

## INTRODUCCIÓN

### I.

#### CUESTIONES PRELIMINARES

*1. Escolástica, Humanismo y Biblia. 2. La crisis protestante y Trento: consecuencias para los estudios bíblicos. 3. El problema del texto bíblico y la exégesis: vulgatas y hebraístas. 4. Las traducciones de la Biblia a las lenguas vernáculas. 5. Los diversos sentidos de la Escritura. 6. La exégesis judía y la cábala. 7. Humanismo, Teología y Biblia en el siglo XVI español.*

#### 1. Escolástica, Humanismo y Biblia

Se entiende por Escolástica<sup>1</sup> el movimiento doctrinal o forma de especulación filosófico-teológica que se desarrolló, cronológicamente, entre el período carolingio y el Renacimiento en las escuelas medievales. En dichas escuelas, que luego darán lugar a las universidades, se enseñaban las *siete artes liberales* (el *Trivium*: gramática, retórica y dialéctica; y el *Quadrivium*: aritmética, geometría, astronomía y música), según dos procedimientos: la *Lectio*, consistente en la lectura de algún libro de sentencias de autores conocidos, que el maestro iba comentando; y la *Disputatio*, esto es, una suerte de diálogo entre maestro y discípulos. La Escolástica se basaba fundamentalmente en dos pilares: por una parte, en la autoridad de las Sagradas Escrituras, los Padres de la Iglesia, Aristóteles y, en definitiva, la *tradición*; y por la otra, en la *razón*, que, a través de análisis conceptuales, de una rigurosa exactitud lógica y la búsqueda de una estricta objetividad, trataba de desentrañar el sentido de las doctrinas recibidas y justificar racionalmente la fe y sus dogmas. La Escolástica, que poco a poco se había venido afirmando a lo largo del siglo XII, alcanzó su gran apogeo en el siglo XIII. Este incremento, íntimamente unido a la fundación de las universidades y a la intervención de los Mendicantes en el campo de los estudios, se vio favorecido particularmente por la introducción en Occidente de nuevas y valiosísimas aportaciones culturales. Los filósofos cristianos, en efecto, conocían hasta el momento sólo las obras que Aristóteles había dedicado a la lógica, especialmente mediante las traducciones y comentarios del romano Boecio. Pero, a partir de la segunda mitad del siglo XIII y por mediación de la España árabe, fueron llegando al conocimiento también de aquellos otros escritos que el genial estagirita consagró a la metafísica, a la psicología, a la ética y a la política. Los principales exponentes del progreso científico en el período áureo de la Escolástica pertenecen todos a las recientes órdenes mendicantes de franciscanos y dominicos. De los cuatro grandes doctores del apogeo de la Escolástica, dos son franciscanos (**Alejandro de Hales** y **San Buenaventura**), y dos son dominicos (**San Alberto Magno** y **Santo Tomás de Aquino**). En la transición del apogeo de la Escolástica a su época tardía destaca la figura colosal de **Juan Duns Scoto**, profesor en París, Oxford y Cambridge, maestro de muchos discípulos y fundador de la segunda o nueva escuela franciscana, escotista. El también franciscano **Guillermo de Ockam** es igualmente una figura destacada de este período de transición del Medievo al

---

<sup>1</sup>Cf. J. LORTZ, *Storia della Chiesa* (I), Edizioni Paoline, Alba <sup>2</sup>1969, págs. 543-549; K. BIHLMEYER-H. TUECHLE, *Storia della Chiesa. Vol. 2- Il Medioevo*, Morcelliana, <sup>5</sup>1973, págs. 359-372, con amplia bibliografía.

tiempo moderno. Es considerado como el renovador del nominalismo, al que dio una amplia difusión, hasta convertirlo en la doctrina preponderante de su época.

Pues bien, estos grandes escolásticos, por su triunfo clamoroso en la filosofía y teología del siglo XIII, condicionaron indiscutiblemente el pensamiento de quienes les sucedieron, que terminaron por convertirse en auténticos servidores intelectuales respecto de sus distinguidos predecesores<sup>2</sup>. Escasísimos ya de libertad de pensamiento, los últimos escolásticos se enzarzaron, al final, en estériles luchas entre sí, a las que nadie, por otra parte, hizo el menor caso. Los dominicos, como un solo hombre, seguían a Santo Tomás de Aquino. A los disidentes o críticos se les negaba la cátedra, quedando su trabajo prácticamente baldío. Por su parte, los franciscanos eran fieles a Scoto o a su discípulo Ockam. La universidad de Oxford estaba dividida entre Scoto y Ockam. Clemente VI convenció a París para que condenase a Ockam, y allí quemaron sus libros. En Alemania, por el contrario, Ockam ostentaba la supremacía. En 1425, el Elector quiso persuadir a Colonia para que estudiase menos a los anticuados Tomás y Alberto, y dirigiese sus estudios hacia Ockam. Esta clase de partidismo y sectarismo demostró ser desastrosa. Los hombres eran más fieles a sus maestros que a la verdad. Cuando se encontraban en algún aprieto intelectual, intentaban salir de él multiplicando sin fin, y casi sin ton ni son, los conceptos y distinciones verbales<sup>3</sup>. En el siglo XV, el escolasticismo se encontraba efectivamente en estado senil, pero sus inconscientes hijos y nietos, con sus sectarismos y banderías, lo empujaban a la tumba<sup>4</sup>. Los últimos escolásticos vivían en un retiro aislado, especulando sobre problemas abstractos y sin sentir la menor preocupación sobre si sus planteamientos, preguntas y respuestas interesaban mínimamente a la gente<sup>5</sup>. El escolasticismo se había convertido en una fuerza gastada, incapaz de responder a las exigencias del momento. El miedo a la herejía, la usurpación de los poderes civiles, el ahora lucrativo estudio de las leyes, la pobreza de los eruditos, todo contribuía a la decadencia del hacer teológico. Pero ningún factor fue tan decisivo como la teología irreal que construían y enseñaban. Los escolásticos eran absolutamente incapaces de satisfacer las exigencias intelectuales de su propio tiempo y generación. Las ciencias físicas empezaban a nacer y la metafísica a morir. Las viejas doctrinas van a ser despreciadas, ridiculizadas y desechadas por el humanismo naciente<sup>6</sup>. La edad de la lógica y de la especulación ya había pasado. La teología no podía seguir siendo un gran compendio de dogmas deducidos de datos elementales. ¿Qué significaba *datos elementales*? ¿Qué podía hacer con ellos un hombre razonable? ¿Eran ciertos? ¿Habían pasado la dura prueba de la experiencia? Éstas eran las preguntas que humanistas y reformadores hacían y contestaban en sus escritos y en sus púlpitos. Los teólogos escolásticos no eran ya contrincantes aptos para los hombres nuevos de los nuevos tiempos y no podían presentar batalla. Bajo

---

<sup>2</sup>Cf. K. BIHLMEYER-H. TUECHLE, *Storia della Chiesa. Vol. 3- L'Epoca delle Riforme*, Morcelliana, 1979, págs. 88-104; J. BELDA PLANS, *La Escuela de Salamanca*, BAC, Madrid 2000, págs. 6-22 (en adelante, *La Escuela...*).

<sup>3</sup>Sobre este modo vicioso de hacer teología, conocido por *verbosismo*, *sofistería* o *logomaquia*, véase M. ANDRÉS, *La teología española en el siglo XVI* (I), Ed. Cristiandad, Madrid 1976, págs. 297-302 (en adelante, *La teología...*).

<sup>4</sup>Así se lee, por ejemplo, en una de aquellas páginas mordacísimas de Erasmo de Rotterdam, puestas en boca de la Estulticia, contra los teólogos de su época: «Estas sutilezas sutilísimas se convierten en doblemente sutiles con tantos sistemas escolásticos, de suerte que es más fácil salir del Laberinto que de la confusión de realistas, nominalistas, tomistas, albertistas, occamistas, escotistas, y aún no he dicho sino unas cuantas sectas, sólo las principales. En todas ellas es tan profunda la doctrina y tanta la dificultad, que tengo para mí que los Apóstoles precisarían una nueva venida del Espíritu Santo, si tuvieran que habérselas con estos teólogos de hoy» (en *Elogio de la locura*, traducción, prólogo y notas de Pedro Voltes Bou, Austral, Madrid 1976, pág. 102).

<sup>5</sup>Sobre la crisis de la teología escolástica medieval, véase J. BELDA PLANS, *La Escuela...*, págs. 6-22.

<sup>6</sup>Pero no sólo por los humanistas, cuya imparcialidad es, en muchas ocasiones, puesta en duda, sino también por los mismos escolásticos serios. Véanse en J. BELDA PLANS, *La Escuela...*, págs. 7 ss., los testimonios al respecto de Domingo de Soto y Melchor Cano.

el ataque del humanista y del reformador aquel escolasticismo se derrumbó y murió<sup>7</sup>.

En efecto, ya a partir del siglo XIV, teniendo su cuna en Italia, se va afirmando vigorosamente en Occidente una corriente espiritual nueva que, por su orientación decidida hacia los valores de este mundo, se despega netamente del pensamiento y sentimiento medievales<sup>8</sup>. En el siglo XV, de manera gradual, había llegado a penetrar en la mayor parte de las clases cultas y dominantes de Europa, presentándose, al principio y generalmente, como un renacer de la Antigüedad clásica<sup>9</sup>.

La posición del humanismo respecto de la religión y la Iglesia, en general, no puede decirse que fuera unitaria, sino variable según las personas, los lugares y los tiempos. En cualquier caso y como veremos después, no pocos fueron los humanistas que, con su propio modo de comportarse y por sus mismos escritos, dieron pruebas fidedignas de que esta nueva corriente podía perfectamente adecuarse a la perseverancia y piedad en el seno de la Iglesia. Y es que no se puede definir el Renacimiento —como hacen algunos— como una cultura esencialmente arreligiosa y pagana; ni dividirlo tampoco —como hacen otros— en dos campos diametralmente opuestos: un humanismo pagano y un humanismo cristiano. Las corrientes humanísticas conservadora y radical (que sí las había) caminaron una junto a la otra y, con frecuencia, se mezclaron. Por ello, dentro del complejo fenómeno humanista convendría distinguir entre lo que se podría llamar un *humanismo cultural*, por un lado, y un *humanismo teológico*, por el otro<sup>10</sup>. Es decir, una cosa son los elementos culturales y científicos aportados por esta nueva corriente (amor por las *bellas letras*, por el mundo antiguo, por la dicción latina clásica, o los métodos gramaticales y críticos de estudio), y otra bien distinta las concepciones teológicas de ciertos sectores que cultivaron la teología, sobre todo, en cuanto a los métodos y a la reforma de esta ciencia. Sin duda ninguna, grandes fueron los méritos de los humanistas con respecto a la ciencia y la cultura: ensancharon de manera insospechada el horizonte espiritual de Occidente; frente a una Escolástica, por lo general, decadente y degenerada hicieron valer la importancia de la forma estilística y de la intuición viva; favorecieron un estudio de la naturaleza más libre y sin prevenciones; realzaron la importancia de la crítica filológica e histórica, durante tanto tiempo olvidada; despertaron de un largo sueño los estudios bíblicos; reavivaron el sentido del conocimiento histórico, del estudio de la Antigüedad, de la conciencia nacional; introdujeron nuevos y progresistas métodos en la educación y en la instrucción. Por otra parte, sin embargo, no se puede dejar de señalar también los grandes peligros que esta nueva corriente presentaba. El entusiasmo desmedido por la Antigüedad empujó, sobre todo en Italia, a algunos de aquellos nuevos poetas, eruditos y filósofos a buscar una solución de los problemas religiosos y morales en los autores clásicos no cristianos, arrinconando las fuentes de la revelación, y a sustituir total o parcialmente la concepción cristiana por la pagana, a rechazar cualquier acción directiva de la autoridad eclesiástica y a conculcar sin miramientos las normas de la moral cristiana. Naturalmente, esto tenía que conducir al enfrentamiento. Y tal enfrentamiento —entre escolásticos y humanistas— tuvo su escenario preferente en las universidades.

---

<sup>7</sup>Por desgracia, esta visión de la Escolástica encierra en sí suficiente verdad como para que se haya convertido en moneda corriente, hasta llegar incluso a la caricatura. Es muy frecuente hoy día encontrar en escuelas y autores, universidades y seminarios, juicios sobremanera severos —inmisericordes, muchos de ellos— sobre la Escuela. Sin embargo, la Escolástica medieval fue un intento, completamente digno de crédito, de entender el cristianismo e integrarlo en el pensamiento de la época. Era un método de especulación filosófica y teológica rigurosamente controlado por un agudo análisis lógico. El escolasticismo quiso penetrar en el significado de la verdad revelada cristiana por medio de la definición, la analogía, la lógica y la dialéctica, y, con estos instrumentos, sistematizar ese conocimiento.

