

⁶⁶ Cf. *Super Io.*, 2, lect. 1, §337; lect. 2, §376; 21, lect. 6, §2656 (Santi, 1994: 527-530).

⁶⁷ «Et ipsa doctrina Catholicorum Doctorum ab Ecclesia auctoritatem habet: unde magis standum est auctoritati Ecclesiae quam auctoritati vel Augustini vel Hieronymi vel cuiuscumque Doctoris» (*S. Th.* II-II, 10, 12).

⁶⁸ «Fuit autem mea intentio in hoc opere non solum sensum prosequi litteralem, sed etiam mysticum ponere, interdum etiam errores destruere, necnon et confirmare catholicam veritatem» (*Catena in Mt.*, Dedicatio). En el que probablemente sea su discurso inaugural en la Universidad parisina (Weisheipl, 1994: 427), el Doctor Angélico declaró: «Doctores Ecclesiae in defensionem fidei debent esse contra errores» (*Rigans montes*, 2).

⁶⁹ Existen dos listas de herejes con sus nombres y el número de apariciones (Spicq, 1946: 723; Cai, 1952: 489-491). Entre éstos, los arrianos son increpados más frecuentemente: su inmensa ceguera les impide entender lo que los mismos judíos contemporáneos de Jesús comprendieron, a saber, que Cristo era el Hijo de Dios (*Super Io.*, 5, lect. 2, §742).



Se los considera autoridades, no comparables a la Escritura ni a los padres, pero sí revestidas de prestigio⁷⁰. Sin embargo, el Aquinate es mucho más comedido en el uso de estas citas que otros autores eclesiásticos, como por ejemplo su maestro san Alberto Magno (Smalley, 1972: 418)⁷¹.

El uso de los paganos permite precisar más los conceptos que aparecen en el texto, de forma que ayuden a la inteligencia de la fe. Podría pensarse, no obstante, que emplear la filosofía –pensemos, verbigracia, en la investigación por las cuatro causas– puede aportar al texto bíblico un significado anacrónico o artificioso, ajeno a la letra y la intención del autor. Pero, en realidad, no se falsea el sentido sino que estas fórmulas «expresan los conceptos que en todo tiempo y lugar ocupan el pensamiento de los hombres» (Spicq, 1946: 724). Además, santo Tomás no es esclavo del utillaje filosófico, sino que lo ve como un instrumental para abrir el significado del pensamiento mismo de Dios reflejado en la Escritura (Tábet, 1980; Casciaro, 1974; Cirillo, 1988: 53-62), como se aprecia de manera particular en la exégesis del prólogo de san Juan (Philippe, 1998: 12; Bonino, 2004: 165-166). Usando una imagen joánica, santo Tomás explica que la asunción de las enseñanzas de los paganos en Teología no significa mezclar lo sagrado con lo profano, sino más bien transformar la enseñanza humana en doctrina sagrada, como Jesús transformó el agua en vino (*Super De Trinitate*, 1, q. 2, a. 3, ad 5). Además, esta incorporación del saber pagano en la doctrina cristiana no escapa al designio divino, puesto que es el Espíritu santo quien inspira toda verdad, incluso entre los infieles⁷².

5. 5. EXÉGESIS VERBAL

Como dijimos, la exégesis tomasiana echa mano continuamente de unas interpretaciones etimológicas que no siempre aciertan con el significado original. Ello corresponde a una comprensión de los términos como expresión bastante exacta de la realidad a la que se refieren. Esta es una doctrina en buena medida común durante la antigüedad bíblica e incluso en el mundo griego. El mismo santo Tomás

⁷⁰ «Non recipit ea propter auctoritatem dicentium; sed propter rationem doctorum unde bene dicta recipit et alia respuit» (*Super De Trinitate*, 1, q. 2, a. 3, ad 8).

⁷¹ Aristóteles es mencionado sólo catorce veces en todo el *Comentario de san Juan* y una de ellas es para refutarlo (*Super Io.*, 1, lect. 1, §65). Sin embargo algunos autores dan importancia quizá algo excesiva a la citación del Filósofo, quizá por ser el primer autor referido en el *Comentario* (Philippe, 1998: 11, nota 5; Paretsky, 1994: 562). Por lo demás, aparecen sólo una vez Máximo Valerio, cuatro veces Cicerón, dos veces Platón y los platónicos, y otras dos Demócrito y los estoicos.

⁷² «Dicit Ambrosius [cf. P. Lombardus, *In I ad Cor.*, 12, 1-3, PL 191, 1651A; Ambrosiaster, *In I Cor.*, 12, 3, PL 17, 258C], quod omne verum a quocumque dicatur a Spiritu sancto est» (*Super Io.*, 14, lect. 4, §1916).

entiende que la palabra es representativa de la realidad a la que se refiere. En el *Comentario de san Juan* son frecuentes estas etimologías⁷³.

6. REGLAS HERMENÉUTICAS

En ningún momento de su obra hace referencia santo Tomás de modo explícito a las siete reglas de Ticonio que san Agustín recoge en su libro *De doctrina christiana* (3, 30-37, PL 34, 81-90) y que están presentes en la exégesis de la época. Por ejemplo, son asumidas por Hugo de san Víctor, «que es el único predecesor de santo Tomás en haber formulado unas reglas de hermenéutica» (Spicq, 1946: 728). De hecho, el Aquinate sigue muchas veces esas reglas, aunque también formula sus propias declaraciones de principios, que vamos a intentar exponer aquí.

Para empezar, para él es crucial prestar atención a la persona del exégeta (Manresa Lamarca, 2018: 331-388). Éste necesita ejercicio y largos estudios (*S. Th.* II-II, 1, 9, ad 1), pero también ha de implorar el auxilio divino, puesto que es Dios mismo quien ayuda a entender y exponer los misterios recónditos de la Escritura⁷⁴: las palabras divinas son tan incomparables con la comprensión humana que sólo podemos entenderlas si Dios mismo nos las revela (*Super Io.*, 13, lect. 5, §1816). En su *Principium Rigans montes* (cap. 2) expone los requisitos que debe guardar el maestro de la Escritura: llevar una vida sobresaliente, dejarse iluminar para poder iluminar a otros y estar preparado para hacer frente a los que contradigan la sabiduría, es decir, la teología. Efectivamente, lo que distingue la ciencia sagrada de otra forma de conocimiento es que «en ella no sólo se ofrecen verdades para ser consideradas con la razón, como en la geometría, sino para asentir mediante la voluntad [...]. Por eso, en otras ciencias, basta que el hombre posea la perfección que corresponde a su inteligencia; en ésta, se requiere también la rectitud de los afectos»⁷⁵.

⁷³ «Philippus enim interpretatur “os lampadis”. Praedicatores autem sunt os Christi; Ier. 15,19: “si separaveris pretiosum a vili, quasi os meum eris”. Christus autem lampas est; Is. 42,6: “Dedi te in lucem Gentium” etc. Convenit etiam ei quantum ad locum “Qui erat a Bethsaida”, quae interpretatur “venatio”, quia praedicatores venantur eos quos ad Christum convertunt; Ier. 16,16: “Mittam eis piscatores, et piscabuntur eos”. Item “Galilaeae”, quae interpretatur “transmigratio”, et Gentiles ad praedicationem Apostolorum transmigrati sunt de statu gentilitatis ad statum fidei» (*Super Io.*, 12, lect. 4, §1633). *Ibid.*, 1, lect. 4, §114: *Ioannes*; *ibid.*, 11, lect. 4, §1508; 12, lect. 1, §1592: *Bethania*; *ibid.*, 11, lect. 7, §1574: *Caiphas*; *ibid.*, 12, lect. 1, §1601: *Iudas*, etc.

⁷⁴ «Quos instruimus verbo, iuvenus orationum suffragio, quia sermo divinus maxime habet effectum in cordibus auditorum, cum oratione fulcitur, per quam divinum auxilium imploratur» (*Super Io.*, 17, lect. 1, §2178; cf. *In Threnos*, Pr.).

⁷⁵ «Hoc enim habet sacrae Scripturae doctrina, quod in ipsa non tantum traduntur speculanda, sicut in geometria, sed etiam approbanda per affectum. Unde Matth. 5,19: “qui autem fecerit et docuerit”, et cetera. In aliis ergo scientiis sufficit quod homo sit perfectus secundum intellectum, in istis vero requiritur quod sit perfectus secundum intellectum et affectum» (*Super Heb.*, 5, lect. 2). «Haec scripta sunt ut credatis quia Iesus Christus est Filius Dei, et ut credentes vitam habeatis in nomine eius”. Ad hoc enim est tota Scriptura Novi et Veteris Testamenti» (*Super Io.*, 20, lect. 6, §2568; cf. Tábet, 1979: 223-229).





El exégeta debe juzgar siempre que la Escritura es veraz. Para santo Tomás la Escritura no puede contener nada falso bajo el sentido literal (*S. Th.* I, 1, 10, ad 3; *S. Th.* I, 68, 1; *De potentia*, IV, 1; Aranda, 1977). No obstante, puede haber una contradicción aparente entre una aserción de la Escritura y otras afirmaciones verdaderas, pero no por ello se debe pensar que el texto sagrado esté enseñando algo evidentemente falso⁷⁶. En este punto coincide plenamente con san Agustín (*De Genesi ad litteram*, 1, 18-19.21, 36-39.41, PL 34, 260-262). Además, sostiene la regla de la analogía de la fe, también agustiniana: «Hay analogía cuando se aprecia que la verdad de una escritura no está en contradicción con otra»⁷⁷.