<sup>8</sup>Cf. G. MARTINA, *La Iglesia de Lutero a nuestros días* (I). *La época de la Reforma*. Cristiandad, págs. 72-78; F. RAPP, *La Iglesia y la vida religiosa en Occidente a fines de la Edad Media*, Labor, S.A., págs. 74-79.

<sup>9</sup>No obstante, a decir verdad, los clásicos antiguos, especialmente los latinos, nunca habían caído en el olvido a lo largo del dilatado período medieval; antes al contrario, se habían estudiado con celo y gozaban de alta estima, sobre todo desde el punto de vista formal, como modelos de gramática, de estilo y de retórica.

<sup>10</sup>Cf. M. CANO, *De locis theologicis*, J. BELDA PLANS (ed.), BAC, Madrid 2006, pág. XCIV-CXII.

En la de París, concretamente, a principios del siglo XVI, el debate entre estas dos visiones de la filosofía, de la teología, de la moral, de la vida y del mundo, fue muy duro y persistente. Los escolásticos —como se ha dicho— representaban la tradición medieval, la filosofía aristotélica, las discusiones dialécticas, la forma literaria pesada y bárbara. Los humanistas, por el contrario, eran la novedad y la juventud, la gramática y los métodos filológicos, la sensibilidad estética en el hablar y escribir un latín refinado: frente a un Noel Beda, Juan Mair o Juan de Celaya, estaban Erasmo de Rotterdam, Jerónimo Aleandro o Guillermo Budeo, como representantes de un mundo bien distinto.

Pues bien, en este nuevo contexto social, cultural y religioso, el interés por la Biblia experimentó —como no podía ser de otra manera—, un impulso notabilísimo. En muchos países europeos, y en concreto en España, el estudio de las Sagradas Escrituras va a polarizar precisamente buena parte de la vida de las principales Universidades<sup>11</sup>. De ello hablaremos más adelante.

Por lo que a las Sagradas Escrituras se refiere, en tiempos anteriores, a lo largo del dilatado período del Medioevo occidental, el texto único para el estudio de la Biblia había sido siempre la *Vulgata* latina. Los grandes maestros medievales, como Santo Tomás de Aquino y San Buenaventura —por citar los más célebres, y lo mismo vale decir en los casos de San Anselmo, San Alberto Magno y San Antonio de Padua, distinguidos todos ellos con el prestigioso título de *Doctores de la Iglesia*— ignoraban tanto la lengua hebrea como la griega<sup>12</sup>. Pero, aún así, los santos Padres y los teólogos del Medioevo habían realizado bien su tarea, considerando evidente que toda teología tenía que ser teología de la Escritura. Podría hablarse, por ello, de una concepción patrística y medieval de la Escritura como principio de toda verdad, no idéntica, sin embargo, a la que, más tarde, va a ser la doctrina protestante de la *sola Scriptura*, pues los Padres y los teólogos de la Edad Media consideraban toda la Biblia dentro de la fe de la Iglesia y la interpretaban en el marco de la *analogia fidei*. Por consiguiente, la Escritura no se contraponía absoluta o antitéticamente a la Tradición de la Iglesia.

Dejando a un lado el largo período patrístico<sup>13</sup>, por no remontarnos tan atrás, la importancia fundamental del estudio de la Sagrada Escritura para la ciencia teológica y para la vida pastoral era bien conocida a lo largo de todo el Medioevo, que cultivó este estudio con un celo notable. Del trabajo

---

<sup>11</sup>Cf. N. FERNÁNDEZ MARCOS, «Filología bíblica y humanismo: las controversias del siglo XVI español en torno a la biblia», en *Cuadernos de Pensamiento 12. Especial dedicado a Benito Arias Montano*, Fundación Universitaria Española, Madrid 1998, pág. 93 (en adelante, «Filología bíblica...»).

<sup>12</sup>Por poner sólo un ejemplo, el llamado *doctor evangelicus*, San Antonio de Padua —que en asuntos de preparación doctrinal no andaba ni mucho menos ayuno, antes, al contrario, había recibido una sólida formación teológica con los agustinos, concretamente en el monasterio de Santa Cruz, de Coimbra—, cuando, en sus *Sermones*, se ocupa de cuestiones de etimologías, lo hace entregándose con toda fe a la obra de San Isidoro de Sevilla, como fuente principal. Pero bien sabemos que las *Etimologías* del gran obispo sevillano están bien lejos del rigor y severidad de que había dado pruebas, por citar sólo un caso, San Jerónimo, en la composición de su *Onomasticon*.

<sup>13</sup>Para una aproximación al estudio general de la exégesis patrística, nos permitimos remitir, por su brevedad y claridad, a G.I. GARGANO, «Sul metodo esegetico dei Padri», en *Introduzione alla metodologia esegetica*, PIB, Roma 1993, págs. 1-15; véase también G. BARDY, «Commentaires Patristiques de la Bible», *DBS* II, 73-103; *DBS* IV, 561-646.

sencillo de los *glosadores*, como **Valafrido Estrabón**<sup>14</sup> o **Anselmo de Laón**<sup>15</sup>, y de las *cadena bíblicas*<sup>16</sup> se fue pasando a *comentarios* verdaderos y propios, con la aplicación de la lógica sistemática de la Escolástica en la exposición de los pensamientos y en la disposición de la materia. En esta época los monasterios tendrán una importancia capital. Las letras, descuidadas durante algún tiempo después de la invasión de los bárbaros, recobraron nueva vida entre los muros conventuales. Desde finales del siglo VIII, los monasterios —que nunca habían llegado a desaparecer de Roma— adquirieron un nuevo impulso, convirtiéndose en verdaderos centros de estudio. Entre los exegetas predecesores de los grandes escolásticos, en los siglos IX al XIII, cabría citar a **Alcuino**, jefe de la escuela palatina fundada por Carlomagno, que reprodujo las interpretaciones de los Padres, procurando poner de relieve sobre todo el sentido místico; **Angelomo**, monje de Luxeuil, del siglo IX, autor de comentarios alegóricos de los libros de los Reyes; **Drutmaro**, también del siglo IX, monje de Corbie, que explicó los Evangelios; **San Bruno, obispo de Würzburg** (+ 1045), que escribió comentarios de los Salmos y cánticos del Antiguo y Nuevo Testamento; **Willeram** (+ 1085), monje de San Benito, autor de una *Paraphrasis gemina in Canticum Canticorum*; **San Bruno, fundador de la Orden de los Cartujos** (1040-1101), que explicó los Salmos y las cartas de San Pablo; **San Bruno de Asti**, monje de Monte Casino (+1125), que escribió sobre el Pentateuco y los Salmos; **Ruperto**, abad de Deustch (+1155), autor de varios comentarios bíblicos; **Hugo de San Víctor** (+1146), que escribió *De Scripturis et scriptoribus sacris praenotatiunculae* y *Annotationes elucidatoriae in Pentateuchum*; **Lanfranc** (+1089), arzobispo de Canterbury, maestro de San Anselmo y comentarista de San Pablo; **San Anselmo** (1033-1109), el hombre más notable de su siglo; **San Bernardo**, el último Padre de la Iglesia (1091-1153), cuyos escritos no son en realidad más que un tejido de pasajes de las Escrituras; **Gilberto Porretano** (1070-1154), que comentó el Apocalipsis y los Salmos; **Honorato de Autun**, escritor fecundo, entre los siglos XI y XII, que escribió una *Elucidatio Psalterii*; **Pedro de Blois** (1130-1200), autor de un *Compendium in Job*; **Pedro Lombardo**, el maestro de las famosas *Sententiae*, obispo de París (+1173), que explicó los Salmos, los Evangelios y las Cartas de Pablo; **Ricardo de San Víctor** (+1173), que comentó alegóricamente los Salmos y escribió una explicación del templo de Ezequiel; **Pedro Comestor** (+1178 o 1198), profesor de teología en Nuestra Señora de París, autor de una *Scholastica historia super Vetus et Novum Testamentum cum additionibus atque incidentibus*, obra que fue considerada, durante más de tres siglos, como la más perfecta en su género y que fue llamada *scholastica* a causa del uso que de ella se hacía en la Escuela.

Casi todos los *grandes escolásticos* escribieron también comentarios bíblicos de mayor o menor valía, de donde se desprende que la exégesis no estuvo tan descuidada y olvidada en la Edad Media como

---

<sup>14</sup>Muerto en el año 849, discípulo de Rabano Mauro, preceptor de Carlos el Calvo, célebre maestro y abad de Reichenau, conocido como poeta, hagiógrafo y liturgista. Como exegeta, se le atribuye —aunque muchos ponen en duda su autenticidad— la *Glossa Ordinaria*, el manual exegético más usado hasta el siglo XIV. Se compone de extractos de las obras de San Agustín, San Ambrosio, San Jerónimo, San Gregorio Magno, San Isidoro de Sevilla, Beda, Alcuino, Rabano Mauro, y de notas de Valafrido Estrabón. A comienzos del siglo XII, Anselmo de Laón intercaló nuevas notas entre las líneas del texto y, desde entonces, se comienza a distinguir entre la *Glossa interlinearis* y la *Glossa marginalis*. Más tarde incluyeron también en la *Glossa ordinaria* las notas de Nicolás de Lira.

<sup>15</sup>Llamado el Escolástico (Laón, circa 1050- 1117). Teólogo francés. Enseñó en París y dirigió la célebre escuela de Laon en la que estudiaron Abelardo y Guillermo de Champeaux. Dio una estructura sistemática a la enseñanza de la teología. Es autor de *Sententiae* teológicas, de una *Glossa interlinearis* y otros escritos.

<sup>16</sup>Las llamadas *catenae* son la colección de las explicaciones de los Padres, consideradas como las mejores. La mayor parte de las obras de esta índole fueron compiladas por griegos, cuyos autores nos son desconocidos. Poseemos una *cadena* sobre los Salmos, editada por Corderio; sobre Job, editada por Juncas; sobre Jeremías y Baruc, editada por Gislerio. Por lo que al Nuevo Testamento se refiere, conocemos dos *cadena*s sobre San Mateo, dos sobre San Marcos, una sobre San Lucas, una sobre Juan. Todas fueron publicadas por Gislerio. También los latinos cultivarán este género. La más célebre de todas las *cadena*s latinas es la que compuso Santo Tomás de Aquino sobre los cuatro evangelios.

tantas veces, y sin razón, se ha afirmado. Merecen especial mención: **San Alberto Magno**, obispo de Ratisbona (+1280), que comentó los profetas y los evangelistas; **Alejandro de Hales**, *doctor irrefragabilis*, (+ 1245), escribió postilas sobre toda la Biblia; **San Antonio de Padua** (1195-1231) que escribió una *Exposición moral de la Biblia y Cinco libros de Concordancias morales de la Biblia*; **San Buenaventura** (1221-1274), que explicó las Sagradas Escrituras con devoción y piedad; **Hugo de Saint-cher** (+1263), el primero en concebir la idea de las concordancias bíblicas, de tantos y valiosos servicios al estudio de los Libros Santos, que escribió *postillae* sobre toda la Biblia y ordenó al convento de Santiago de París la importante obra conocida con el nombre de *Correctorium Parisiense* o *Sacra Biblia recognita et emendata, id est, a scriptorum vitiis expurgata*; **Santo Tomás de Aquino** (1225-1274), príncipe de la Escolástica, que comentó de manera excelsa las cartas de San Pablo; **Gorrán** o Gorrano, (1230-1295), O.P., que comentó los cuatro evangelios y las siete epístolas canónicas; **Duns Scoto**, (+1308), que explicó el Génesis, los Evangelios y las Cartas; **Juan Ruysbrock** (1294-1381), que escribió *Commentaria in Tabernaculum Moysis*; **Nicolás de Lira** (c. 1270-1340), converso judío, llamado *doctor utilis*, quizá el comentarista más célebre de la Edad Media, que escribió las *Postillae perpetuae, sive praevia commentaria in universa Biblia*, completadas después con *Additiones*, obra de **Pablo de Burgos** (1350-1453), también judío converso; **Ludolfo de Sajonia** (+1370), que escribió una *Vita Christi e sacris Evangeliiis sanctorumque Patrum fontibus derivata*; **Estón** o Castón, benedictino inglés y cardenal (+1396), que, además de sus trabajos sobre la lengua hebrea, hizo una traducción del Antiguo Testamento del texto riginal; **Alfonso el Tostado**, obispo de Ávila, gran comentador de la Biblia; **Dionisio el Cartujo** (1412-1471), que escribió *Commetarii in universos Scripturae Sacrae Libros*; **Juan Gerson** (1363-1429), que escribió cierto número de comentarios sobre las Sagradas Escrituras y proporcionó a la exégesis de su tiempo algunos principios excelentes de hermenéutica en sus *Propositiones de sensu litterali Scripturae Sacrae*, donde considera las diversas clases del sentido de la Escritura, y expresa su preferencia para que el sentido literal sea determinado según la enseñanza de la tradición y de las declaraciones de la Iglesia.

Es verdad, sin embargo, que se trataba casi siempre de comentarios bíblicos no autónomos, en cuanto que la enseñanza de la exégesis en las escuelas estaba unida, generalmente, a la dogmática y a la moral. Y verdad es también que en este período habrá, a veces, que lamentarse de cierta preponderancia de la especulación en detrimento del estudio de la Sagrada Escritura. Pero baste esto para señalar que —como queda dicho— la Edad Media no perdió en absoluto el interés por el estudio de las Sagradas Escrituras.

De todos modos, nadie podrá negar que el Renacimiento y el descubrimiento de la imprenta comunicaron nueva vida a la exégesis bíblica. Entre los primeros grandes nombres de esta nueva etapa de la cultura europea hay necesariamente que citar a **Erasmus de Rotterdam** (1467-1536), **Tomás de Vío**, conocido con el nombre de *cardenal Cayetano* (1468-1534), **Santiago Lefèvre d'Étaples** (1455-1536) y **Juan Reuchlin** (1454-1522), todos ellos comentaristas y traductores de los libros sagrados. Este último, Reuchlin, hábil hebraísta, publicó *De arte cabalística*, obra que tendrá non poco influjo en la exégesis de autores posteriores, particularmente españoles<sup>17</sup>.

Entre los comentaristas católicos no españoles del siglo XVI citamos a los siguientes: **Santos Pagnino**, O.F.P. (+1541), autor de una *Catena argentea in Pentateuchum* (seis volúmenes), colección de comentarios hebreos, griegos y latinos; *Veteris et Novi Testamenti nova Translatio*, Lión 1528<sup>18</sup>; *Isagoge ad sacras Litteras*, Lión 1528; *Thesaurus linguae sanctae*, Lión 1529, etc.; **Agustín Giustiniani**,

<sup>17</sup>Sobre la *cábala* hablaremos un poco después.

<sup>18</sup>Obra reimpressa en la Biblia Políglota de Amberes y en numerosas ediciones de la biblia hebrea, con traducción interlineal de Arias Montano.

O.P. (1470-1536), a quien se debe el *Psalterium Hebraeum, Graecum, Arabicum, et Chaldaicum, cum tribus Latinis interpretationibus et glossis*; el Cardenal **Santiago Sadolet** (+1547), que escribió un *Commentarius in Epistulam ad Romanos* (Lión 1536); **Francisco Vatablo** (+1547), autor de las *Annotationes in Vetus Testamentum*<sup>19</sup>; **Adán Sasbout** (+1553), a quien se deben los *Commentarii in Isaiam*, Lovaina 1556, y *Commentarii in omnes Pauli Epistolas*, Lovaina 1557; **Agustín Steuchus** (1496-1549), autor de unas *Enarrationes in Psalmos*; **Juan Ferus** (1495-1554), que comentó de manera interesante y agradable, pero no sin errores, el Pentateuco, Josué, Jueces, Eclesiastés, Tobías, Ester, Mateo, Juan, Hechos y Romanos; **Andrés Masio** (+1573), que escribió *Josue imperatoris historia illustrata*, Amberes 1574, obra importante y sólida, y *De paradiso commentarius*, Amberes 1569; **Cornelio Jansen** o Jansenio, obispo de Gante (1585-1638), que escribió *Paraphrases et annotationes in Psalmos*, Lovaina 1549, libro muy útil; *Commentarium in suam concordiam, ac totam historiam Evangelicam*, Lovaina 1572, 1577, 1617; Lión 1597 y 1606; **Marco Antonio Flaminio** (+1590), que escribió *In librum Psalmorum brevis explicatio*, obra excelente, concisa, sólida, en buen latín y continuamente editada; **Manuel de Sa**, S.J. (+1593), que escribió unas buenas y breves *Notationes in totam sacram Scripturam*, Amberes 1598, reimpresas con frecuencia; **Gilberto Genebrard**, monje de Cluny (+1597), hábil hebraísta, que escribió un *Commentarius in Psalmos et Canticum Canticorum*, 1570; **Bras Viegas**, S.J., (+1599), autor de un *Commentarius in Apocalypsim*, Lión 1602; **Antonio Agelio** (+1608), muy versado en lenguas bíblicas, que escribió un excelente *Commentarius in Psalmos*, París 1611; *In Lamentationes, Proverbia, Habacuc*, etc.; **Nicolás Serario**, S.J. (+1609), autor de *Commentarius in Iosue*, Maguncia 1609; *Iudices et Rut*, Manguncia 1609; *In libros Regum et Paralipomenos*, Maguncia 1617; *In Tobias, Judith, Esther*, Maguncia 1600.

Entre los exegetas católicos españoles del siglo XVI citemos a: **Juan Maldonado**, S.J. (1534-1583), autor de *Commentarii in prophetas quatuor Ieremiam, Ezechielem, Baruch et Danielelem*, Lión 1608, París 1610, Tournon 1611; *Commentarii in quatuor evangelistas*, Pont-à-Mousson, 1596-97, obra ésta muy notable y recomendada en su época y continuamente reimpresa; **Alfonso Salmerón**, S.J. (1515-1585), teólogo de Trento, autor de un *Commentarius in Evangelios et Acta*, Madrid 1597-1602, varias veces reimpresos; **Jerónimo Prado**, S.J. (+1592), que publicó con **Juan Bautista Villalpando**, S.J. (+1608), *In Ezechielem explanationes et apparatus urbis ac templi Hierosolymitani*, Roma 1506-1604; el cardenal **Francisco de Toledo**, S.J. (1532-1596), uno de los comentaristas más exactos y profundos de su tiempo, que escribió *In sacrosanctum Joannis Evangelium commentarium*, Roma 1592; *In prima XII capita Sacrosancti Jesu Christi D. N. Evangelium secundum Lucam*, Roma 1600; *In epistulam B. Pauli Apostoli ad Romanos*, Roma 1602; **Francisco de Ribera**, S.J. (+1591), autor de varias obras de exégesis bíblica: *Commentarius in duodecim prophteas*, Roma 1590; *In Iohannem*, Lión 1592; *In Epistolam ad Hebraeos*, Colonia 1699; *In Apocalypsim*, Lión 1592; **Benito Arias Montano** (1527-1598), y otros muchos. La lista completa de sus nombres y de sus obras resultaría sobremanera pesada.

Del mismo modo, todas las principales figuras del protestantismo del siglo XVI comentaron alguna parte de las escrituras. **Lutero** comentó el Génesis, los Salmos y la carta a los Gálatas; **Melachton**, el Génesis, los Salmos, Proverbios, Daniel, Romanos y Colosenses; **Brentz**, **Ecolampadio** y **Zwinglio** pusieron notas a casi todos los libros del Antiguo y Nuevo Testamento; **Calvino** explicó el Pentateuco, los Salmos, los Profetas y todo el Nuevo testamento, excepto el Apocalipsis.

Citando a J. Belda Plans, en su monumental obra sobre la Escuela de Salamanca, ya mencionada, las insistentes manifestaciones críticas de los humanistas frente a la teología escolástica, en general, se

---

<sup>19</sup>La célebre Biblia de Vatablo. Esta Biblia, sobre todo en su edición de 1557, recibió un fuerte influjo calvinista por obra de Roberto Estienne. Posteriormente, en 1584, fue expurgada por doctores de la Universidad de Salamanca.

suelen sintetizarse como sigue: «Gracias, particularmente, a las ediciones de fuentes escriturísticas y patrísticas y al estudio filológico-crítico de las sagradas Escrituras, la crítica humanista contribuyó, evidentemente, de manera positiva al despertar del quehacer exegético-teológico, sobre todo en sus aspectos filológico e histórico-crítico. Frente al universo escolástico, en general, las aportaciones más significativas de los humanistas en el campo de la teología y de la exégesis suelen resumirse de la siguiente manera: a) en lugar del barbarismo medieval, la claridad y elegancia de los antiguos; b) en lugar de la utilización de la glosa, la investigación crítica de las fuentes; c) en lugar del predominio de la autoridad, el derecho a la opinión personal; d) en lugar del procedimiento dialéctico-lógico, el método histórico-filológico»<sup>20</sup>. Esto es cierto; sin embargo, el humanismo creó problemas serios a la teología de su tiempo. Pero debe quedar bien claro que el problema de fondo no radicaba, ni mucho menos, en los puntos a) y b), indicados renglones más arriba. En efecto, la necesidad de usar una forma lingüística latina más cuidada y pulida se venía ya sintiendo de tiempo atrás. Del mismo modo, el recurso crítico a las fuentes bíblicas y patrísticas fue cosa aceptada comúnmente, muy pronto y sin dificultad. El verdadero problema de fondo se refería a «algunos puntos esenciales del método teológico rechazado por los humanistas; a saber, la función de la razón discursiva en la tarea teológica y el lugar de la Iglesia [...] como depositaria y transmisora autorizada de la revelación [...]. Así, pues, el problema no era lo que aportaba positivamente el Humanismo, sino más bien lo que negaba»<sup>21</sup>. Pero sobre esto volveremos más tarde, cuando hablemos sobre la labor integradora llevada a cabo por la escuela de Salamanca.

## 2. La crisis protestante y sus consecuencias para los estudios bíblicos.

No podemos detenernos ahora en el estudio de los resultados de la Reforma protestante para la Iglesia en general, pues nos interesaremos, principalmente, por ver cuáles fueron sus consecuencias para los estudios bíblicos. No obstante, digamos algunas pocas cosas.

La Reforma protestante constituye, sin duda, la crisis más grande sufrida por la Iglesia a lo largo de toda su historia. Las consecuencias que trajo consigo superaron en gravedad incluso a las herejías de la edad antigua, a las sectas medievales e incluso al mismo cisma de Oriente del año 1054. La Reforma protestante puso fin a la unidad europea o, al menos, a la unidad religiosa basada en el catolicismo<sup>22</sup>, e introdujo una mentalidad nueva, opuesta en varios aspectos a la católica, influyendo inevitablemente en el pensamiento católico<sup>23</sup>. Hacia la mitad del siglo XVI habían pasado al protestantismo Inglaterra, Escandinavia, las naciones bálticas y muchos estados alemanes, y los Países Bajos estaban a punto de abrazar la nueva religión. Si en los siglos VII y VIII el Islam había señalado al catolicismo unas fronteras meridionales, arrebatando a la Iglesia toda el área sur del Mediterráneo, el protestantismo le imponía ahora nuevos límites geográficos septentrionales. Dentro de este marco, Suiza se había hecho también protestante, y en países católicos como Austria, Bohemia, Polonia y Hungría no dejaban de existir diversas islas de la Reforma con mayor o menor magnitud. También Francia osciló durante mucho

<sup>20</sup>Cf. J. BELDA PLANS, *La Escuela...*, págs. 75-77.

<sup>21</sup>Cf. J. BELDA PLANS, *La Escuela...*, págs. 79.

<sup>22</sup>Con esto no se pretende decir que en la Edad Moderna, con motivo de la Reforma protestante, decayera por completo el patrimonio común de los pueblos de Europa o que desapareciera el concepto de Europa como entidad común. Es más, la idea de Europa como identidad espiritual se desarrolla precisamente en los siglos XVI y XVII. Lo que se quiere decir es que ahora comienzan a existir diferencias fundamentales entre la concepción unitaria medieval y la moderna: la primera se fundaba en la unidad de la fe, en la dependencia de la misma orientación moral, en la Iglesia y en el Papado romano, y se expresaba con el término de «cristiandad» o *respublica christiana*; la segunda se limita a constatar un patrimonio cultural y político común y tiene un carácter acentuadamente laical. Cf. C. MORANDI, «L'idea dell'unità d'Europa nel XIX e XX sec.», en *Questioni di storia contemporanea*, Milano 1952, II, págs. 1875-1862, especialmente págs. 1883-1884; F. CHABOD, *Storia dell'idea di Europa*, Bari 1961; G. MARTINA, o.c., pág. 158.

<sup>23</sup>En muchos autores católicos —también en Arias Montano—, en un modo u otro, percibiremos este influjo.

tiempo entre catolicismo y protestantismo, y únicamente a finales del siglo XVI, con la conversión a la ortodoxia de Enrique IV, se reafirmó allí la fe católica, aun cuando el calvinismo siguió teniendo entre los franceses una importante difusión. Sólo España, Portugal e Italia permanecieron íntegramente fieles, y es lógico que fuesen estos países los que precisamente contribuyeran más a la renovación católica.