El intérprete, fundado en la veracidad de la Escritura, ha de solucionar las aparentes antinomias bíblicas, tal como hace él mismo, por ejemplo, cuando armoniza los relatos de las apariciones del resucitado (*S. Th.* I, q. 55). En particular, en el *Comentario de san Juan* santo Tomás aborda los problemas que presenta la así llamada “cuestión joánica”⁷⁸. En consecuencia, intenta localizar el bautismo de Jesús respecto a las tentaciones del desierto o bien las bodas de Caná y los años de vida pública en relación con los sinópticos (*Super Io.*, 2, lect. 1, §337). De este modo, los sinópticos comenzarían su narración a partir de la encarcelación del Bautista y Juan completaría su testimonio con datos de una época precedente (*ibíd.*, 2, lect. 2, §367; 3, lect. 4, §504; 4, lect. 1, §557; 12, lect. 3, §1626). El cuarto evangelista habría reconstruido los hechos con un orden histórico más preciso y no según el orden de los recuerdos, que es el seguido por los sinópticos (*ibíd.*, 12, lect. 1, §1597). Juan disponía de mejor perspectiva puesto que su evangelio debió de ser escrito tras la muerte de Pedro (*ibíd.*, 21, lect. 4, §2632) y de todos los apóstoles (*ibíd.*, 21, lect. 6, §2655). También explica la aparente oposición entre Jn 12,4 y Mt 26,8 en virtud del «uso» de Mateo (*ibíd.*, 12, lect. 1, §1606) y aborda la difícil y controvertida cuestión de la fecha exacta de la Cena (*ibíd.*, 18, lect. 5, §2330-2334). Por último, detalla el desarrollo histórico de las negaciones de Pedro (*ibíd.*, 18, lect. 4, §2326) y sitúa a las mujeres que estaban junto a la Cruz (*ibíd.*, 19, lect. 4, §§2435-2436).

El exégeta debe buscar en cada caso cuál es el “buen sentido” (Gardeil, 1903: 442ss.; Roszak, 2017). No cabe hacer una exégesis demasiado pegada a la letra (es decir al “sentido recto”), porque también puede llevarnos al error. Hace falta cierta capacidad de apreciación de los datos que permita captar el sentido exacto que

⁷⁶ «Sciendum est, quod Nicodemus voluit obicere contra verba salvatoris. Sed tamen obiectio eius derisibilis est, quia Christus loquitur de regeneratione spirituali, hic autem obiicit de carnali. Similiter omnes rationes inductae ad impugnandum ea quae sunt fidei, derisibiles sunt, quia non sunt secundum intentionem sacrae Scripturae» (*Super Io.*, 3, lect. 1, §437; cf. *S. Th.* I, 68, 3, in c.).

⁷⁷ «Analogía vero est, cum veritas unius Scripturae ostenditur veritati alterius non repugnare» (*S. Th.* I, 1, 10, ad 2; Margarido, 1978; Tábet, 1986: 184-186). Cf. Augustinus, *De utilitate credendi*, 3, 5, PL 42, 68.

⁷⁸ Existen varios trabajos que se han ocupado sobre la relación entre Juan y los sinópticos en la exégesis de santo Tomás (Sales, 1925: 751-758; Cipriani, 1976: 50-52; Cirillo, 1988: 18-21).

el autor quiere dar y no el más inmediato y superficial⁷⁹. Para ello, resulta imprescindible tener en cuenta cuál es la intención de la Escritura en cada caso (*Super Io.*, 3, lect. 1, §437).

El interés prevalente de santo Tomás versa sobre el contenido del texto. Con todo, no deja de dar importancia a la forma en que está expresado. Habla de un *modus loquendi* característico de los diferentes libros de la Escritura (*Hic est liber*, 2). Se trata de lo que hoy solemos llamar “géneros literarios”. En la Escritura existen diferentes maneras de hablar, a saber, el modo narrativo, propio de los libros históricos; el admonitorio, exhortativo y preceptivo, propio de la ley, los profetas y los sapienciales; el disputativo, propio de Job y de san Pablo; el deprecativo o laudativo, propio de los Salmos (*Super Psal.*, Pr.). De esta suerte, puede decir que es propio de los profetas usar imágenes y figuras (*In Jeremiam*, Pr.; cf. *In Threnos*, Pr.), que la doctrina de san Pablo está expuesta de modo epistolar (*Super Rom.*, Pr.), que es propio de los sapienciales hablar en proverbios y en qué consiste esto (*Super Io.*, 10, lect. 2, §1379), etc.

Estas indicaciones están orientadas a que el exégeta dé con aquello que el autor pretendía expresar al escribir. Como hemos dicho ya, se produce una coincidencia exacta entre el sentido literal y el sentido intentado por los autores (*Super Rom.*, 4, lect. 1). El sentido literal no puede encontrarse sin tener en cuenta el contexto y las circunstancias en que fue escrito (*De potentia*, q. 4, a. 1, in c.; Roszak, 2013: 522-523). Por eso, se podría mencionar, por ejemplo, la condescendencia de la que usaba Moisés al escribir en el Pentateuco, cuando seguía expresiones amoldadas a la debilidad de comprensión de los israelitas⁸⁰.

Encontramos un cierto intento de reconstruir la situación histórica y geográfica de los acontecimientos narrados en la Escritura. No en vano la lectura literal también es llamada “histórica”. Sin embargo, las noticias históricas de la época eran bien limitadas, pero ello no impidió que el Aquinate acertase en muchos puntos⁸¹.

⁷⁹ Cuando algo es patente a la razón no hay por qué obligar a la Escritura a decirlo, sino que es menester explicar por qué usa esas palabras: «Haec expositio in hoc videtur deficere, quod asserit quaedam per Scripturam sacram intelligi, quorum contraria satis evidentibus rationibus probantur» (*De potentia*, q. 4, a. 1, ad 5). De lo contrario, corremos el riesgo de que los infieles puedan burlarse de la Escritura misma: cf. *S. Th.* I, 68, 1, in c.

⁸⁰ «Considerandum est quod Moyses rudi populo loquebatur, quorum imbecillitati condescendens, illa solum eis proposuit, quae manifeste sensui apparent» (*S. Th.* I, 68, 3 in c.; cf. *S. Th.* I, 67, 4, in c.; I-II, 98, 3, ad 2; *Super Io.*, 1, lect. 2, §84).

⁸¹ Advertimos errores geográficos, por ejemplo, cuando santo Tomás identifica Sicar con Siquem (*Super Io.*, 4, lect. 1, §560) y Arimatea con Ramthá (ibíd., 20, lect. 6, §2564) o cuando atribuye el nombre de Calvario a un osario de decapitados (ibíd., 19, lect. 3, §2416). Sin embargo, conoce bien el conflicto entre judíos y samaritanos (*Super Io.*, 4, lect. 1, §573), la identificación del mar de Galilea con el lago de Tiberiades (ibíd., 6, lect. 1, §839), las fiestas judías y la historia del Templo (ibíd., 7, lect. 1, §1013; 10, lect. 5, §1435), la localización del pórtico de Salomón (ibíd., §§1436-1437), el modo de enterramiento judío (ibíd., 11, lect. 6, §1543), la condición vitalicia del sumo sacerdocio (ibíd., lect. 7, §1574), la localización del torrente Cedrón (ibíd., 18, lect. 1, §2274)...



A pesar de su ignorancia de las lenguas bíblicas, santo Tomás posee un conocimiento amplio de la Escritura en su conjunto y es capaz de hacer valoraciones muy precisas sobre el estilo y los hebraísmos contenidos en ella. Por ejemplo, en el *Comentario de san Juan* hace la exégesis de la expresión *lux vera* (Jn 1,9) fundándose en que el término “verdadero” dentro de la Escritura se opone a “falso”, tomado tanto figurada como participativamente. Esta exégesis ha sido calificada de «mucho mejor que la del Crisóstomo y de Agustín» (Spicq, 1946: 731).

Es característica de Tomás la expresión “*est consuetudo Scripturae*”, para introducir un uso generalizado de la estilística bíblica o hebraica, o presentar una costumbre de la época en que transcurren los acontecimientos narrados (*Super Io.*, 7, lect. 1, §1015; *Super Mt.*, 1, lect. 3 y 5; *Super Rom.*, 3, lect. 2). Sabe además que en hebreo se expresan las cualidades de un individuo haciéndolas preceder del término “hijo”⁸² o la forma de enfatizar las acciones por la repetición del verbo⁸³.

Sabe de figuras retóricas que pueden ayudar a expresar la verdad revelada de manera figurada, las cuales no deben ser entendidas en sentido recto⁸⁴: así, señala metáforas (*Super Io.*, 4, lect. 4, §647; 16, lect. 7, §2161), metonimias (*Super Is.*, 35), hipérbolos (*Super Is.*, 55), etc. Ahora bien, no siempre que encuentra una afirmación aparentemente exagerada la reduce a una figura, puesto que también puede ser efecto de la sobreabundancia de la inefable verdad contenida en la Escritura⁸⁵.

En ciertas ocasiones, santo Tomás dedica espacio a explicar la mística de los números, sobre todo en el *Comentario a los Salmos*. No obstante, es de señalar que, si bien san Agustín consagra buena parte de su *Comentario al evangelio*

⁸² «Proprietates enim hebraici sermonis est ut quilibet illius rei dicatur esse filius in quo abundat, sicut dicitur 1 Reg. 26: “vivit Dominus, quod filii mortis estis”. Et in hoc designatur bonitas terrae, quae fuit judaeis data» (*Super Is.*, 5, lect. 1).

⁸³ «Dicit autem expectatio expectat, ut talis geminatio intensionem expectationis designet, secundum illud Ps. 39,1: “expectans expectavi Dominum”» (*Super Rom.*, 8, lect. 3).

⁸⁴ «Secundum Augustinum, sacra Scriptura utitur quibusdam figuratis locutionibus, sicut: “Vidi Dominum sedentem super solium excelsum et elevatum”, et tamen non sunt falsae: ita quando in sacra Scriptura est aliqua locutio hyperbolica. Non enim est intentio dicentis ut credatur quod dicit, sed quod intendit significare [...]. Hoc tamen non fit quando aliquid quod erat obscurum vel dubium exponitur, sed quando id quod est apertum augetur vel attenuatur» (*Super Io.*, 21, lect. 6, §2659).

⁸⁵ «Poenae effectum in intereccione majorum: conturbati sunt montes, idest majores prae timore. Glossa dicit quod loquitur hyperbolice. Sed contra. Ergo excessit veritatem propheta. Et dicendum quod in aliquibus scripturis sumitur hyperbolice pro excessu veritatis simpliciter, in sacra Scriptura pro excessu veritatis secundum opinionem hominum; quasi dicat: conturbatio erit ultra quam credi possit. Vel aliter, hyperbole est quidam tropus, et in tropicis locutionibus aliud dicitur, et aliud intelligitur. unde non est falsitas quantum ad sensum quem intendit facere, sicut etiam in metaphora; quasi dicat: ita magna erit conturbatio, quod montes, si esset possibile, conturbabuntur. Psalm. 45: “conturbati sunt montes” etc.» (*Super Is.*, 5, lect. 3).

según san Juan a expresar los misterios contenidos en los números, santo Tomás es mucho más comedido en este punto⁸⁶.