Pero si desde el punto de vista geográfico y demográfico<sup>24</sup> las pérdidas fueron grandes, mucho más profundas y duraderas fueron las consecuencias en el terreno religioso y espiritual, es decir, el nacimiento y desarrollo de un espíritu nuevo, con todas sus implicaciones en la vida política, social y cultural. Podría aceptarse la tesis, según la cual la tendencia a exaltar el sujeto sobre el objeto, que se evidencia en la concepción de la justicia imputada, extrínseca, y en la afirmación de la interpretación libre de la Escritura, constituiría el principio lógico, causa de todas las demás consecuencias. El concepto de justicia imputada, que no implica ninguna renovación interior real y según el cual Dios valora en el hombre no lo que existe, sino lo que aparece externamente, llevaba fácilmente a la depreciación del orden ontológico, objetivo, absoluto, y a la exaltación del orden relativo y subjetivo<sup>25</sup>. Al mismo resultado conducía la interpretación libre de la Escritura, ya que en definitiva se otorgaba a cada individuo el derecho de determinar la recta norma a seguir<sup>26</sup>, con todo lo que ello necesariamente implicaba. Pero dejemos ya estas cosas, pertenecientes más bien al campo de la teología dogmática y que nos llevarían demasiado lejos.

Por lo que se refiere a las Escrituras, la posición de los reformadores empujó a la Iglesia a una delimitación crítica, llegándose a una actitud defensiva e incluso a una desvalorización considerable de la importancia y significación de la Biblia. Desde M. Lutero, la Iglesia reformada defendió el principio de la *sola Scriptura*, es decir: la Escritura no sólo contiene materialmente la totalidad de la divina revelación, sino que no tiene necesidad de ser iluminada ni clarificada por la Tradición, o sea, que es suficiente por sí misma y por sí sola para garantizar a la Iglesia la certeza sobre las realidades reveladas<sup>27</sup>. Con palabras de Lutero:

«Dice Pablo: *Si alguien tiene algo mejor que anunciar..., el primero que hablaba que calle y le ceda el lugar* (1Cor 14,30). ¿Para qué serviría este mandato, si todos han de creer al que está hablando en alto? También Cristo dice que todos los cristianos han de ser adoctrinados por Dios; pero puede suceder que el Papa y los suyos, no habiendo sido adoctrinados por Dios, no tengan un recto entendimiento y ¿por qué, entonces, no fiarse de ese otro? ¿Quién podrá sacar del atolladero a la cristiandad cuando el Papa se equivoque, si no es lícito creer en otro que entienda la Escritura?»<sup>28</sup>.

<sup>24</sup>Puede calcularse que la Europa occidental de mediados del siglo XVI contaba con unos sesenta millones de habitantes, de los cuales alrededor de un tercio pasaron al protestantismo. Cf. G. MARTINA, *o.c.*, pág. 160.

<sup>25</sup>Según el pensamiento luterano, la justificación consiste en que Dios, en su misericordiosa benevolencia, en vez de imputar al hombre su pecado, le imputa la justicia de Cristo. Se trata, por tanto, de una declaración en virtud de la cual Dios tiene por justo al que era —y, en realidad, sigue siendo— un pecador: "...*simul iustus et peccator*"... ¿Qué parte corresponde al hombre en el proceso de su justificación? Intrínsecamente corrompido y sin capacidad para el bien, al hombre sólo le queda creer: *sola fides*.

<sup>26</sup>Consecuencia ésta prevista y rechazada, aunque en vano, por Lutero.

<sup>27</sup>Cf. M. LUTERO, «Alla nobiltà cristiana della nazione tedesca», *Scritti politici*, Torino 1949.

<sup>28</sup>WA, *Werke* 6, pág. 411. Véase para una exposición exhaustiva del pensamiento de los reformadores el artículo *Tradition*, redactado por varios autores en la Enciclopedia Protestante *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, VI, 1962, col. 966-984. Para el punto de vista católico, consúltense Y. CONGAR, *La Tradition et les traditions*, Paris 1960; J. DUPONT, *Écriture et Tradition*, en «Nouvelle Revue Théologique» 85 (1963) 337-356; 449-468; R. LATOURELLE, *Theologie de la Revelation*, Brujas-Paris <sup>3</sup>1969, págs. 364-366.

Quedan excluidas así la Tradición<sup>29</sup> y la intervención de la Iglesia por medio de su Magisterio, y se abren las puertas al libre examen, del que algo hemos dicho más arriba.

Por consiguiente, para combatir la herejía y salvaguardar la unidad de la fe, el concilio de Trento, en la sesión IV<sup>30</sup>, del 8 de Abril de 1546, había condenado el principio de la libre interpretación de la Escritura contra el sentido de la Iglesia, y exigido que se aceptaran todos los libros sagrados con todas sus partes tal y como los recibe la Iglesia, así como el sentir unánime de los Padres, declarando, además auténtica, la versión *Vulgata* de la Biblia y, por tanto, punto de referencia obligado. Tal es el conocido decreto *Insuper*:

«... el mismo sacrosanto Concilio, considerando que podía venir no poca utilidad a la Iglesia de Dios, si de todas las ediciones latinas que corren de los sagrados libros, diera cuál haya de ser tenida por auténtica; establece y declara que esta misma antigua y vulgata edición que está aprobada por el uso de tantos siglos en la Iglesia misma, **sea tenida por auténtica** en las públicas lecciones, diputaciones, predicaciones y exposiciones, y que nadie, por cualquier pretexto, sea osado o presuma rechazarla. Además, para reprimir los ingenios petulantes, decreta que nadie, apoyado en su prudencia, sea osado a interpretar la Escritura Sagrada, en materia de fe y costumbres, que pertenecen a la edificación de la doctrina cristiana, retorciendo la misma Sagrada Escritura conforme al propio sentir, contra aquel sentido que sostuvo y sostiene la Santa Madre Iglesia, a quien atañe juzgar del verdadero sentido e interpretación de las Escrituras Santas, o también contra el unánime sentir de los Padres, aun cuando tales interpretaciones no hubieren de salir a la luz en tiempo alguno. Los que contravinieren, sean declarados por medios de los ordinarios y castigados con las penas establecidas por el derecho... [*siguen preceptos sobre la impresión y aprobación de los libros, en que, entre otras cosas, se estatuye:*] que, en adelante, la Sagrada Escritura, y principalmente esta antigua y vulgata edición, se imprima de la manera más correcta y posible, y a nadie sea lícito imprimir o hacer imprimir cualesquiera libros sobre materias sagradas sin el nombre del autor, ni venderlos en lo futuro ni tampoco retenerlos consigo, si primero no hubieren sido examinados y aprobados por el ordinario»<sup>31</sup>.

<sup>29</sup>Entre los católicos, por desgracia, para refutar esta doctrina y dar el mayor sitio posible a la Tradición, se fue reduciendo cada vez más la importancia de los libros sagrados; se recalca que la Escritura sin la Tradición es algo muerto y oscuro, y, sobre todo, algo incompleto. Por tanto, había que darle vida, interpretarla y complementarla por medio de la Tradición. Cf. A.M. ARTOLA-J.M. SÁNCHEZ CARO, *Introducción al estudio de la Biblia. 2. Biblia y palabra de Dios*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1990, págs. 270-271.

<sup>30</sup>En el primer período (sesiones I-X, 13 Diciembre 1545 - 2 Junio 1545) de este extraordinario sínodo ecuménico, la tarea dogmática de los Padres conciliares consistió en la exposición y clarificación del dogma católico, frente a la negación de verdades fundamentales por parte de los protestantes, frente a su nuevo principio material y formal del cristianismo, frente a su concepto espiritualista de la Iglesia, frente a la negación de casi todos los sacramentos. Por ello, en la sesión IV, se reconoció, ante todo, el valor de la Tradición apostólica, par a la de la Sagrada Escritura, como fuente de fe; fue definido el canon de los libros inspirados; entre las traducciones de la Biblia fue declarada auténtica, para el uso teológico-eclesiástico, es decir, de valor oficial y probativo para la doctrina de la fe, la *Vulgata*; finalmente, fue proclamada como norma para la interpretación de la Sagrada Escritura la opinión común de los Santos Padres y el juicio de la Iglesia.

<sup>31</sup>*Insuper eadem sacrosancta Synodus considerans, non parum utilitatis accedere posse Ecclesiae Dei, si ex omnibus latinis editionibus, quae circumferuntur sacrorum librorum, quaedam pro authentica habenda sit, innotescat: statuit et declarat, ut haec ipsa vetus et vulgata editio, quae longo tot saeculorum usu in ipsa Ecclesia probata est, in publicis lectionibus, disputationibus et expositionibus pro authentica habeatur, et quod nemo illam reicere quovis praetextu audeat vel praesumat. Praeterea ad coercenda petulantia ingenia decernit, ut nemo, suae prudentiae innixus, in rebus fidei et morum, ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium, sacram Scripturam ad suos sensus contorquens, contra eum sensum, quem tenuit et tenet sancta Mater Ecclesia, cuius est iudicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum sanctorum, aut etiam contra unanimem consensum Patrum ipsam Scripturam sacram interpretari audeat, etiamsi huiusmodi interpretationes nullo umquam tempore in lucem edendae forent... statuit posthac sacra Scriptura, potissimum vero haec ipsa vetus et Vulgata editio quam emendatissime imprimatur, nullique liceat imprimere vel imprimi facere quosvis libros de rebus acris sine nomine auctoris, neque illos in futurum vender aut etiam retinere, nisi prius examinati probatique fuerint ab Ordinario...* (DS, 1506-1508).

No pretendió el Concilio de Trento declarar que la traducción de la *Vulgata* fuese absolutamente perfecta ni definir que en ella no se hallara falta alguna. El decreto nos asegura que la *Vulgata* no contiene error en lo que se refiere a la fe y a las costumbres, y que los fieles pueden servirse de ella sin exponerse a ningún peligro. Tampoco fue la intención de los padres conciliares poner a la *Vulgata* por encima de los textos originales de la Biblia (habla únicamente de las ediciones latinas) ni impedir que los autores recurrieran a dichos textos cuando lo creyeran oportuno<sup>32</sup>, antes, al contrario, el 17 de Junio de 1546, ordenó instituir cátedras de Sagrada Escritura en las facultades de teología<sup>33</sup>. A pesar de todo, los efectos de Trento no dejarán de producir consecuencias negativas, pues, aunque sus documentos oficiales<sup>34</sup> nunca llegaron a tanto, sin embargo, sí reflejaban con bastante más claridad la preocupación por distinguirse negativamente frente al principio protestante de la *sola Scriptura* que por poner de relieve la importancia y significación positiva de la misma. Al final, se llegaría tan lejos que ya sólo se verá la Escritura como una bonita añadidura de la Tradición, de la que la Iglesia propiamente no tenía necesidad. Las consecuencias de todo esto fueron, evidentemente, desastrosas para la Biblia, pues su tarea quedó poco menos que reducida al suministro de los llamados *dicta probantia*<sup>35</sup>.

Anotemos, sólo por el momento que, en el caso español y con motivo de las discusiones en torno a la edición de la Biblia Políglota de Amberes, adquirirá una importancia muy considerable la interpretación por parte de algunos de las palabras conciliares *vulgata editio [...] pro authentica habeatur*. ¿Qué había que entender exactamente por *auténtica*?. Sobre este asunto hablaremos un poco más adelante.

---

<sup>32</sup>Salmerón, que fue teólogo del Concilio, escribía lo siguiente: Nihil ibi de exemplaribus aut graecis aut hebraicis agebatur; tantum inter tot editiones *latinas* quot nostra saecula parturierant, quatenam ex illis praestaret sermo erat [...] Et reiectis reliquis *latinis*, unam hanc Vulgatam reliquis tamquam veriore, puriore, dilucidiore, ac suis fontibus unde est orta, magis consentientem pronuntiavit [...] Liberum autem reliquit omnibus qui Scripturas profundius meditantur, fontes graecos aut hebraeos quatenus opus sit consulere, etc. (A. SALMERÓN, *Commentarii in evangel. hist., Prolegomena*, III, Colonia, 16 12,t. 1, págs. 24-25).

<sup>33</sup>In gymnasiis etiam publicis ubi... hactenus instituta non fuerit... ad catholicae fidei defensionem et incrementum saneque doctrinae defensionem et propagationem instituantur. Et ubi instituta foret et negligetur, restituantur (S. EHSES, *Concilium Tridentinum*, ed. Goerresiana, V [pág. 242]). Ya el concilio de Viena, en 1312, por insistencia del religioso Raimundo Lullo había ordenado la erección de cátedras de lenguas orientales en las principales universidades. Ciertamente que el docto dominico, conocedor él mismo del árabe, no perseguía tanto la investigación académica de la Biblia cuanto el provecho pastoral, pero con ello comenzó a existir un valioso precedente que atañía a toda la Iglesia (Cf. K. BIHLMAYER-H. TUECHLE, *Storia della Chiesa* (II), Brescia 1973, pág. 318).

<sup>34</sup>Más tarde, también los del Vaticano I.

<sup>35</sup>G. Hasenhüttl, hace unos años, expresaba esto muy bien. Decía: «Toda ciencia está determinada por sus fundamentos, y su verdad se deriva de la garantía que ofrecen sus fuentes. Así la dogmática se basa en la exégesis, ya que a todas luces quiere edificar sobre ella..., sin embargo, la teología dogmática ha pretendido frecuentemente ser para la exégesis norma directiva, de modo que, en vez de dialogar con ella, ha exigido autoritariamente una exégesis determinada: lo creído *explícitamente* había de encontrarse de alguna manera *implícito* en la Escritura. Con ello cayeron la dogmática y la exégesis en una situación tan precaria que se vieron amenazadas de perder todo crédito. La dogmática se cortó a sí misma una de sus raíces vitales al intentar *administrar* la exégesis. Considerando al exegeta como proveedor de material, no tomó en serio sus propios presupuestos y minó sus fundamentos. Prejuzgando la Escritura y sin escuchar previamente al exegeta crítico y revisionista, la dogmática desvalorizó el texto y consiguientemente a sí misma. Esta pretensión injustificada acarrea la destrucción del texto al utilizarlo como *dictum probans*, como material probatorio... En esta autosuficiencia de la dogmática se le niega a la Escritura el carácter de fundamento, y de ahí proviene la indigencia de muchas afirmaciones dogmáticas» (G. HASENHÜTTL, «Diálogo entre el teólogo y el exegeta», en *Concilium* 70 (1971) 477-478).

### 3. El problema del texto bíblico y la exégesis: vulgatistas y hebraístas

Otro elemento a tener muy en cuenta era el problema del texto sobre el cual debía hacerse el estudio de la Biblia<sup>36</sup>. Como ya queda dicho, la traducción latina, llevada a cabo por San Jerónimo, a finales del siglo IV, a la que desde el siglo VI se comienza llamar *Vulgata*, era el único texto occidental<sup>37</sup> para la exégesis y toda la teología, así como para la filosofía y el derecho, y había llegado a ser la versión «divulgada» y oficial de la Iglesia latina<sup>38</sup>. A pesar de que, por un milenio de uso eclesiástico ininterrumpido, la *Vulgata* era considerada una versión poco menos que santa<sup>39</sup>, sin embargo, su texto quedó contaminado enseguida y siguió su proceso de contaminación a lo largo de los siglos, a través de un recorrido muy largo y complejo, cuyo lugar de estudio no es éste<sup>40</sup>.

Por esta razón, es verdad que, desde hacía ya tiempo, no pocos estudiosos sentían la necesidad de corregir el texto de la *Vulgata*. De hecho, algunos trabajos de corrección y purificación del texto se habían iniciado ya —como dijimos— en el siglo XIII, con la elaboración de los llamados *correctoria*,

---

<sup>36</sup>J. BELDA PLANS, *La escuela...*, págs. 178-179: «Una primera cuestión se refería a la autoridad de la versión *Vulgata* de la Biblia y las cuestiones de crítica textual con ella relacionada. Recordemos algunos datos históricos significativos: en torno a 1569, al querer imprimirse en Salamanca la Biblia de Vatablo se formarán dos grupos enfrentados e irreconciliables (dentro de la *Junta de Teólogos* reunida al efecto): los *vulgatistas* intransigentes, que se aferran al texto de la *Vulgata* aprobado en Trento; y los *hebraístas* que propugnan la traducción a partir de los textos originales hebreo y griego. Al primer grupo, encabezado por León de Castro, se unirán algunos dominicos de San Esteban, como Juan Gallo y Bartolomé de Medina; en el segundo estarán Gaspar Grajal, Luis de León, Martín Martínez Cantalapiedra y Arias Montano. Precisamente por el año 1572 concluía en Amberes el equipo de Arias Montano la *Biblia Poliglota Regia*, la cual sufrió un retraso en su publicación de varios años (hasta 1577) a causa de las dificultades y trabas que le opusieron los del partido opuesto. Asimismo, cuando fray Luis de León, prefiriendo el texto hebreo al de la *Vulgata*, realizó su traducción castellana del *Cantar de los Cantares*, fue denunciado como judaizante a la Inquisición por León de Castro y Bartolomé de Medina; procesos análogos tuvieron que sufrir Grajal y Cantalapiedra por causas parecidas derivadas del enfrentamiento de mentalidades y actitudes entre partidos católicos». Sobre Arias Montano, en concreto, y este asunto, véase P.J. CONDE, «Arias Montano y la cuestión bíblica de su tiempo», en *Revue Biblique* 1908, págs. 466-471, págs. 431 ss.; 465-497 (en adelante «La cuestión bíblica...»).

<sup>37</sup>La Iglesia ortodoxa oriental adoptará la Biblia griega de Alejandría o de los Setenta hasta nuestros días.

<sup>38</sup>En la obra de Jerónimo confluyen las tradiciones textuales exegéticas propias de las tres lenguas, el latín, el griego y el hebreo. En cada libro, incluso en secciones de un mismo libro, puede predominar un elemento de una lengua u otra. Los frecuentes septuagintismos y semitismos de la versión atestiguan que Jerónimo utilizó los mejores testigos griegos a su alcance, así como el texto hebreo contemporáneo. Aunque no fuera ésta la finalidad de Jerónimo, todo ello confiere a la *Vulgata* un inestimable valor crítico. Sobre la *Vulgata*, véanse J. GRIBOMONT, «Traducciones. Jerónimo y Rufino», en *Patrología* III., BAC, Madrid 1981, págs. 263-265; S. PISANO, *Introduzione alla critica testuale dell'Antico e del Nuovo Testamento*, PIB, Roma 1997, págs. 58-59; O. GARCÍA DE LA FUENTE, *Antología del latín bíblico y cristiano*, Ed. Edinford, S.A., Málaga 1990, págs. 45-50. Un estudio completo y muy informado sobre la *Vulgata* (ya antiguo, pero excelente) se encuentra en MM. BACUEZ-J. VIGOUROUX, *Manual Bíblico o Curso de Sagrada Escritura* (I), Imprenta de Manuel y Vicente Guijarro, Alicante 1891, págs. 171-196.

<sup>39</sup>Basten las dos siguientes citas: «Tenemos la dicha de poseer en la *Vulgata* una traducción de los libros sagrados que es un monumento de poesía, que no dudaría personalmente de considerar la obra maestra de la lengua latina. Si no es inspirada en su acepción teológica, ciertamente es *inspirada* en su acepción literaria» (P. CLAUDEL, *J'aime la Bible*, pág. 55, citado por J. STEINMANN, S, *Jérôme*, Paris 1959, pág. 212; «En su fraseología se fundamentaban la teología, la filosofía e incluso el derecho. Cualquier ataque a esta terminología heredada o cualquier intento de reemplazarla por otra se convertía automáticamente en un problema teológico y político, en una amenaza contra la sociedad misma» (N. FERNÁNDEZ MARCOS, «Filología bíblica...», pág. 95).

<sup>40</sup>Para todas estas cuestiones, véanse, por ejemplo, A. BACCARI, «Liber III. De textu», en *Institutiones Biblicae scholis accommodatae*, vol. I, PIB, Roma 1951, págs. 318-352; K. ALAND-B. ALAND, *Il testo del Nuovo Testamento*, Marietti, Genova 1987, págs. 211-414; J. TREBOLLE, «El texto de la Biblia», en *Introducción al estudio de la Biblia. 1. La Biblia y su entorno*, Estella (Navarra) 1990, págs. 538-567, con amplia bibliografía.

obra en la que se distinguió especialmente el dominico Hugo de San Caro<sup>41</sup> (+1264).

Sin embargo, una reacción seria contra la corrupción del texto de la *Vulgata* no se produjo hasta la época del Renacimiento, a partir de Lorenzo Valla<sup>42</sup> (1457). La reacción corría pareja con aquel movimiento de vuelta a los textos originales, a las fuentes primeras, una de las características propias —como se ha dicho— del Renacimiento humanista<sup>43</sup>.

Se ha dicho ya que, en efecto, con el florecer del Renacimiento y del Humanismo y todas las causas concretas que lo originaron —entre las cuales hay que tener muy en cuenta la caída de Constantinopla [1453] y la consiguiente emigración de gran número de hombres eruditos y la importación masiva de obras literarias de Oriente a Occidente— adquiere un vigor extraordinario el estudio de las lenguas griega y latina para el conocimiento de los autores clásicos grecorromanos. Pero, para el estudio de la Biblia, se hacía imperiosa la necesidad de conocer el hebreo de manera tal que, sobre la vieja y corrompida *Vulgata*, resplandeciera con toda su fuerza y su luz la *veritas hebraica*. A partir de este momento van a ir perfilándose dos líneas, hasta llegar a convertirse en dos facciones desgraciadamente irreconciliables, que pugnarán con encono entre sí: los *vulgatistas* y los *hebraístas*<sup>44</sup>. En la España del

---

<sup>41</sup>A él se debe la primera concordancia bíblica que conocemos. Sus comentarios a la escritura gozaron de mucho aprecio. Otros *correctoria* son obra de Guillermo Brito, Guillermo de Mara, Gerardo del Hoyo (cf. A. BACCARI, o.c., pág. 332, con bibliografía).

<sup>42</sup>Romano, «vero e proprio foriero della rivoluzione letteraria», corifeo de la ética epicúrea, ridiculizador de los votos monásticos, en él se personifica muy representativamente el criticismo humanista que defiende el derecho a la opinión personal contra el predominio de cualquier autoridad. Valla se rebeló, en efecto, tanto contra Aristóteles como contra Cicerón; contra San Agustín y santo Tomás; no se detiene ante la autoridad de la *Vulgata*, Dionisio Areopagita o las Decretales Pseudoisidorianas; rechaza no sólo la legitimidad de la *Donatio Constantini*, sino también del poder temporal de los papas como tal (cf. J. BELDA PLANS, *La Escuela...*, pág. 76).

<sup>43</sup>Resultará muy provechosa, para una información suficientemente amplia de este período, con relación particular a los hombres y cuestiones de España, la lectura de las páginas preciosas que M. ANDRÉS, *La teología...*(II), págs. 5-76, dedica al hombre y espíritu de la época del humanismo.

<sup>44</sup>Después de la Reforma protestante, durante los siglos XVII-XVIII, las discusiones continuarán, pero ahora especialmente en ambientes reformados y no partiendo de datos objetivos, como anteriormente era el estudio de una lengua o de un texto, sino a causa de preocupaciones doctrinales. Las discusiones tienen que ver más bien con el texto griego del Nuevo Testamento, pero reflejan de manera excelente la situación de fondo y no dejan de implicar la totalidad de las Escrituras. Al profundizar en el concepto de inspiración, los teólogos luteranos y calvinistas, con el fin de tutelar en grado sumo las Sagradas Escrituras, como fuente única de revelación, afirmaban que todo en la Biblia debía atribuirse a Dios: conceptos, palabras, formulación literaria, incluso las tildes. Se trata de la conocida inspiración verbal: todo es de Dios. El hombre, el autor humano, es un simple instrumento en las manos divinas. La inspiración se entiende como algo mecánico. De esto se sigue que tanto a la lengua hebrea del Antiguo Testamento, como a la lengua griega del Nuevo se les debe reconocer el *summum* de autoridad y de garantía. Pero cuando, en la discusión, se pasa de las afirmaciones abstractas a los datos concretos, es decir, cuando las partes se concentran en el estudio del texto, se produce una gran fractura entre los distintos autores, que dan en llamarse *puristas*, los unos, y *hebraístas*, los otros. Las disputas, como se ha dicho, se prologaron a lo largo de dos siglos. En el caso del Nuevo Testamento, lo llamados *puristas* defendieron a ultranza la absoluta pureza de la lengua griega usada por los hagiógrafos neotestamentarios (e incluso de los traductores de la versión griega de los Setenta). En el colmo de su convencimiento llegaron a afirmar la «elegancia ática» de los autores del Nuevo Testamento. Es natural que una conclusión semejante no podía ser consecuencia de un cuidadoso estudio comparativo con los autores clásicos profanos, sino consecuencia únicamente de preconceptos dogmáticos. Afirmando la inspiración total, verbal, mecánica, de las Escrituras Santas, era lógico para ellos concluir que el Espíritu Santo no podía inspirar más que obras perfectas, incluido el aspecto literario y gramatical. Reconocer la existencia de solecismos, barbarismos y errores gramaticales implicaría sencillamente atribuirselos al Espíritu Santo inspirador, cosa que sería blasfema. Una tesis semejante fue defendida con denuedo aún durante la primera mitad del siglo XVIII, hasta que la abrumadora evidencia de los argumentos contrarios comenzó a preservar de un modo distinto la inerrancia bíblica total, explicando las dificultades con el origen hebreo del Nuevo Testamento. Es la tesis de los *hebraístas*. Éstos, no cerrando los ojos ante la evidencia de los hechos, reconocían la existencia de formas, construcciones y palabras que poco tenían que ver con la lengua griega y que eran de perfecta factura semita o hebrea. Pero, para salvar el dogma de la inerrancia integral de las Escrituras, tal como ellos lo entendían, es decir,

siglo XVI este problema se vivirá con especial intensidad, como más adelante veremos.