Otro elemento hermenéutico fundamental son los padres de la Iglesia, quienes gozan de un puesto aventajado para la comprensión de la Escritura (Tábet, 1986: 188; Tábet, 1979: 218-220). Algunos de ellos tuvieron el privilegio de hallarse más cerca de la primera venida de Cristo y esto les proporcionó una mayor penetración de los misterios de la fe (*S. Th.* II-II, 1, 7, ad 4). A ello se añade la asistencia del Espíritu Santo, que socorre a los varones espirituales para abrir el sentido de las Escrituras (*Super 1 Cor.*, 2, lect. 3). El mismo Espíritu que inspiró las palabras sagradas también es quien asiste a los santos en sus obras. Por eso, la Escritura debe entenderse tal como la cumplieron Cristo y los santos en sus vidas (*Super Io.*, 18, lect. 4, §2321; *Super Rom.*, 12, lect. 3).

Ahora bien, a pesar de los esfuerzos intelectuales que el exégeta haga, por mucho que busque encontrar la mejor interpretación para los textos, no por eso debe suponer que su lectura es necesariamente la mejor, pues la Escritura puede explicarse de distintas maneras (*Quodlibet* IV, q. 2, a. 2, in c.; *S. Th.* I, 68, 1, in c.). Por eso, Tomás mismo no propone sus posiciones sin precaución, a menos que las opiniones opuestas afecten a algo nuclear de la fe (*S. Th.* I, 74, 2, in c.). Ésta es una forma práctica de aplicación del principio de múltiple interpretación del sentido literal que hemos visto ya.

Las interpretaciones espirituales vienen a completar la interpretación literal o a valerse de la Escritura para obtener una enseñanza moral o dogmática. No obstante, no pasan de ser meras conjeturas (*Quodlibet* VII, q. 6, q. 1, ad 4) y tan sólo la Iglesia posee potestad para autorizarlas (*S. Th.* II-II, 1, 10, ad 1). Por eso no es imprescindible extraer sentidos espirituales de todos los textos de la Escritura; al contrario, hay textos que hablan de ciertas cosas —como la Iglesia militante o la gloria— que no se pueden apropiarse a otras realidades. Sin embargo, es propio del Antiguo Testamento referirse a las realidades futuras de la Nueva Alianza a través de figuras que sí se deben interpretar de modo tropológico (*Quodlibet* VII, q. 6, a. 2, ad 5).

7. CONCLUSIONES

Santo Tomás de Aquino se revela un exégeta de quien puede aprender hermosas lecciones el estudioso contemporáneo. Comenta la Escritura como teólogo que

⁸⁶ Cf. Augustinus, *In Io.*, 7, 10, PL 35, 1442; 9, 6, PL 35, 1461; 9, 7, PL 35, 1461; 10, 12, PL 35, 1473-1474; 15, 9, PL 35, 1513; 15, 21, PL 35, 1517-1518... Cf. Thomas Aquinatis, *Super Io.*, 2, lect. 3, §411; 5, lect. 1, §711; 6, lect. 2, §880... (cf. *ibíd.*, 21, lect. 2, §2605). Nótese que estas pocas interpretaciones místicas están tomadas de Agustín.



halla toda verdad revelada en el texto sagrado. Ahora bien, él mismo entiende que el teólogo ha de ponerse ante ella reconociéndola como una manifestación de la verdad increada, es decir, ansiando penetrar en el conocimiento del Verbo de Dios. Este mismo deseo de conocimiento íntimo de Dios lleva al Aquinate a la exégesis con el objeto de recoger la doctrina contenida en la Escritura y sistematizarla. Su ingenio racional, buscando la verdad divina, hizo desarrollarse en él una aguda intuición exegética, sabiendo educir de la letra de la Escritura toda su virtualidad teológica.

Recorre un camino que se desliza desde la superficie de la letra hasta su significado profundo. Así es posible penetrar en las realidades a las que se refiere la Escritura, las cuales están de suyo relacionadas con otras. Esta relación indica un significado interno que nos permite acceder a la revelación divina, llevada a cabo no sólo con palabras sino, primero de todo, con una intervención divina en la historia.

En la *Lectura super Ioannem* se aprecian todas las características de la exégesis de Tomás de manera sobresaliente. En ella descubrimos ejemplos esclarecidos de minuciosidad exegética empleados para desentrañar los acontecimientos históricos y así penetrar profundamente en el significado espiritual que contienen. La materialidad del texto, no menos que los acontecimientos históricos, forman parte esencial del itinerario conducente a reconocer las enseñanzas más sublimes sobre Dios.

En su tiempo, la exégesis principalmente literal del Aquinate significó un acercamiento a la escuela de Hugo de san Víctor y una continuidad con san Alberto. No obstante, tampoco rechazó del todo el sentido espiritual, pues ayudaba a sumergirse en el hontanar de la revelación de Dios, autor principal de la Escritura. Ahora bien, creía que la exégesis espiritual debía huir de toda arbitrariedad. De este modo lograba la continuidad con la tradición, tratando de buscar, a partir de un ahondamiento espiritual de los textos, el designio divino oculto en las palabras reveladas. Por otra parte, al poner límites al método de la exégesis espiritual, conseguía conducir el deseo de conocer a Dios por los caminos que Él mismo había escogido para darse a conocer.

RECIBIDO: agosto 2019; ACEPTADO: octubre 2019.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARANDA, G. (1977): «Acerca de la verdad contenida en la Sagrada Escritura (Una “quaestio” de Santo Tomás citada por la Const. “Dei Verbum”)», *Scripta Theologica* 9: 393-426.
- BENOIT, P. (1978): «Saint Thomas et l’Inspiration des Écritures», en *Tommaso d’Aquino nel suo settimo centenario. Atti del congresso internazionale*, vol. 3, Edizioni Domenicane Italiane, Roma/Napoli, pp. 19-30.
- BONINO, S.-T. (2004): «La théologie de la vérité dans la *Lectura super Ioannem* de saint Thomas d’Aquin», *Revue Thomiste* 104: 141-166.
- BONINO, S.-T. (2005): «The Role of the Apostles in the Communication of Revelation according to the *Lectura super Ioannem* of St. Thomas Aquinas», en DAUPHINAIS, M. and LEVERING, M. (eds.), *Reading John with St. Thomas Aquinas: theological exegesis and speculative theology*, The Catholic University of America Press, Washington, D. C., pp. 318-346.

- BOYLE, J. F. (2005): «Autorial Intention and the *Divisio textus*», en DAUPHINAIS, M. and LEVERING, M. (eds.), *Reading John with St. Thomas Aquinas: theological exegesis and speculative theology*, The Catholic University of America Press, Washington, D. C., pp. 3-8.
- CAI, R. (ed.) (1952⁵): *S. Thomas Aquinatis. Super Evangelium S. Ioannis Lectura*, Marietti, Romae.
- CASANOVA, C. A. et al. (ed.) (2014): *Santo Tomás de Aquino. Comentario al libro de los salmos, 1 a 15*, Santiago de Chile, RIL.
- CASANOVA, C. A. et al. (ed.) (2016): *Santo Tomás de Aquino. Comentario al libro de los salmos, 16 a 27*, Santiago de Chile, RIL.
- CASANOVA, C. A. et al. (ed.) (2018): *Santo Tomás de Aquino. Comentario al libro de los salmos, 28 a 40*, Santiago de Chile, RIL.
- CASCIARO, J. M. (1974): «Santo Tomás ante sus fuentes», *Scripta Theologica* 6: 11-65.
- CENTI, T. S. (1990): «Introduzione», en Tommaso d'Aquino, *Commento al Vangelo di San Giovanni*, vol. 1, Città Nuova, Roma.
- CEUPPENS, F. (1930): «Quid S. Thomas de multiplici sensu litterali in S. Scriptura senserit?», *Divus Thomas* 7: 164-175.
- CHENU, M.-D. (1924): *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, Université de Montréal, Publications de l'Institut d'Études Médiévales, Montréal.
- CHENU, M.-D. (1962): *Santo Tomás de Aquino y la teología*, Aguilar, Madrid.
- CIPRIANI, S. (1976): «Riflessioni Esetetiche su "Super S. Joannis Evangelium Lectura" di S. Tommaso», en *Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario. Atti del congresso internazionale*, vol. 4, Edizioni Domenicane Italiane, Roma-Napoli, pp. 41-59.
- CIRILLO, A. (1988): *Cristo Rivelatore del Padre nel vangelo di S. Giovanni secondo commento di S. Tommaso d'Aquino*, Pontificia Studiorum Universitas a S. Thoma Aq. in Urbe, Romae.
- CONTICELLO, C. G. (1990): «San Tommaso ed i padri: la *Catena Aurea super Ioannem*», *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 65: 31-92.
- DAUPHINAIS, M. (2005): «"And They Shall All Be Taught by God". Wisdom and the Eucharist in John 6», en DAUPHINAIS, M. and LEVERING, M. (eds.), *Reading John with St. Thomas Aquinas: theological exegesis and speculative theology*, The Catholic University of America Press, Washington, D. C., pp. 312-317.
- DAUPHINAIS, M. and LEVERING, M. (eds.) (2005): *Reading John with St. Thomas Aquinas: theological exegesis and speculative theology*, The Catholic University of America Press, Washington, D. C.
- DAUPHINAIS, M. and LEVERING, M. (eds.) (2012): *Reading Romans with St. Thomas Aquinas*, The Catholic University of America Press, Washington, D. C.
- DE MIGUEL Y SICILIA, J. J. (1975): «Los Padres de la Iglesia en la criteriología teológica de santo Tomás de Aquino», *Scripta Theologica* 7: 125-161.
- DE MIGUEL Y SICILIA, J. J. (1979): «La autoridad de los Padres de la Iglesia en Santo Tomás de Aquino», *Theologica* 14: 165-191.
- DI MARCO, A. (1978): «S. Tommaso e la pluralità dei sensi biblici nella problematica odierna», en *Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario. Atti del congresso internazionale*, vol. 4, Edizioni Domenicane Italiane, Roma/Napoli, pp. 60-69.
- EMERY, G. (2005): «Biblical Exegesis and the Speculative Doctrine of the Trinity in St. Thomas Aquinas's *Commentary on St. John*», en DAUPHINAIS, M. and LEVERING, M. (eds.), *Reading John with St. Thomas Aquinas: theological exegesis and speculative theology*, The Catholic University of America Press, Washington, D. C., pp. 23-61.



- FERNÁNDEZ, C. (1909): «Sistema exegético de Santo Tomás de Aquino», *España y América* 1: abril 3-11; mayo 230-236; junio 414-427; septiembre 385-396; octubre 119-130.
- FERNÁNDEZ, C. (1910): «Sistema exegético de Santo Tomás de Aquino», *España y América* 2: enero 122-131.
- FREUND, R. (2014): «The Two Bethsaidas», en ELLENS, J. H. (ed.), *Bethsaida in Archaeology, History and Ancient Culture*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne, pp. 26-46.
- GARDEIL, A. (1903): «La réforme de la Théologie Catholique, Les procédés exégétiques de saint Thomas», *Revue Thomiste* 11: 428-457.
- GEENEN, J. G. (1946): «Saint Thomas et les Pères», en AMANN, É. (ed.), *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. 15, Letouzey et Ané, Paris, pp. 738-761.
- GEENEN, J. G. (1975): «Le fonti patristiche come “autorità” nella teologia di S. Tommaso», *Sacra Doctrina* 20: 55-67.
- MAILHIOT, M.-D. (1959): «La pensée de saint Thomas sur le sens spirituel», *Revue Thomiste* 59: 613-663.
- MANDONNET, P. (1909): «Des écrits authentiques de Saint Thomas d'Aquin», *Revue Thomiste* 17: 38-55, 155-181, 257-274, 441-455, 562-573, 678-691.
- MANDONNET, P. (1910): «Des écrits authentiques de Saint Thomas d'Aquin», *Revue Thomiste* 18: 62-82, 289-307.
- MANDONNET, P. (1928): «Chronologie des Écrits Scripturaires de saint Thomas d'Aquin», *Revue Thomiste* 11: 27-45, 116-155, 211-245.
- MANDONNET, P. (1929): «Chronologie des Écrits Scripturaires de saint Thomas d'Aquin», *Revue Thomiste*, 12: 53-69, 132-145, 489-519.
- MANRESA LAMARCA, I. M. (2017): «The literal sense and the spiritual understanding of Scripture according to St. Thomas Aquinas», *Biblica et Patristica Thoruniensia* 10: 341-373.
- MANRESA LAMARCA, I. M. (2018): *La exégesis en el espíritu según santo Tomás de Aquino*, Instituto Teológico San Idelfonso, Toledo.
- MARGARIDO, J. (1978): «A analogia da Fé na exegese de S. Tomás», *Theologica* 13: 309-353.
- MÉNARD, E. (1964): *La Tradition. Révélation, Écriture, Église selon Saint Thomas d'Aquin*, Desclée de Brouwer, Paris.
- MURATORI, L. A. (ed.) (1727): *Rerum Italicarum Scriptores*, vol. 11, Societas Palatina, Mediolani.
- PARENTI, S. (1975): «Il senso letterale della Scrittura secondo S. Tommaso», *Sacra Doctrina* 20: 69-97.
- PARETSKY, A. (1994): «The influence of Thomas the Exegete on Thomas the Theologian: The Tract on Law (Ia-IIae, qq. 90-108) as a Test Case», *Angelicum* 71: 549-577.
- PERRELLA, G. (1945): «Il pensiero di S. Agostino e S. Tommaso circa il numero del senso letterale nella S. Scrittura», *Biblica* 26: 277- 302.
- PERSSON, E. (1970): *Sacra doctrina. Reason and Revelation in Aquinas*, Basil Blackwell, Oxford.
- PHILIPPE, M.-D. (1998): «Préface», en THOMAS D'AQUIN, *Commentaire sur l'Évangile de saint Jean*, vol. 1, Cerf, Paris, pp. 7-26.
- REVUELTA, J. (1971): «Los comentarios bíblicos de Santo Tomás», *Scripta theologica* 3: 539-579.
- ROSSI, M. M. (1994): «La *divisio textus* nei commenti scritturistici di S. Tommaso d'Aquino: un procedimento solo esegetico?», *Angelicum* 71: 537-548.
- ROSZAK, P. (2013): «Between Dialectics and Metaphor: Dynamics of the Exegetical Practice of Thomas Aquinas», *Angelicum* 90: 507-534.



- ROSZAK, P. (2014): «Exégesis y metafísica. En torno a la hermenéutica bíblica de Tomás de Aquino», *Salmanticensis* 61: 301-323.
- ROSZAK, P. (2016): «Exegesis and Contemplation. The Literal and Spiritual Sense of Scripture in Aquinas' Biblical Commentaries», *Espíritu* 65: 481-504.
- ROSZAK, P. (2017): «*Depravatio Scripturae*. Tomás de Aquino ante los errores hermenéuticos en la exégesis bíblica», *Scripta Theologica* 49: 31-58.
- ROSZAK, P. (2018): «Language, Metaphysics and the Bible. The Philosophical Background of Aquinas's Exegesis of Sacred Scripture», *European Journal of Science and Theology* 14: 123-135.
- ROSZAK, P. (2019): «Principes et pratiques exégétiques dans l'*Expositio super Iob* de Thomas d'Aquin», *Revue thomiste* 119: 5-30.
- ROSZAK, P., VIJGEN, J. (eds.) (2015): *Reading Sacred Scripture with Thomas Aquinas. Hermeneutical Tools, Theological Questions and New Perspectives*, Brepols, Turnhout.
- ROSZAK, P., VIJGEN, J. (eds.) (2018): *Towards a Biblical Thomism. Thomas Aquinas and the Renewal of Biblical Theology*, EUNSA, Pamplona.
- SALES, M. (1925): «De origine et indole quarti Evangelii iuxta doctrinam D. Thomae», *Divus Thomas* 2: 734-767.
- SALGUERO, J. (1978): «Santo Tomás de Aquino y la hermenéutica bíblica», en *Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario. Atti del congresso internazionale*, vol. 4, Edizioni Domenicane Italiane, Roma/Napoli, pp. 29-40.
- SANTI, F. (1994) «L'esegesi bíblica di Tommaso d'Aquino nel contesto dell'esegesi bíblica medievale», *Angelicum* 71: 509-535.
- SMALLEY, B. (1972): *Lo studio della Bibbia nel Medioevo*, Il Mulino, Bologna.
- SPICQ, C. (1944): *Esquisse d'une Histoire de l'Exégèse latine au Moyen Âge*, J. Vrin, Paris.
- SPICQ, C. (1946): «Saint Thomas d'Aquin exégète», en AMANN, É. (ed.), *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. 15, Letouzey et Ané, Paris, pp. 694-738.
- SYNAVE, P. (1924): «Le Canon Scripturaire de saint Thomas d'Aquin», *Revue Biblique* 33: 522-533.
- SYNAVE, P. (1926): «La doctrine de Saint Thomas d'Aquin sur le sens littéral des Écritures», *Revue Biblique* 35: 40-65.
- TÁBET, M. A. (1979): «La lectura cristiana de la Biblia según santo Tomás», *Scripta Theologica* 11: 197-229.
- TÁBET, M. A. (1980): «El uso de las ciencias humanas en la hermenéutica bíblica, según la doctrina de santo Tomás», *Euntes Docete* 33: 427-455.
- TÁBET, M. A. (1986): «La perspectiva sobrenatural de la hermenéutica bíblica de santo Tomás», *Scripta Theologica* 18: 175-196.
- TORRELL, J.-P. (2008): *Initiation à Saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son œuvre*, Academic Press/Cerf, Fribourg/Paris.
- VENARD, O.-T. (2003): «Croire en savant. Saint Thomas Bibliste», en: BONINO, S.-Th. et al., *Thomistes, ou de l'actualité de saint Thomas d'Aquin*, Parole et Silence, Toulouse, pp. 37-47.
- VOSTÉ, I.-M. (1937): «De investigandis fontibus patristicis Sancti Thomae», *Angelicum* 14: 417-434.
- WEISHEIPL, J. A. (1980): «An Introduction to the Commentary on the Gospel of Saint John of St. Thomas Aquinas», en S. THOMAS AQUINAS, *Commentary on the Gospel of St. John*, vol. 1, Magi Books, Albany, pp. 1-19.



WEISHEIPL, J. A. (1994): *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina*, EUNSA, Pamplona.

ZARB, S.-M. (1930): «Utrum S. Thomas unitatem an vero pluralitatem sensus litteralis in Sacra Scriptura docuerit?», *Divus Thomas* 7: 235-359.

ZARB, S.-M. (1932): «Unité ou multiplicité de sens littéraux dans la Bible», *Revue Thomiste* 15: 270-279.



VARIA

LA TRADUCCIÓN PEDAGÓGICA DESDE EL HUMANISMO LATINO RENACENTISTA A LAS AULAS DE *LE*: UNA PROPUESTA PARA LA LECTURA DE LOS TEXTOS LATINOS EN EL ÁMBITO UNIVERSITARIO

Miguel Ángel Rábade Navarro
IEMYR - INULAB - Universidad de La Laguna
marabade@ull.edu.es

RESUMEN

El presente trabajo parte del debate sobre la utilización de la traducción como herramienta en el aprendizaje de la lengua latina. Para ello, hace un somero recorrido histórico por los métodos de enseñanza del latín desde el Renacimiento hasta la actualidad, centrándose en el origen del método gramática-traducción en el siglo XVIII y su reformulación al entrar en contacto con los métodos modernos procedentes del aula de enseñanza de lengua extranjera (LE), dando lugar al concepto actual de traducción pedagógica y a su posible aplicación en las clases de latín. A partir de ahí, se propone un método de trabajo en las clases universitarias, en el que la traducción pedagógica sirve de herramienta para la adquisición de conocimientos lingüísticos y literarios y para una mejor comprensión y hermenéutica de los textos clásicos, y se complementa con el conocimiento y la práctica de la traducción literaria.