En efecto, el fervor por el estudio del hebreo había llegado a tanto que no pocos humanistas emprendieron repetidamente la tarea de traducir la Biblia al latín<sup>45</sup>. Las traducciones, muchas de ellas de dudosa confianza y muy dispares entre sí, llegaron a multiplicarse de manera prodigiosa, con los consiguientes peligros: «...que los profesores de teología y los predicadores aceptaran la primera versión que les venía a mano, es decir, la interpretación arbitraria de los textos originales, producía gran confusión y se convertía en fuente de errores»<sup>46</sup>.

La Iglesia se vio obligada a asumir una posición severa. El Concilio, en efecto, atacó el mal en su raíz, prohibiendo el uso —como hemos dicho más arriba— de toda versión que no fuera la *Vulgata* en los púlpitos y Universidades<sup>47</sup>.

#### 4. Las traducciones de la Biblia a las lenguas vernáculas.

Hay otro problema adicional que no queremos dejar de mencionar, aunque sea sólo de pasada. Se trata de la cuestión de la difusión de la Biblia en lengua vulgar, que planteó un sinfín de controversias fluctuantes en sentidos opuestos y que provocó igualmente duros enfrentamientos entre teólogos

---

verbal, se vieron obligados a excogitar particulares cánones de belleza, afirmando que todo ello significaba no una carencia, sino un plus del griego de la Biblia. Tuvo así origen la expresión ambigua del *griego bíblico*. Los hebraísmos, solecismos, anacolutos fueron presentados como gemas auténticas, rarezas exquisitas, expresiones artística, una suerte de lenguaje técnico. Haciendo esto, los hebraístas creyeron salvar la ortodoxia, poniéndose al reparo de los ataques de los puristas, pero no pudieron evitar hacer el ridículo. En el campo católico la disputa no tuvo particular relevancia, sea porque les bastaba la *Vulgata* latina, declarada auténtica por Trento, sea porque no tenían ninguna tesis que defender al respecto. Más aún, formaba parte de una apologética bastante antigua reconocer que la difusión del Evangelio no había acontecido merced a los sabios y entendidos, sino sólo por obra de pobres iletrados, simples pescadores. La rusticidad y carencia de elegancia de sus escritos, ante los cuales no pocos rétores no habían disimulado su disgusto, constituía un argumento más para demostrar el valor intrínseco del Evangelio. Éste, en efecto, no tenía necesidad, para imponerse, de apoyarse en artificios literarios u oropeles artísticos. De todos modos, habrá que esperar a que, curiosamente en campo católico, comience a cultivarse la crítica literaria, por obra sobre todo de R. Simon (1712), que no vio dificultad alguna en reconocer que en la Biblia abundaban los barbarismos, las incorrecciones gramaticales, etc. Lástima que su obra, *Histoire critique du Vieux Testament*, Paris, 1680, tuviera la mala suerte de chocar con la intransigencia de G.B. Bossuet, que la hizo incluir en el Índice de los libros prohibidos. Pero el camino estaba ya abierto.

<sup>45</sup>La historia de la *Vulgata* está íntimamente vinculada a la invención la imprenta, no sólo porque la Biblia fue el primer libro impreso, sino porque, gracias a tan útil invento, conoció rápidamente numerosísimas ediciones. Antes de llegar al Concilio de Trento, los estudiosos suelen dividir la historia de las ediciones impresas de la *Vulgata* en tres períodos. En un primer momento, al comienzo de la invención de las artes tipográficas, las ediciones impresas proceden, por lo general, de códices recientes y de fácil consecución, sin apenas trabajo crítico. En un segundo momento se procede poco a poco a la anotación marginal de varias lecciones procedentes de diversas fuentes: ediciones, códices, *correctoria*, comentarios o citas de los Padres, *Vetus* latina... En un tercer momento se asiste al nacimiento de lo que se podrían llamar la primeras ediciones críticas, en cuanto que su elaboración está hecha a partir de los códices más antiguos. Pertenecen a esta categoría las ediciones *Complutensis*, *Hittorpiana* y *Stephaniana*. Pero ya en este tercer momento se comienza a actuar con hostilidad contra la *Vulgata*. En efecto, puesto que la restitución de la *Vulgata* a su primitiva pureza no parecía suficiente para la exacta inteligencia de la palabra de Dios, se comenzó primero a corregir y rehacer la *Vulgata* según los textos originales, y a rechazarla abiertamente después, para crear versiones latinas completamente nuevas (cf. A. BACCARI, o.c., págs. 335-337).

<sup>46</sup>MM. BACUEZ-J. VIGOUROUX, o.c., pág. 181.

<sup>47</sup>Todo este enrarecido ambiente dio pie al Concilio de Trento para la promulgación del famoso decreto, ya citado, *Insuper*, por el que se ordena, entre otras cosas, que la versión *Vulgata* se imprima de la manera más correcta posible (*quam emendatissime imprimatur*). Esperaban los Padres conciliares que dicha edición de la *Vulgata*, cuidadosamente impresa, pudiera llevarse a cabo lo antes posible, incluso durante la celebración del Concilio, de modo que pudiese ser aprobada por aquel mismo Sínodo ecuménico. Sin embargo, las cosas anduvieron con mucha más lentitud de la esperada, y sólo después de 46 años conocieron su fin, con la promulgación por el papa Clemente VIII de la llamada *Editio Clementina* (1592).

escolásticos y biblistas<sup>48</sup>.

En España, debido precisamente a la lucha particular que en su suelo se emprende contra la Reforma protestante, que se apoyaba sobre todo en la Biblia y afirmaba el principio de la *sola Scriptura*, la rica y muy antigua tradición de traducir la Biblia a las lenguas vulgares quedó brusca y dolorosamente truncada.

Desde hacía mucho tiempo, en efecto, se conocían en España versiones de la Biblia a las distintas lenguas peninsulares, tales como las biblias romanceadas medievales en castellano o las traducciones valencianas y catalanas de las sagradas escrituras. Paradójicamente, en un siglo que contempla admirado el renacimiento simpar de los estudios bíblicos y que da a luz dos de las más grandes biblias políglotas jamás publicadas, las biblias en lenguas romances son objeto del mayor de los rechazos. Y eran precisamente estas traducciones lo que realmente llegaba al pueblo, que ahora empezaba a leer de forma personal, gracias al maravilloso invento de la imprenta. La discusión acerca de si estaba permitido o no traducir la Biblia a las lenguas vernáculos llegará a convertirse a partir de estos momentos de nuestra historia en un asunto teológico, político, de orden público. Renombrados hombres de Iglesia tomarán partido, con mayor o menor moderación, en este asunto e incluso se alinearán en bandos opuestos: Luis Vives, Juan de Vergara, Martín Pérez de Ayala, Alejo Venegas, Bartolomé de Carranza, Domingo de Soto, Melchor Cano, Alfonso de Castro y otros muchos. Desgraciadamente, junto con tantísimas páginas luminosas escritas por los más universales sabios de nuestro Siglo de Oro, se escribieron otras muy tristes y desconsoladoras. Baste con recordar la serie de autores puestos en el *Índice* de libros prohibidos en la España de este siglo<sup>49</sup>. Ciertamente es que tales índices hay que entenderlos en el contexto de la época y del momento y que existieron también en otros países. Pero en España, sin embargo, como en tantas otras ocasiones, se sobrepasó todo límite; en España no sólo la Biblia, sino incluso los libros de piedad con citas bíblicas en lengua vulgar no son permitidos. El cerrojazo fue total<sup>50</sup>.

## 5. Los diversos sentidos de la Escritura.

Puesto que tendrá mucho que ver con el tratado de Arias Montano que luego presentaremos, nos conviene igualmente apuntar en estas notas preliminares la cuestión de la multiplicidad de sentidos de las Sagradas Escrituras. Asunto éste ciertamente muy antiguo. Repasémoslo brevemente.

De todos es sabido que el hecho de que la Sagrada Escritura, en cuanto Palabra de Dios, es como tal insondable, llevó a toda la tradición patristica y medieval a atribuir a la Biblia una pluralidad de

---

<sup>48</sup>Para esta cuestión y las anteriores, consúltese a M. AVILÉS FERNÁNDEZ, *La exégesis bíblica española (1546-1700)*, en M. ANDRÉS (dir.), *Historia de la Teología Española II*, FUE, Madrid 1987, págs. 75-160. Pero sobre el asunto de la traducción de la Biblia a lenguas vulgares no deje de verse la sabrosa introducción de F. SCIO DE SAN MIGUEL, «Disertación preliminar sobre la translación de los libros sagrados á la lengua castellana», *La Santa Biblia*, I, Librería religiosa. Imprenta de D. Pablo Riera, Barcelona 1852, págs. 15-43. Se encontrará en esta disertación cosas muy interesantes que deben también saberse. No deje de consultarse, sobre este punto, el recentísimo y excelente artículo de J.M. SÁNCHEZ CARO, «La intervención de la Iglesia en la labor traductora. El caso de la Biblia en España», en *Salmanticensis*, vol. XLIX, fasc. 3. Septiembre-Diciembre 2002, págs. 387-432; Cf. N. FERNÁNDEZ MARCOS, «La Biblia de Ferrara y sus efectos en las traducciones bíblicas al español», en *Cuadernos de Pensamiento 12. Especial dedicado a Benito Arias Montano*, Fundación Universitaria Española, Madrid 1998, págs. 239-257.

<sup>49</sup>Sobre el *Índice*, véase M. ANDRÉS, *La teología...* (II), págs. 612-629.

<sup>50</sup>Cf. J.M. SÁNCHEZ CARO, *art. cit.*, págs. 408-410.

sentidos<sup>51</sup>.

En efecto, ya Orígenes, en la primera mitad del siglo III, había escrito:

«Está, en fin, la doctrina según la cual las Escrituras fueron compuestas por el Espíritu Santo y tienen, además del *sentido que es obvio*, otro que está escondido para la mayoría. Lo que está escrito es, en efecto, la forma exterior de ciertos misterios y la imagen de las cosas divinas. Sobre este punto toda la Iglesia está de acuerdo: que toda ley es espiritual, pero que no todos alcanzan a entender el *sentido espiritual*, sino solamente aquellos a quienes ha sido concedida la gracia del Espíritu Santo en la palabra de sabiduría y de ciencia»<sup>52</sup>.

Y también:

«Así como el hombre consta de cuerpo, alma y espíritu, así también la Sagrada Escritura... Pero hay Escrituras que carecen del sentido corporal (τὸ σωματικὸν οὐδαμῶς ἔχουσαι)»<sup>53</sup>.

La cuestión está en determinar qué entiende Orígenes por sentido corporal. Y, por el contexto general, consta que llama así Orígenes al sentido obvio, propio, el que a primera vista aparece. Se entiende entonces bien por qué se añade que ciertas Escrituras carecen de sentido corporal, con referencia, por ejemplo, a las locuciones antropomórficas de Dios. También San Agustín<sup>54</sup> y San Jerónimo<sup>55</sup> tratan sobre este asunto.

Lo que el espíritu concibe puede manifestarse por las palabras (verba) o por los hechos (actus et facta). Pero es, en grado sumo, propio de Dios, Señor de todo lo que existe, ordenar las cosas y los acontecimientos para significar algo. Resultado de ello es que en las Sagradas Escrituras, cuyo autor principal es Dios, se distinguen dos categorías de sentidos: una primera, que se expresa inmediatamente por palabras o letras, y de aquí que se hable de sentido literal; y otra, que se manifiesta inmediatamente por las cosas (mediatamente por las palabras que significan las cosas), y de aquí que reciba el nombre de sentido real o típico. Por ejemplo: *De Egipto llámame a mi hijo* (Os 11,1; cf. Mt 2,15). En sentido literal se habla aquí del regreso de Israel de Egipto, pues esto es lo que inmediatamente expresan las palabras; pero, cuando este regreso pasa a significar el regreso de Jesús de Egipto, se trata entonces de un regreso en sentido típico.

El sentido literal es, pues, el que resulta del sentido natural de los términos, tomados en su acepción habitual; el sentido típico es el que resulta no de las palabras, sino de las ideas que dichas palabras expresan. Veamos a Santo Tomás:

«Illa prima significatio qua voces significant res... est sensus historicus vel litteralis. Illa vero significatio qua res significatae per voces, iterum res alias significant, dicitur sensus spiritualis, qui super litteralem fundatur et eum supponit»<sup>56</sup>.