PALABRAS CLAVE: Pedagogía, Traducción, Latín, Aula de LE.

THE USE OF PEDAGOGICAL TRANSLATION FROM THE STUDY OF HUMANISTIC LATIN
TO THE MODERN ACQUISITION METHODS OF *FL*: A PROPOSAL FOR THE STUDY
OF LATIN TEXTS AT THE UNIVERSITY

ABSTRACT

The present work deals with the discussion about the use of translation as a tool for the acquisition of a new language. Starting from a historical perspective it makes a brief journey through the teaching methods of Latin from the Renaissance to the present, focusing especially on the origin of the grammar-translation method in the XVIII century and its reformulation in contact with modern methods from the teaching classroom of foreign language (FL), giving rise to the current concept of pedagogical translation and its application in Latin classes. From this point on, a working method is proposed for classes at the university, in which pedagogical translation serves as a tool for the acquisition of linguistic and literary knowledge for a better understanding and hermeneutics of classical texts, and which is complemented by the knowledge and practice of literary translation.

KEY WORDS: Pedagogy, Translation, Latin, FL Classroom.



1. INTRODUCCIÓN

Cuando se trata de la enseñanza y aprendizaje de lenguas modernas, ya sea tanto en sus diferentes niveles como en la adquisición de lenguajes especializados (técnicos, científicos, metalingüísticos), el tema de la traducción ha tenido una desigual aceptación en los últimos cincuenta años; sin embargo, en lo que respecta a las lenguas clásicas, griego y latín, se le sigue considerando un elemento imprescindible o al menos uno al que se acaba casi siempre reservando un papel de cierta importancia.

Lo que sigue es una reflexión teórico-práctica basada por una parte en nuestra experiencia docente con el latín universitario y la práctica en la traducción de textos latinos clásicos, y por otra en las teorías traductológicas actuales y el debate que estas vienen provocando, siquiera parcialmente, sobre la aceptación o el rechazo de la traducción pedagógica, e incluso de la traducción literaria, en la adquisición de lenguas en general.

2. LA PEDAGOGÍA DE LA LENGUA LATINA: UNA VISIÓN RETROSPECTIVA

Los métodos renacentistas de enseñanza del latín sentaron en Occidente las bases de los modelos que deberá seguir o rechazar cualquier elaboración posterior de métodos de aprendizaje de las lenguas modernas. Se asegura con frecuencia que el latín se estudia “tradicionalmente” por el método gramática-traducción; sin embargo, si hacemos un repaso retrospectivo, somero aunque claro, veremos que la historia nos sitúa en otro lugar.

Desde el siglo XV, partiendo de Italia con las *Regulae grammaticales* (c. 1418) de Guarino Veronese o los *Rudimenta grammatices* (1473) de Niccolò Perotti, y extendiéndose por gran parte de Europa, el latín se aprende como práctica activa no solo escrita sino también oral, tal como atestiguan los *colloquia* y *progymnasmata*, ejercicios escritos y orales para practicar la adquisición de los diferentes elementos de la retórica clásica y que forman parte de obras como la *Exercitatio linguae Latinae* (1538) del valenciano Juan Luis Vives (Aguilar, 2015: 138), o diversos tratados del aragonés Juan Lorenzo Palmireno (Maestre, 2002: *passim*).

Esta práctica y competencia activa se sigue desarrollando y adquiriendo incluso en el siglo XVII con el método jesuítico de la *Ratio studiorum* (1599) durante la Contrarreforma (López de Lerma, 2015: 43), donde ya prima sin embargo el estudio tripartito de gramática-autores-retórica, o sea, la lectura.

En lo que aquí nos compete especialmente, hay que decir que durante estos dos siglos se practica como pedagogía la traducción doble o directa-inversa con variable frecuencia (Aguilar, 2015: 140).

Ya el Brocense, en su gramática latina titulada *Minerva* (1587), afirma en un encabezamiento, en el libro IV: «qui latine garrunt corrumpunt ipsam latinatatem» y aboga con ello por no hablar latín (Sánchez Salor, 2002: 189) dando pie así a un enfoque racionalista. Más tarde, la *Grammaire générale et raisonnée* de Lancelot y Arnauld, también llamada *Grammaire de Port-Royal* (1660), pretende un estudio



más filológico e intelectual, que se aleja de un uso práctico de la lengua estudiada. De hecho, Arnauld en su *Mémoire sur le règlement des études dans les lettres humaines* (1662) ya había recomendado solo la traducción directa del latín al francés (Aguilar, 2015: 144).

Pero no es hasta bien entrado el siglo XVIII cuando en Prusia surge el método gramática-traducción o método prusiano, que se empezará a llamar “tradicional” cuando aparezcan en el siglo XX los métodos directos para el aprendizaje de lenguas (Martín Sánchez, 2009: 62-63; López de Lerma, 2015: 55-56 y 64 ss).

Promovido por autores como Böck o Wolf –creador del concepto *Altertumswissenschaft* y de la filología como un concepto historicista–, el método gramática-traducción propone un aprendizaje deductivo basado en reglas gramaticales, listas bilingües de vocabulario y lectura y traducción de textos, eliminando la producción oral y escrita por parte del alumno. Nace así una concepción «más cercana a la que posee un arqueólogo que a la propia del lingüista» (Aguilar, 2015: 145). El método Ollendorff (1835), que utiliza la lengua materna para estudiar cualquier idioma –traduciendo desde y hacia ella– es el epítome de este concepto. De aquí nace una situación clave para el uso de la traducción como elemento pedagógico que proyectará una sombra sobre el futuro: se trata de traducir mecánicamente los textos de los autores de un canon ya establecido pero solo como reválida de que el alumno ha aprendido la gramática. El análisis morfosintáctico, por su parte, prevalecerá sobre cualquier otro fin, pasando incluso por encima de la comprensión cabal del texto y por supuesto de la consideración de este como un texto casi siempre literario. No obstante, no se trató de una línea continua sin propuestas diferentes, pues ya en 1925 W.H.D. Rouse concibió el manual *Latin on the Direct Method*, que excluye la traducción, en el que todo está escrito en latín y es un método inductivo, y que influirá en los métodos *Reading* de Cambridge para latín y griego (que combinan método directo/natural y gramática-traducción con uso de la traducción directa), el *Assimil*¹ y los demás y diversos métodos directos y naturales para cualquier lengua moderna, que además se han multiplicado desde la llegada de Internet (Ortiz, 2014).

En esta línea, el método quizá con mayor éxito es el del danés Hans Henning Ørberg *Lingua Latina per se illustrata* (1990), al que antecedió el titulado *Lingua Latina secundum naturae rationem explicata* (1955) y que excluye la traducción al acercarse todo lo posible al método natural e inductivo (inductivo-contextual lo llama Ørberg), que parte de textos preparados por el autor y termina llegando progresivamente a textos literarios adaptados y a los propios originales.

¹ Creado por Alphonse Chérel en 1929, está basado en la escucha de textos grabados y su repetición en voz alta hasta ser asimilados por el estudiante “sin esfuerzo”, tal como reza el propio nombre de cada curso (e.g.: *Latin sans peine*).



3. LA PEDAGOGÍA DE LA LENGUA LATINA: ANÁLISIS DE LA SITUACIÓN ACTUAL

La irrupción de los métodos *Reading* o del de Ørberg fue creando una cierta tensión pedagógica al entrar en conflicto con el de gramática-traducción, que hoy (al menos en España) sigue teniendo un gran peso, con independencia de que se trabaje con manuales o con material en línea obtenido en la Red, aunque hay una cierta tendencia ya a combinar métodos (López de Lerma, 2015: 183-185).

Por esto, son cada vez más frecuentes los casos de profesores de Enseñanza Media que conceden un espacio, más o menos amplio, a los métodos directos y “paranaturales”² como los *Reading* o el de Ørberg, arriba expuestos. Claro que si tenemos en cuenta que una prueba como la del acceso a la universidad (Selectividad, PAU, EBAU, etc.) sigue apegada en su concepción al método gramática-traducción, las posibilidades de experimentar combinaciones con fines de mejora pedagógica quedan sensiblemente disminuidas (López de Lerma, 2015: 189 ss).

Con estos presupuestos, el alumno que ha cursado la asignatura Latín de Enseñanza Media llega a la universidad inmerso, en un alto porcentaje, en el método gramática-traducción, que no le ha permitido ni adquirir la lengua, ni leer los textos originales con un adecuado nivel de comprensión lingüística ni, por lo tanto, literario-cultural, ni tampoco conseguir conocimientos prácticos ni teóricos sobre esa traducción a la que supuestamente tanta importancia se le ha dado.

Hay que decir que a esta situación subyace, a nuestro entender, la controversia que quedó sembrada desde que los métodos renacentistas y el jesuítico fueran sustituidos por el de gramática-traducción: ¿Se puede enseñar el latín como una lengua natural? ¿O al consistir en una serie de textos de corpus cerrado se trata de una lengua de cultura y debe ser estudiada de una forma estrictamente filológica?

Cualquier lengua hablada en la actualidad, que no sea ágrafa y posea una literatura, se puede estudiar por separado en su dimensión de adquisición lingüística o bien en la de estudio filológico en el sentido global de la *Altertumwissenschaft*. En el caso del latín esto no queda tan claro. El hecho de que como lengua natural haga por lo menos diez siglos que no existe, plantea de por sí la controversia.

Consideramos personalmente que cualquier intento de resucitar el latín como lengua hablada es un experimento artificial, que en nuestra opinión no puede sustituir al uso de lenguas naturales actuales simplemente por ser innecesario. Además, está el problema de qué latín escoger: de qué época (preclásico, clásico, postclásico) o de qué autor —el tema del canon heredado de las listas de *auctores* medievales

² Utilizamos este término para referirnos al aprendizaje de una lengua clásica, estudiada como si la fuéramos a usar en el habla cotidiana de forma natural, si bien el propósito es el de adquirir competencia para leer y comprender mejor los textos escritos.



(Aguilar, 2015: 157-159) o el de la *imitatio*, que surge con Petrarca y la polémica entre ciceronianos y anticiceronianos renacentistas tal como en su época trató Erasmo en el *Ciceronianus* (1528).

Considerando la obviedad de que el latín es una lengua literaria y cultural imprescindible, entendemos que el aspecto que realmente nos debe interesar de ella es el filológico. De hecho, cualquiera que estudie latín a nivel avanzado lo hace como filólogo.

Ello no quita que su adquisición básica pueda hacerse del modo más “natural”, y que para ello sean adecuados los métodos que ya hemos llamado más arriba paranaturales, y en los que las cuatro destrezas necesarias para la adquisición de una lengua natural (hablar, escuchar, leer y escribir) (Consejo de Europa, 2001) no tienen el mismo nivel de importancia, siendo en este caso leer la principal, si bien parece ser que una competencia activa oral y escrita que tome como modelos los textos de época clásica (republicana y augústea sobre todo), como hizo Ørberg, por artificial que pueda ser, ayuda a optimizar la comprensión lectora. En cualquier caso, esto nos separaría del apego a un trabajo exclusivo y limitante de gramática más traducción y nos llevaría a un método consecutivo-progresivo que combinara un método paranatural con el de gramática-traducción y que consideramos podría dar buenos frutos. Porque si el método gramática-traducción se muestra insuficiente y deficitario, tampoco un método estrictamente natural orientado al uso de la lengua como competencia activa tendría sentido por sí solo para estudiar una lengua de textos filológicos y culturales.

Sea como fuere, la traducción es un elemento vinculado de una u otra forma a la adquisición de la lengua latina desde el Renacimiento. Y así la traducción como pedagogía o traducción pedagógica entendemos que debe formar parte de cualquier propuesta de un método consecutivo-progresivo de la enseñanza del latín tanto en Bachillerato como en la Universidad, siempre y cuando se le asigne el lugar que le corresponda como instrumento de aprendizaje.

Y centrándonos en el ámbito universitario, que por experiencia y dedicación docente es el que nos compete, y siguiendo los pasos de la traductología moderna, que consideramos extrapolable a las cuestiones que afectan a las lenguas clásicas, entendemos que la traducción pedagógica debe completarse con la traducción literaria, y ello frente a algunas teorías que las ven como opuestas o que consideran a la pedagógica artificial y a la literaria real (Lavault, 1985: 17).

4. UN PUNTO DE REFERENCIA: LA TRADUCCIÓN PEDAGÓGICA EN EL AULA DE *LE*

El problema es que la traducción pedagógica, también llamada traducción escolar por la traductología moderna (Grellet, 1991: 86 *apud* Pintado, 2012: 331; Lavault, 1991: 54) o FLTT [Foreign Language Teaching Translation] Pisarka, 1988: 96 *apud* Pintado, 2012: 331) tiene la “mala prensa” de estar relacionada con el método gramática-traducción, hasta tal punto que fue desterrada durante decenios del aprendizaje de lenguas modernas como un estorbo, como una interferencia



indeseable y sin propósito definido (Hurtado, 1994: 67 *apud* Pintado, 2012: 330; Hurtado, 1999: 10), que alejaba del estudio directo y natural, y solo ahora –y no para todos los profesores y teóricos– empieza a tener un lugar en el aula de lengua extranjera (LE), que consideramos un referente de valor para tener en cuenta en el estudio del latín.

Estamos de acuerdo con Elisabeth Lavault (1985: 17-18) en que la traducción pedagógica es realmente un medio más que un fin, y en que cumple la función de adquirir y perfeccionar una lengua fijando sus estructuras. En ese sentido se trata de un tipo de traducción instrumental especializada en el ambiente académico; en palabras de Isabel Salgueiro: «un medio que sirve a un fin didáctico: adquisición, perfeccionamiento, control de la comprensión, fijación de estructuras.» (2013: 28).

Añadamos que, en lo que respecta al estudio de una LE, y tal como expone Lucía Pintado (2012: 342-343), los teóricos de la traducción están divididos entre quienes entienden que la traducción no debe utilizarse en clase de LE (Grellet, 1991; Deslile, 1998; Ballard, 2005; Sánchez Iglesias, 2009) y quienes tienen razones a favor (Lavault, 1985; Duff, 1989; Arbuckle, 1990 y Valero, 1996; De Arriba, 1996; Hurtado, 1999) y en contra de su uso (Pegenaute, 1996; Malmkjær, 1998; Stoddart, 2000; García Medall, 2001). También hay quienes la consideran como una destreza más junto a las cuatro básicas (Stibbard, 1998), o como una destreza aparte, caso de Holmes (1987), el sistematizador de los Estudios de Traducción, que la considera un área de la Traducción Aplicada y no una destreza de adquisición lingüística. Ante esta situación, y recurriendo al análisis de los autores más arriba enumerados, la propia Lucía Pintado reúne una serie de enunciados comunes tanto a favor como en contra del uso de la traducción (2012: 342-343).

En contra:

- No es un acto comunicativo.
- No es un método natural.
- Requiere mucha precisión y una competencia que el alumno no ha adquirido.
- Los textos están descontextualizados.
- Crea una falsa idea de equivalencia.
- Es más importante la forma que el contenido.
- Es asistemática.
- Impide pensar en la L2 (LE).
- Crea interferencias y dependencia de la L1 (lengua materna [LM]).
- Se trata de una destreza independiente.
- Se fija solo en el proceso.

A favor:

- Es un método comunicativo.
- Crea conciencia de interlengua.
- Es una actividad contrastiva.
- Asocia forma y significado.
- Exige precisión.
- Utiliza material auténtico.
- Mejora la comprensión de la lengua y cultura maternas.



Como vemos, una misma razón puede ser esgrimida a favor o en contra, y es que, como añade Pintado (2012: 331): «el funcionamiento eficaz (...) de una actividad se basa más en el enfoque que se le dé a dicha actividad y el entorno en el que se implemente.»

En todo caso, el uso actual de la traducción pedagógica en clase de LE –cuando este se da– responde a una revalorización como recurso o destreza a lo largo sobre todo de los últimos años, gracias a su reformulación a partir precisamente del método gramática-traducción y centra un buen número de trabajos en los tres últimos decenios (Rodríguez Rochette, 1992; De Arriba, 1996; García-Medall, 2001; Calvi, 2001; Leonardi, 2011; Pintado, 2012; Salgueiro, 2013; D'Amore-Rubio, 2013; Odcino, 2015).

Si nos centramos un momento en dos autores que destacan el valor positivo del uso de la traducción pedagógica en el aula de LE, vemos que, según Alan Duff (1989: 6) esta tiene la capacidad de integrar destrezas: vocabulario, gramática, aspectos socioculturales y la transición entre comprensión y expresión, en la que trabajar con la lengua materna es un elemento también claramente positivo, una especie de refuerzo. Por su parte, para Amparo Hurtado (1999: 60) desarrolla la comprensión lectora y la expresión escrita (equivalente para nosotros de la correlación comprensión-expresión de Duff) y amplía los conocimientos lingüísticos, además de desarrollar el conocimiento gramatical, léxico, pragmático y cultural, propiciar el manejo de diccionarios, y desarrollar la competencia en tipología textual y la capacidad contrastiva entre L1 (lengua materna) y L2 (lengua extranjera o adquirida).

Tras un análisis del elenco de argumentos a favor y en contra que recogía en su síntesis Lucía Pintado, estimamos que –si bien el debate puede seguir abierto en el caso de las lenguas modernas– en lo que respecta al latín casi todos los puntos obran a su favor, pues, aun aceptando aseveraciones como que la traducción pedagógica «no es un acto comunicativo» (en el sentido inmediato de la adquisición de lenguas modernas) o que «no es un método natural» o que «crea una falsa idea de equivalencia» o que «se fija solo en el proceso», ninguna de ellas obstaculiza la finalidad de aprender la lengua para analizar y comprender los textos latinos. La especificidad del estudio de las lenguas modernas, donde prima la comunicación presencial por encima de todo, está ausente de la finalidad del estudio de las lenguas clásicas, y ello invalida, a nuestro entender, la oposición de pros y contras.

Un aspecto que nos interesa especialmente a la hora de exponer nuestra propuesta es que la traducción pedagógica envuelve tanto el ámbito de la enseñanza como el del aprendizaje, esto es, atañe tanto a la labor del profesor como a la del alumno. Y ello lo tiene en cuenta Amparo Hurtado (1999: 155) al indicar los subtipos que ella encuentra en el trabajo de traducción en el aula:

- Traducción pedagógica en sí L2→L1 por parte del alumno.
- Traducción interiorizada L1→L2 por parte del alumno.
- Traducción explicativa, por parte del profesor (L2→L1 / L1→L2).
- Traducción inversa por parte del alumno.

Esta subdivisión encaja perfectamente como punto de partida de nuestra propuesta y hace que la traducción pedagógica, en su reformulación actual (Aguilar,



2015: 159 ss.), sea plenamente aplicable en el aula de Lengua Latina en la Universidad. De hecho, la aceptación de la «traducción interiorizada» recoge la inevitable confrontación con la lengua materna, que sabemos que los estrictos del método directo/natural rechazan pero que en la comprensión de textos culturales entendemos como una ventaja y una retroalimentación enriquecedora. Además, siguiendo igualmente a Hurtado (y a Duff), comprensión, expresión, vocabulario, gramática, uso del diccionario y aspectos culturales son términos clave y básicos en el trabajo con textos clásicos.