<sup>51</sup>Desde el punto de vista católico, una clara exposición sobre los sentidos de la Sagrada Escritura puede encontrarse en H. HAAG, «La Palabra de Dios se hace libro en la Sagrada Escritura», en *Mysterium Salutis* (I/1), Madrid 1969, págs. 463-468.

<sup>52</sup>ORÍGENES, *De principiis*, praef. 8, citado por J. QUAESEN, *Patrología* (I), <sup>3</sup>1978, pág. 403.

<sup>53</sup>ORÍGENES, *De principiis*, IV,2.5 [PG II, 365].

<sup>54</sup>S. AGUSTÍN, *De doctrina christiana*, PL 34,15-122 (en los tres primeros libros, *De sensu inveniando*; en el cuarto, *de sensu proponendo*).

<sup>55</sup>S. JERÓNIMO, *passim*, pero sobre todo en su *Epistula ad Pammachium*, PL 22, 568-579.

<sup>56</sup>TOMAS DE AQUINO, *Summa. Theologiae*. I, q. 1, 10.

«Per voces significatur aliquid proprie, et aliquid figurative»<sup>57</sup>.

«Auctor rerum non solum potest verba accommodare ad aliquid significandum, sed etiam res potest disponere in figuram alterius, et secundum hoc in Sacra Scriptura manifestatur veritas dupliciter. Uno modo secundum quod res significantur per verba, et in hoc consistit sensus litteralis; alio modo secundum quod res sunt figurae aliarum rerum, et in hoc consistit sensus spiritualis. Et sic Sacrae Scripturae plures sensus competunt»<sup>58</sup>.

Sigamos con Santo Tomás. En Is 40,10 se lee: «el Señor se adelanta con poder, su brazo le procura la victoria». Y explica así el santo:

«Non enim, cum Scriptura nominat Dei brachium, est litteralis sensus, quod in Deo sit membrum huiusmodi corporale: sed, id quod per hoc membrum significatur, scilicet virtus eius operativa»<sup>59</sup>.

También Alfonso el Tostado, obispo de Ávila, en su comentario a Mateo, expone ampliamente los caracteres que distinguen el sentido literal del sentido típico<sup>60</sup>.

Ahora bien, tanto el sentido literal como el real o típico se dividen diversamente, según sea el aspecto o punto de vista bajo el cual se los considere<sup>61</sup>. Así, si se los considera según su **argumento**, se habla: a) de sentido *histórico*, cuando se refiere a hechos realmente acaecidos o a la historia; b) *tropológico*, si hace relación a las costumbres (τρόποι); c) *anagógico*, si se refiere a la vida futura o a los bienes supernos (ἀνάγω, *ir hacia arriba*); d) *alegórico*, si hace referencia al Mesías futuro o, en general, a las cosas que hay que creer<sup>62</sup>. De aquí aquel conocidísimo verso de Agustín de Dacia, O.P. (c. 1260):

Littera gesta docet; quid credas allegoria;  
moralis quid agas; quo tendas anagogia.

Pero, si la consideración es según **juicio o criterio**, se habla entonces de: a) sentido *gramatical* o *filológico*, si se recurre a la ayuda de las reglas gramaticales; b) *lógico*, cuando se desprende del contexto en que se halla. Si es en razón de **asentimiento**, el sentido puede ser *cierto, probable* o *dudoso*; pero si la razón es la **claridad**, *obvio* u *oscuro*; si la **verdad**, *verdadero* o *falso*. Pero si la consideración es según el **empleo de las palabras**, se dice que el sentido es *propio* o *translaticio*: *propio*, si las palabras se toman según la *propiedad de la locución* o según su genuina significación (por ejemplo, el *hombre ríe*); *translaticio* o también *impropio* o *metafórico*, si las palabras se toman por *similitud* o *significación figurada* (por ejemplo, el *prado ríe*).

Pero las anteriores denominaciones cambian, según los autores, y no siempre son las mismas. Así, al sentido **literal** suelen llamarlo algunos *gramatical, lógico, histórico*; otros dan al sentido **típico** el nombre de *real* (porque se halla inmediatamente en las cosas), *figurativo, espiritual, místico* (δεμύειν,

<sup>57</sup>TOMAS DE AQUINO, *Summa. Theologiae*. I, q. 1, a. 10 ad 3.

<sup>58</sup>TOMAS DE AQUINO, *Quod lib.*, b. a. 16.

<sup>59</sup>*Ibid.*

<sup>60</sup>TOSTADO, A., *Commentarius. in Matthaeum.*, XIII, Veneciae 1596, IV, 51. 1-3.

<sup>61</sup>No nos detendremos a considerar si un mismo pasaje puede tener a la vez varios sentidos literales. Algunos opinan que sí, pero parece más lógico no admitir más que uno. Ésta ha sido la opinión general de los autores. Sin embargo, san Agustín fue el único Padre que admitió varios sentidos literales (cf. *De Doctrina Christiana.*, III, 27; *Confessiones.*, XII, 18, 25, 31).

<sup>62</sup>Pero se habla también, en este primer apartado, de sentido *profético, teológico*, etc.

*ocultar*<sup>63</sup>), *alegórico*. Estas últimas denominaciones (espiritual, místico y alegórico) se dicen muchas veces también del sentido puramente acomodaticio. En los Padres, además, se pueden encontrar otras denominaciones.

De todos modos, podemos dejar fijado que propiamente sólo existen dos sentidos distintos entre sí: el sentido *literal* y el sentido *típico*. Todos los demás sentidos pueden reconducirse a éstos<sup>64</sup>.

## 6. La exégesis judía y la cábala

Escribe M. Andrés en su apreciadísima obra sobre la teología en el Siglo de Oro español: «No creo aceptables las posturas extremas de Cristóbal de Santotís, en el siglo XVI, sobre el origen judaico de los principales dogmas protestantes, ni la de Américo de Castro en nuestros días al supervalorar los elementos judíos de la cultura española. Pero no se puede estudiar de modo completo nuestra historia, humanismo, exégesis, espiritualidad, sin tenerlas en cuenta»<sup>65</sup>.

El peso e importancia de la exégesis judía es, pues, un nuevo elemento a tener muy en cuenta a la hora de considerar la progresiva intensificación de los estudios bíblicos, desde finales del siglo XV a comienzos del XVI, y lo es, de manera muy particular, por lo que a España se refiere<sup>66</sup>. Es notorio, en efecto, que, en la segunda mitad del siglo XV, la comunidad judía española se encontraba en trance de muy difícil convivencia religiosa, social y política con la comunidad cristiana, con quejas recíprocas numerosas e importantes. Tampoco puede decirse que la comunidad judía fuese homogénea. Estaban, efectivamente, aquellos judíos de auténtico sentido religioso, hondamente arraigados en su fe y costumbres; estaban también los conversos al cristianismo, sinceros muchos y falsamente convertidos otros; y estaban, por fin, los racionalistas, descreídos, tocados de averroísmo filosófico, inconciliables con la fe en la revelación veterotestamentaria<sup>67</sup>. Desde el punto de vista teológico, los judíos conocen la debilidad y decrepitud de la teología verbosista cristiana, y los cristianos, a su vez, denuncian las exageraciones cabalísticas judías. El encuentro, no sin pocos roces y agrias disputas, de ambas exégesis, la cristiana y la judía, reviste un especialísimo interés desde el punto de vista de los estudios bíblicos en la época a que nos estamos refiriendo. No podremos detenernos en todo esto; sin embargo, hay que subrayar que, merced a todos estos factores, se fue afianzado en España, hasta llegar a hacerse bastante consistente, una línea de pensamiento decididamente orientado hacia la exégesis literal, que, no sin

<sup>63</sup>Encontraremos muchas veces el término *mystice* en el tratado *De arcano sermone*.

<sup>64</sup>En las recientes discusiones católicas sobre hermenéutica bíblica se habla con frecuencia del *sensus plenior*, expresión utilizada por primera vez por A. FERNÁNDEZ, en 1925 (cf. *Institutiones Biblicae scholis accommodatae*, vol. I, PIB, Roma 1951, págs. 381-385). J. Coppens lo describe como sigue: «El sentido pleno es el sentido bíblico profundo pretendido por Dios mismo en la revelación e inspiración de una palabra divina, que rebasa generalmente la conciencia del hagiógrafo y que se considera como incluido en el sentido literal» (*Vom christlichen Verständnis des Alten Testaments*, Friburgo, 1952, pág. 21). Según A. Bea, «Dios, autor principal de la Escritura, atendiendo al desarrollo futuro de la revelación, puede guiar de tal modo al autor humano que éste exprese con sus palabras una verdad, cuyo sentido *pleno* no es alcanzado por él mismo, sino que sólo podrá llegar a ser totalmente entendido a la luz de posteriores textos inspirados o a la luz de su cumplimiento en el Nuevo Testamento, o mediante una posterior revelación expresa. En este caso, el autor humano es ciertamente un *instrumentum Dei*, pero *instrumentum deficiens* (S. Th., II-II, 9, 173, a. 4). A este texto así fijado se le llama hoy 'sentido pleno' [*sensus plenior*] de un texto» (*Biblische Hermeneutik*: LthK [1958], 437). ¿Tendrá esto algo con ver con el *magis arcanus* de Arias Montano?

<sup>65</sup>M. ANDRÉS, *La teología...* (I), BAC, Madrid 1976, págs. 315-316.

<sup>66</sup>Sobre la transmisión de la exégesis judía a las universidades españolas, véase M. ANDRÉS, *La teología...* (II), págs. 74-76.

<sup>67</sup>Cf. M. DE ANDRÉS, *La teología...* (I), pág. 314, que cita a I. BAER, *Historia de los judíos en la España cristiana II*, Tel-Aviv 5075, 1945.

choques y asperezas<sup>68</sup>, encontrará su triunfo definitivo en el siglo XVI<sup>69</sup>.

Los judíos tuvieron en la Edad Media algunos grandes maestros, autores de importantes comentarios de las Sagradas Escrituras, que los estudiosos católicos consultaron y citaron con frecuencia. Veamos los más célebres: **Raschi**, contracción del nombre completo Rabí Sehemolo ben Ischay (1040-1105), que comentó todo el Antiguo Testamento, pero lo hizo casi siempre en sentido talmúdico; Moisés **Maimónides**, cordobés (1135-1204), cuya obra principal es el *Morê Nebukim*, donde se esfuerza por conciliar la ley escrita con la ley oral, el Pentateuco con el Talmud; **Abrahán ben Meir**, más conocido con el nombre de **Aben Ezra** (1092-1167), judío toledano que conocía a la perfección las lenguas orientales, y que comentó con sencillez, claridad y según el sentido literal, casi todos los libros del Antiguo Testamento; David **Kimhi**<sup>70</sup> (1160-1235), célebre como gramático, lexicógrafo y comentarista, explicó casi todo el Antiguo Testamento, procurando poner de relieve el sentido literal; Moisés **Nachmanides** (1195-1270), natural de Gerona, médico, buen conocedor de las lenguas antiguas y modernas, que escribió gran número de comentarios en los que la *cábala* encuentra un amplísimo espacio.

Y es que también la exégesis judía distinguía cuatro sentidos en la Sagrada Escritura: *perat* o literal; *midrás* o alegórico, *sechel* o topológico y *cábala* o alegórico. Este último es el más sublime y divino, pues nos conduce de lo terreno a lo celeste, de lo sensible a lo inteligible, de lo temporal a lo eterno, de lo humano a lo divino<sup>71</sup>.

La *cabala*<sup>72</sup>, como tal, conoce un vigoroso desarrollo a partir del siglo XII, pero tiene antecedentes históricos que la explican. En líneas generales, la historia del misticismo judío puede dividirse en tres grandes períodos<sup>73</sup>. El primero, muy extenso, abarca casi diez siglos (siglos I-IX), es el

<sup>68</sup>M. ANDRÉS, *La teología...* (II), pág. 7, hablando de las riquezas y contradicciones de estos tiempos escribe unas líneas magistrales, que me resisto a no transcribir: «...un grupo numeroso y de índole diversa se abrazó, más o menos mesiánicamente, con instituciones, o personas, o movimientos contemporáneos: Cisneros, el emperador, Erasmo, el culto interior, el alumbradismo, de los cuales esperaban la solución de los problemas. Consideraron como superada la escolástica, el culto tradicional, la exégesis anterior, el mundo de los griegos y los romanos. Otros, como reacción, se abrazaron más reciamente con los caminos tradicionales, llanos y trillados en exégesis, espiritualidad y teología dogmática. Miran con recelo el trabajo de crítica textual de los complutenses, las nuevas vías de espiritualidad que exaltan la interioridad. No distinguen los valores de las desviaciones y todo lo creen cargado de peligros. Realmente no era fácil desenvolverse con soltura en medio de tantas novedades ideológicas y prácticas; ni lograr la colaboración armónica entre humanistas, hebraístas y teólogos; entre cristianos viejos y conversos e hijos de conversos».