5. LA TRADUCCIÓN PEDAGÓGICA (Y LA LITERARIA) EN LAS CLASES UNIVERSITARIAS DE LENGUA Y LITERATURA LATINAS

En la clase de textos latinos –donde sea cual haya sido el método elegido previamente, los alumnos deben de tener ya un nivel medio-alto de competencia lingüística– tratamos, ante todo, de romper la inercia de lo que llamamos «la paradoja de la traducción», según la cual esta está permanentemente presente pero su uso es mecánico y está sometido todo el tiempo a un análisis que asegure que hemos aprendido bien la gramática y el vocabulario –lo que Vicente García de Diego llamó «traducción estricta» (1923, *passim*)–, que no es más que una traducción de apariencia “literal”, una manera de utilizar esta herramienta en la que el aspecto literario y la comprensión cabal del texto son descuidados (Aguilar, 2015: 152), o en palabras impercederas de Giovanni Pascoli sobre el menosprecio de los textos clásicos como literarios: «[...] si legge poco, e poco genialmente, soffocando la sentenza dello scrittore sotto la grammatica, la metrica, la linguistica. [...] la grammatica si stende come un'ombra sui fiori immortali del pensiero antico» (1946: 592-593). Algo parecido vino a denunciar Eduardo Valentí Fiol, quien, pese a mostrar su contrariedad por la insistencia en la gramática, afirma que «la enseñanza de las lenguas clásicas culmina en la traducción» (1950-52: 26).

Para salir de esa inercia improductiva recurrimos a combinar la traducción pedagógica en su formulación actual con la retórica y hermenéutica clásicas, y con la estilística y narratología actuales. No descuidamos, por supuesto, los aspectos lingüísticos, pero sí intentamos adjudicarles su valor y lugar apropiados (Rábade, 2011: *passim*).

El método de trabajo de las asignaturas de textos latinos se articula así en dos direcciones: el trabajo previo a la clase, llevado a cabo por los alumnos de forma individual o en grupo siguiendo las directrices previas del profesor, y el trabajo en el aula, de los alumnos junto con el profesor. El trabajo previo sigue estos pasos:

1. NIVEL DE ANÁLISIS (hacia la comprensión del texto).
 - a. Aislar y contextualizar el texto (equilibrio de fuerzas entre obra y autor).
 - b. Lectura en voz alta y subvocalizada: aislar los elementos comprendidos (sintaxis-vocabulario-estilística-narratología) y las palabras clave.
 - c. Análisis métrico (si se trata de poesía).
 - d. Análisis morfosintáctico. Orden de palabras.



- e. Vocabulario. Uso del diccionario. Palabras clave.
- f. Análisis retórico-estilístico.
- g. Análisis narratológico.
- h. Análisis pragmático-sociocultural (de lo específico a lo general): texto → obra → autor → género → época.

Del punto 1.c. al 1.f. se trata de segmentos superpuestos, cuyo análisis se solapa con frecuencia y casi necesariamente.

2. NIVEL DE TRADUCCIÓN (hacia la comunicación del texto comprendido).
 - a. Interiorizada (L2→L1 y L1→L2). Mental y subvocalizada. Empieza a aparecer desde los puntos 1.a. y 1.b. Se trata, como ya hemos indicado, de una referencia espontánea, necesaria e inevitable a la lengua materna.
 - b. 1ª versión. Pedagógica (la que Hurtado llama *per se*). Escrita. Prevalece la comunicación del contenido frente a la forma y el texto de la L2 en la medida que lo permitan formalmente las estructuras de la L1.
 - c. 2ª versión. Literaria. Escrita. Equilibrio entre contenido y forma. Prevalece la adaptación a la L1.

El trabajo en el aula se trata de una puesta en común del proceso de la comprensión y la expresión del texto hechas previamente por el alumno, y funciona como reválida o adquisición de conocimientos. Se trata asimismo de un trabajo grupal, idealmente como trabajo en mesa redonda, cuya direccionalidad comunicativa puede ser triple: profesor→alumno, alumno→profesor o alumno→alumno. Procede de la siguiente forma:

1. NIVEL DE ANÁLISIS (hacia la comunicación de lo comprendido y no comprendido en el texto).
 - a. Aislar y contextualizar el texto (equilibrio de fuerzas entre obra total y texto concreto).
 - b. Lectura en voz alta (con expresión de posibles dudas y correcciones).
 - c. Comunicación del contenido, ayudada circunstancialmente del análisis métrico, morfosintáctico, retórico-estilístico, narratológico y pragmático-cultural.
2. NIVEL DE TRADUCCIÓN (expresión de lo comprendido y no comprendido en el texto).
 - a. “A la vista”. Directa. Oral. Individual o grupal. Hecha por el alumno. Prevalece el contenido y el texto de la L2.
 - b. 1ª Versión I. Pedagógica *per se*. Directa. Leída sobre lo escrito. Individual o grupal. Hecha por el alumno. Coincide con el punto 2.b. del trabajo previo. Se plantean dudas y se realizan correcciones. Viene ayudada circunstancialmente del análisis métrico, morfosintáctico, retórico-estilístico, narratológico y pragmático-cultural (segmentos superpuestos como en el trabajo previo).
 - c. 1ª Versión II. Explicativa. Oral. Hecha por el profesor. Prevalece el contenido y el texto de la L2. Corrección e impartición de nuevos conocimientos. Recurre a los segmentos superpuestos y a la crítica textual. Retroalimenta el NIVEL DE ANÁLISIS.
 - d. 2ª versión. Literaria. Hecha por los alumnos más el profesor. Combina forma y contenido. Prevalece el texto de la L2 y sus exigencias estructurales. Retroalimenta en segundo grado el NIVEL DE ANÁLISIS y la comprensión del texto a todos los niveles.



Hay que aclarar que, en principio, solo se trabaja con traducción directa (L2→L1) mientras que la traducción inversa (L1→L2) solo se utilizaría en clases de refuerzo de gramática o sintaxis, o sea, durante el aprendizaje puramente lingüístico y no en las clases de textos, donde lo importante es la elucidación y hermenéutica de los textos literarios.

Para la versión literaria, sea en el trabajo previo o en el aula, el profesor habrá proporcionado algunos conceptos prácticos de traducción aplicada, como el conocimiento de nomenclaturas de traductología y de su aplicación, tales como los pares LO/LT (lengua original/lengua terminal) o TLO/TLT (texto de la lengua original/texto de la lengua terminal) (Hurtado, 2001: *passim*), y la distinción teórica entre ellos; la relación y tensión entre los conceptos autor/lector/traductor (Reiss-Vermeer, 1996: 120); contexto y registro (Duff, 1989: 20); la cuestión sobre el «sentido del texto» (Yebra, 1983: 106); el efecto equivalente o conceptos de equivalencia y adecuación (Nida-Taber, 1969: 12; Popovič *apud* Bassnett, 1980: 25; Seleskovitch-Lederer, 1984: 128-129); la técnica de la transposición y la modulación (Vinay-Darbelnet *apud* Torre, 1994: 123-128); la teoría del *skopos* (o escopo) que envuelve el propósito que persigue la traducción (Vermeer, 1978 *apud* Nord, 2009: 214 ss.); la discusión de términos como «versión definitiva» o «versión correcta», que son de uso frecuente en cualquier aula donde se trabaje la traducción; la resolución de los problemas que pueden ofrecer determinados métodos de traducción de la prosa o de la poesía (Bassnett, 1980: 81-82; Newmark, 1988: 228); los procedimientos de traducción de Eugene Nida (1964: 246-247); la crítica de traducciones –para apoyar la propia versión con un cotejo de traducciones anteriores– (Hurtado, 2001: 156 ss.); los conceptos de «traducción vertical» y textos autoritativos o de prestigio (Wilamowitz-Moellendorf *apud* Bassnett, 1980: 83; Cáceres, 1994: 210-212). Creemos que todos ellos deben conocerlos los estudiantes universitarios de la lengua y la literatura latinas, al menos en sus líneas generales, expuestos por el profesor o incluso leídos y estudiados por los propios alumnos y aplicados en los diversos ejercicios y en los momentos en que se estime conveniente recurrir a ellos para una mejor adquisición de la lengua y comprensión de los textos.

6. CONCLUSIÓN

La traducción, tanto la pedagógica como la literaria –y esta en su función de comprensión de textos, no en la de divulgación de los mismos mediante publicación– se nos muestra en nuestra práctica como una herramienta pedagógica indispensable para las clases universitarias de latín. Y ello si le concedemos el lugar que le corresponde junto a las diferentes disciplinas inherentes a la adquisición de la lengua latina, tanto las literarias como las lingüísticas, sin tratar a ninguna de ellas como un fin en sí mismo sino como elementos coadyuvantes para una cabal lectura, comprensión y, en su caso, transmisión de los textos. Si lo hacemos así, la traducción habrá cumplido su cometido encontrando su auténtico valor como instrumento dentro del aula, y ayudará a terminar con la disquisición entre métodos, pues será, según lo arriba expuesto, un elemento axial aplicable en cualquiera de los casos.

RECIBIDO: septiembre 2019; ACEPTADO: octubre 2019.



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGUILAR MIQUEL, Julia (2015): «La traducción pedagógica como herramienta didáctica: hacia una nueva propuesta de aplicación en el aula», *Thamyris* 6: 137-165.
- DE ARRIBA GARCÍA, Clara (1996): «Introducción a la traducción pedagógica», *Lenguaje y textos* 8: 269-283.
- BASSNETT, Susan (1980): *Translation Studies*, Routledge, London [2nd ed.].
- CÁCERES WÜRSIG, Ingrid (1994): «Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf: La teoría de la traducción vertical», en *I Jornadas Internacionales de Traducción e Interpretación de la Universidad de Cádiz*, pp. 205-214.
- CALVI, Maria Vittoria (2001): «La traduzione nell'insegnamento linguistico», en A. MELLONI, R. LOZANO & P. CAPANAGA (eds.), *Interpretar, traducir textos de las culturas hispánicas*, Clueb, Bologna, pp. 327-342.
- CONSEJO DE EUROPA (2001): *Marco Común Europeo de Referencia para las Lenguas: aprendizaje, enseñanza, evaluación*, Instituto Cervantes / Ministerio de Educación, Cultura y Deporte / Anaya, Madrid [trad. esp. 2002] [Disponible en <http://cvc.cervantes.es/obref/marco>].
- D'AMORE, Anna Maria & BOBADILLA, Noemí (2013): «La traducción pedagógica y la enseñanza de lenguas extranjeras (ELE) en el siglo XXI», *Revista Iberoamericana para la Investigación y el Desarrollo Educativo* 10 [en línea].
- DUFF, Alan (1989): *Translation*, Oxford University Press, Oxford.
- GARCÍA DE DIEGO, Vicente (1923): *Ejercicios y trozos latinos*, Montecarmelo, Burgos.
- GARCÍA-MEDALL, Joaquín (2001): «La traducción en la enseñanza de lenguas», *Hermeneus* 3: 113-140.
- GARCÍA YEBRA, Valentín (1983): *En torno a la traducción*, Gredos, Madrid.
- HURTADO ALBIR, Amparo (1999): *Enseñar a traducir*, Edelsa, Madrid.
- HURTADO ALBIR, Amparo (2001): *Traducción y traductología*, Cátedra, Madrid.
- LAVALT, Elisabeth (1985): *Fonctions de la traduction en didactique des langues*, Didier Érudition, Paris.
- LAVALT, Elisabeth (1991): «Traduire en classe. Pourquoi et pour qui?», en GOETHE INSTITUT / THE BRITISH COUNCIL / ENS-CREDIF, *The Role of Translation in Foreign language teaching*, Didier Érudition, Paris, pp. 49-57.
- LEONARDI, Vanessa (2011): «Pedagogical Translation as a Naturally-Occurring Cognitive and Linguistic Activity in Foreign Language Learning», *Annali Online di Lettere-Ferrara* 1-2 [en línea].
- LÓPEZ DE LERMA, Gala (2015): *Análisis comparativo de metodologías para la enseñanza y el aprendizaje de la lengua latina*, Universitat de Barcelona, Barcelona [Tesis Doctoral].
- MAESTRE MAESTRE, José M^a (2002): «Los humanistas como precursores de las actuales corrientes pedagógicas: en torno a Juan Lorenzo Palmireno», *Alazet* 14: 157-174.
- MARTÍN SÁNCHEZ, Miguel Á. (2009): «Historia de la metodología de enseñanza de lenguas extranjeras», *Téjuelo* 5: 54-70.
- NEWARK, Peter (1988): *A Textbook of Translation*, Prentice, New Jersey.
- NIDA, Eugene A. (1964): *Toward a Science of Translating*, Brill, Leiden.
- NIDA, Eugene A. & TABER, Charles R. (1969): *The Theory and Practice of Translation*, Brill, Leiden.
- NORD, Christiane (2009): «El funcionalismo en la enseñanza de la traducción», *Mutatis Mutandis* 2: 209-243.



- ODICINO, Raffaella (2015): «Traducción y creatividad en el proceso de enseñanza-aprendizaje de E/LE. La enseñanza de ELE centrada en el alumno», en *Actas del XXV Congreso Internacional ASELE*, pp. 703-713.
- ORTIZ PARADA, Manuel (2014): *Nuevas tendencias metodológicas en la enseñanza de lenguas extranjeras*, Universidad de Cádiz, Cádiz [TFG].
- PASCOLI, Giovanni (1946): «Relazioni sull'insegnamento del latino nella scuola media», en *Prose I*, Mondadori, Milano.
- PINTADO GUTIÉRREZ, Lucía (2012): «Fundamentos de la traducción pedagógica: traducción, pedagogía y comunicación», *Sendebarr* 23: 321-353.
- RÁBADE NAVARRO, Miguel Á. (2011): «Traducción y docencia de los textos latinos. A propósito de un texto de Ovidio», en F. HERNÁNDEZ, M. MARTÍNEZ & L.M. PINO (eds.), *Sodalium munera. Homenaje a Francisco González Luis*, Ed. Clásicas, Madrid, pp. 499-506.
- REISS, Katharina & VERMEER, Hans J. (1996): *Fundamentos para una teoría funcional de la traducción*, trad. Sandra GARCÍA & Celia MARTÍN, Akal, Madrid.
- RODRÍGUEZ ROCHETTE, Virginia (1992): «¿Traducción pedagógica o pedagogía de la traducción? Cuestión de escopo», en *Actas del Segundo Congreso Internacional de la S.E.D.L.L.*, pp. 393-401.
- SALGUEIRO CORRALES, Isabel (2013): «La traducción y otras actividades de mediación textual interlingüística en el aula de E/LE», Universidad de Alcalá de Henares, Alcalá de Henares [TFM].
- SÁNCHEZ SALOR, Eustaquio (2002): *De las «Elegancias» a las «Causas» de la Lengua. Retórica y gramática del humanismo*, CSIC, Madrid.
- SELESKOVITCH, Danica & LEDERER, Marianne (1984): *Interpréter pour traduire*, Didier Érudition, Paris.
- TORRE, Esteban (1994): *Teoría de la traducción literaria*, Síntesis, Madrid.
- VALENTÍ FIOL, Eduardo (1950-52): «La traducción en la metodología del latín», *Estudios Clásicos*: 26-35.



La Dirección de la revista agradece la inestimable colaboración de quienes desinteresadamente han accedido a participar en el sistema de evaluación ciega, realizando el trabajo de lectura y valoración anónima de los artículos que han llegado a esta redacción para optar a ser publicados en el presente número:

EVALUADORES

Silvia ACERBI (Universidad de Cantabria)
Maravillas AGUIAR AGUILAR (Universidad de La Laguna)
Julia AGUILAR MIQUEL (Universidad Complutense de Madrid)
Alfonso ALCALDE-DIOSDADO GÓMEZ (Universidad de Jaén)
Trinidad ARCOS PEREIRA (Universidad de Las Palmas de Gran Canaria)
Fernando BERMEJO RUBIO (Universidad Nacional de Educación a Distancia)
Ana María CABO GONZÁLEZ (Universidad de Sevilla)
Antonio DÁVILA PÉREZ (Universidad de Cádiz)
Rafael GALLÉ CEJUDO (Universidad de Cádiz)
Marta GONZÁLEZ GONZÁLEZ (Universidad de Málaga)
Thomas HUDGINS (Universität Konstanz)
Mercedes LÓPEZ SALVÁ (Universidad Complutense de Madrid)
Clelia MARTÍNEZ MAZA (Universidad de Málaga)
Marta MERINO HERNÁNDEZ (Universidad de Córdoba)
Agustín MORENO FERNÁNDEZ (Universidad de Granada)
Francisca MOYA DEL BAÑO (Universidad de Murcia)
Israel MUÑOZ GALLARTE (Universidad de Córdoba)
José María PÉREZ MARTEL (Universidad de La Laguna)
Inmaculada RODRÍGUEZ MORENO (Universidad de Cádiz)
Dámaris ROMERO GONZÁLEZ (Universidad de Córdoba)
Piotr ROSZAK (Universidad de Navarra)
Carmen YEBRA ROVIRA (Universidad Pontificia de Salamanca)

ARTÍCULOS

- «La visión limitada en el Nuevo Testamento. El lexema μονόφθαλμος»
María Maite García Díaz. Recibido: julio 2019; Aceptado: octubre 2019.
- «Utilidad de los textos del Nuevo Testamento para la enseñanza del Latín y el Griego»
Manuel García García - C. Rita Jorge Hernández. Recibido: agosto 2019; Aceptado: octubre 2019.
- «Mujeres bíblicas como modelos de conducta femenina a finales de la Edad Media»
Dulce M^a González Doreste. Recibido: julio 2019; Aceptado: septiembre 2019.
- «Precisiones sobre el valor semántico del verbo βαπτίζω en el Nuevo Testamento, a la luz de sus relaciones con sintagmas preposicionales»
C. Rita Jorge Hernández. Recibido: julio 2019; Aceptado: octubre 2019.
- «Las preposiciones ἐκ y πρὸς en el Nuevo Testamento. Dos casos especiales: Rom 1,4 y Mc 10,5»
Marta Merino Hernández. Recibido: octubre 2018; Aceptado: diciembre 2018.
- «Una ordalía atribuida al rey Salomón en un apócrifo árabe cristiano»
Juan Pedro Monferrer-Sala. Recibido: septiembre 2019; Aceptado: octubre 2019.
- «Los evangelistas en la obra de José Ortega y Gasset»
Luis Miguel Pino Campos. Recibido: agosto 2019; Aceptado: noviembre 2019.
- «De nuevo sobre la «Gran Iglesia» Petrina»
Antonio Piñero. Recibido: abril 2019; Aceptado: junio 2019.
- «La traducción pedagógica desde el humanismo latino renacentista a las aulas de *LE*: Una propuesta para la lectura de los textos latinos en el ámbito universitario»
Miguel Ángel Rábade Navarro. Recibido: septiembre 2019; Aceptado: octubre 2019.
- «Los valores del adverbio καί en el Nuevo Testamento. Clasificación semántica»
Alberto Romero Criado. Recibido: julio 2019; Aceptado: septiembre 2019.
- «Impresos en latín relacionados con la Biblia de El Museo Canario (siglos XVI-XVIII): estudio y catálogo»
Francisco Salas Salgado. Recibido: agosto 2019; Aceptado: octubre 2019.
- «Santo Tomás como exégeta bíblico en su *Comentario al Evangelio de san Juan*»
David Torrijos-Castrillejo. Recibido: agosto 2019; Aceptado: octubre 2019.

INFORME ANUAL DEL PROCESO EDITORIAL DE FORTVNATAE N^o 30, 2019

El promedio de tiempo de publicación desde la llegada de los artículos a la redacción de la revista hasta su impresión (pasando por el proceso de selección, lectura, evaluación, maquetación y corrección de pruebas) es de 5,13 meses. Cada artículo es estudiado por un revisor (o dos, si fuera el caso), miembro de esta Universidad, y mediante el sistema de evaluación ciega se asigna a dos evaluadores externos (o tres, si las características del artículo lo requirieran), generalmente de otras universidades nacionales. Alguno de ellos puede formar parte del Consejo Asesor de la revista. Los evaluadores pueden variar en cada número, según los temas presentados, atendiendo a criterios de especialidad.

Estadísticas:

- N.º de artículos recibidos para esta edición: 13
- N.º de artículos aceptados: 12
- N.º de artículos rechazados: 1
- Promedio de evaluadores por artículo: 1,69
- Promedio de tiempo entre llegada y aceptación de artículos: 2,13 meses
- Promedio de tiempo entre aceptación y publicación: 3,00 meses

El 92,31% de los materiales remitidos a FORTVNATAE ha sido aceptado para su publicación.



Servicio de Publicaciones
Universidad de La Laguna