<sup>69</sup>Para una más amplia visión de este asunto, cf. M. DE ANDRÉS, *La teología...* (I), págs. 313-15; (II), págs. 74-76.

<sup>70</sup>Junto con la Misná, muy citado por Arias Montano en el *Exemplar, sive de sacris fabricis*.

<sup>71</sup>Pedro García, o.c., determinati 11: *De magia et cabala*, citado por M. ANDRÉS, *La teología...* (I), pág. 313, en nota a pie de página 9. Esta concepción espiritualista de la *cábala* explica suficientemente la aceptación de que fue objeto por no pocos humanistas del Renacimiento.

<sup>72</sup>El término *cábala* tiene, por general, connotaciones negativas en nuestra cultura. Distintos avatares histórico-religiosos hicieron que su contenido se deformara tanto que, para una gran mayoría de nuestros contemporáneos, es equivalente a superstición, adivinaciones y nigromancias. Muy desvalorizada fue también en la época de la Ilustración, por considerarse un movimiento propio de círculos cerrados, esotéricos, y ajeno al imperio de la razón. Muy recientemente ha experimentado un notable impulso de revalorización, gracias fundamentalmente a los trabajos de G. Scholem y al nuevo interés por la definición de lo específicamente judío. En Jerusalén existe en nuestros días un prestigioso centro cabalístico (para todo esto, véanse; M. ANDRÉS, *La teología...* (I), págs. 338-342; A. RODRÍGUEZ CARMONA, *La Religión Judía. Historia y Teología*, BAC, Madrid 2001, págs. 246-255).

<sup>73</sup>Véase A. RODRÍGUEZ CARMONA, o.c., pág. 243, donde sigue a G. SCHOLEM, «Kabbalah», en *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalén 1971; págs. 4 ss.

de la formación y primeros libros esotéricos<sup>74</sup>. En sentido estricto, la *cábala* aparece y se desarrolla extraordinariamente, a partir del siglo XII, en Francia, España, Italia y Alemania; es el segundo período u occidental (siglos XII-XV)<sup>75</sup>. El tercer período (siglo XVI<sup>76</sup> hasta nuestros días) es el de la *cábala* moderna.

La palabra *qabbalah*, del verbo *qibbel*, recibir, no designa propiamente una tradición mística o esotérica. En la antigua literatura talmúdica, *qabbalah*<sup>77</sup> era el cuerpo total de la doctrina religiosa recibida, con excepción de la *Torah escrita*, esto es, el Pentateuco. Incluía, pues los profetas (*Nebi'im*) y los demás escritos (*Ketubim*), en cuanto que éstos eran considerados como un comentario de la *Torah*. En la literatura post-talmúdica designará también la *Torah oral* o recibida<sup>78</sup>. Ya en el siglo XIII, en algunos autores, *qabbalah* pasará a designar tradiciones esotéricas. Desde comienzos del siglo XIV, la palabra se generalizó para designar este movimiento místico, sus enseñanzas y sus seguidores.

Pero, ¿qué es la *cábala*? . La *cábala* es la doctrina, según la cual la *Torah* posee sentidos infinitos que se revelan diversamente a diferentes niveles y según la capacidad del que los contempla. En ella, además del sentido literal formado por las letras hebreas que se combinan para hacer las palabras, hay una lectura mística compuesta por los nombres divinos de Dios<sup>79</sup>.

---

<sup>74</sup>Entre los escritos esotéricos destacan el *Sefer Yerizah* o Libro de la creación y el *Hekalot* o Moradas del palacio celestial. *Sefer Yerizah* fue escrito entre los siglos II-VI y conoció a partir del siglo XVI distintas ediciones: la de Reuchlin, con traducción latina (1517), impreso en Basilea en 1587; en hebreo, en Mantua (1562); con traducción latina, en Amsterdam (1624), y traducido, anotado y explicado en Francfort (1849) por Goldschmidt; véase G. SCHOLEM, «Yerizah, Sefer», en *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalén 1971, págs. 782-788. Hay traducción española de J. Mateu, Barcelona 1983.

<sup>75</sup>La *cábala*, como tal, aparece en Provenza, en el siglo XII, con la actividad de Abraham ben Abraham, Abraham ben David, e Isaac el Ciego, hijo del anterior. Parece ser que a éste último se debe el uso, por primera vez, del nombre de *cábala* (en 1220). El primer libro cabalístico *Bahí*, Resplandor, apareció a finales del siglo XII en el sur de Francia. Pasó luego a España, sobre todo, a Gerona, donde el sistema cabalístico encontrará su configuración definitiva (para éstas y otras noticias véanse M. ANDRÉS, *La teología...*(I), págs. 339; A. RODRÍGUEZ CARMONA, o.c., págs. 249 ss.).

<sup>76</sup>El fruto más maduro de todo el universo cabalístico lo hallamos en la España del Siglo de Oro. Procedente de Francia, a través de judíos catalanes que habían estudiado en las escuelas talmúdicas, la *cábala* se establece y se desarrolla primero en Gerona, de donde se extiende a ciudades del interior de la península, entre las que destacan Ávila y Guadalajara. Con los españoles Yosef ben Abraham ibn Chiquitilla y Mosé ben Sem Tob de León, la cabalística española se convierte en el sistema clásico de la *cábala*. Entre la abundante producción literaria de la *cábala* de este siglo hay que destacar el *Zefer Zohar* o Libro del Esplendor (generalmente, atribuido a Rabbí Simón ben Yojai, en el siglo II, pero se admite fundamentalmente que fue escrito en España; piensan algunos que fue Schem Tob, de León, quien lo escribió, allá por el año 1300 o, por lo menos, quien lo conoció primero). El *Zohar* es la Biblia de los cabalistas. Se trata de un comentario cabalístico del Pentateuco, escrito en arameo, o, mejor, una vasta recopilación en la que, al lado de la doctrina del redactor o redactores, entró un buen número de obras. De él se hizo la primera edición en Mantua (1558-1560); luego en Cremona (1560), Dublín (1623), Amsterdam (1670), Sulzbach y Francfort (1677-1684); de nuevo en Amsterdam (1714, 1728, 1772 y 1805); finalmente, en Krotoschin (1844-1858). Todas estas ediciones son buena prueba de la fama de este libro. Existe edición española, aunque sólo parcial, que citamos más adelante.

<sup>77</sup>Como sustantivo no aparece en la Biblia hebrea.

<sup>78</sup>Para un estudio de todos estos conceptos, con las necesarias precisiones terminológicas y encuadres históricos, véase R. TREVIJANO ETCHEVERRÍA, *Orígenes del cristianismo. El trasfondo judío del cristianismo primitivo*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1995, págs. 34-35; 153-180; véase también G. STEMBERGER, *Introduzione al Talmud e al Midrash*, Città Nuova Editrice, Roma 1995, sobre todo págs. 51-83.

<sup>79</sup>Una primera y útil visión de conjunto sobre la *cábala* se puede encontrar en la *Enciclopedia Universal Ilustrada* (X), Espasa Calpe, Madrid 1989, págs. 14-17; una buena introducción al estudio de la *cábala* se encuentra en *El Zohar. Traducido, explicado y comentado*, Ediciones Obelisco, Barcelona 2006, págs. 13-83; consúltese después A. RODRÍGUEZ CARMONA, *La Religión Judía. Historia y Teología*, BAC, Madrid 2001, págs. 242-257; G. SCHOLEM, «Kabbalah», en *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalén 1971; G. SCHOLEM, *Kabbalah*, New American Library, New York 1978; G. SCHOLEM, *La Cábala y su simbolismo*, Siglo XXI Editores, Madrid 1985; F. SECRET,

Por lo general, suele distinguirse entre *cábala* especulativa y práctica<sup>80</sup>. La especulativa se divide, a su vez, en artificial o simbólica y real o dogmática. Ésta segunda no tiene interés para nosotros. En efecto, por ella se pretende obrar milagros en la curación de un enfermo, la expulsión de demonios, amuletos, fórmulas místicas, etc. Será de nuestro interés sólo la primera y, dentro de ella, únicamente algunos aspectos de la que se llama *especulativa*.

Con mayor brevedad de la que sería menester, diremos algo sobre la *cábala simbólica*. Para descifrar los altísimos sentidos de la Biblia, se prescriben determinadas reglas hermenéuticas. Así, las palabras de diferentes versículos de la Escritura en los que se considera la presencia de un sentido oculto se colocan verticalmente, unas encima de otras, resultando palabras nuevas de las letras en lectura vertical. Las palabras se disponen en forma de cuadro para poder ser leídas verticalmente o en bustrófedon<sup>81</sup>. Las palabras se juntan totalmente y luego se las separa de nuevo, etc.

A reglas de este orden responden las tres variedades de la *cábala simbólica*: la gematría, el notaricon y la temurah.

La *gematría* considera el valor numérico de la palabra o palabras del texto, cuyo sentido se indaga, el cual será el de otra palabra extraña, cuyas letras sumen el mismo valor numérico que aquella o aquellas<sup>82</sup>.

Por el *notaricon* se juntan, a modo de acróstico, las letras iniciales o finales de una frase, cuyo sentido quiere interpretarse para descubrirlo con la palabra resultante<sup>83</sup>.

En la *temurah*, el nuevo sentido sacado de una palabra se obtiene transponiendo las letras de que se compone o separándolas de manera que formen diferentes palabras, o sea, un procedimiento anagramático<sup>84</sup>.

*Le Kabbalistes Chrétiens de la Renaissance*, Arma Artis, Neully/Seine 1985; F. SECRET, *Le Zôhar chez les kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, Mouto, & Co, Paris/La Haye 1964; A. HABIB ARKIN, *La influencia de la exégesis hebrea en los comentarios bíblicos de Fray Luis de León*, CSIC, Instituto «Benito Arias Montano», Madrid 1966; J. LEON BLAU, *The Christian Interpretation of the Cabala in the Renaissance*, Kennikat Press, Inc./Port Washington, N.Y., Columbia University Press 1965; C. SWIETLICKI, *Spanish Christian Cabala*, University of Missouri Press, Columbia 1986.

<sup>80</sup>Pico de la Mirándola (1463-1494) divide la *cábala* en tres especies: a) *cábala* en *sentido estricto* o ciencia de interpretar anagómicamente el Antiguo Testamento, especialmente la Torâh; b) *cábala alfabética*, o arte de asociar, combinar y permutar de diversos modos las letras de una misma palabra hebrea concreta, para deducir varios e inauditos sentidos literales de la Biblia; c) *cábala mágica*, que estudia el poder de los cuerpos celestes que están sobre la luna y sus posibilidades de acción sobre los inferiores. A esta diversidad conceptual y de contenido corresponde el juicio moral que se hace sobre la *cábala*, de la que, a decir de Pedro García, existe una *cábala* revelada y lícita, y otra prohibida (cf. M. ANDRÉS, *La teología... [I]*, págs. 340).

<sup>81</sup>Manera de escribir que consiste en trazar un renglón de izquierda a derecha y el siguiente de derecha a izquierda.

<sup>82</sup>Así, en Gén 49,10, se lee: «el cetro no se apartará de Judá, ni la vara del gobernante de entre sus pies, hasta que venga *Shiloh*». ¿Quién es *Shiloh*? Para saberlo, los cabalistas suman los valores de las letras hebreas hasta que venga *Shiloh* (יבא שילה), de donde resulta: י = 10; ב = 2; א = 1; ש = 300; י = 10; ל = 30; ה = 5. Total 358. Y comoquiera que este número es el mismo que la suma de los valores numéricos que se encuentran en la palabra (משילה), viene a resultar que *Shiloh* será el Mesías.

<sup>83</sup>Así, las palabras hebreas que corresponden a las tres primeras de las que dijo Abrahán a Isaac, cuando subían al monte del sacrificio (Gén 22,8: אֱלֹהִים יִרְאֶה לְךָ, *Deus providebit sibi*), son alef (א), yod (י) y lamed (ל), que, unidas, forman el término איל, es decir, carnero, que efectivamente se nombra en el versículo 13.

<sup>84</sup>Un ejemplo de *temurah*, aunque un poco forzado, parece encontrarse en *De Arcano Sermone*, pág. 59. Dice N. FERNÁNDEZ MARCOS, en su artículo titulado «Los nombres de Cristo de Luis de León y de Arcano sermone de Arias Montano» en *Biblia y Humanismo*, FUE, Madrid 1997, pág. 142 (en adelante «De los Nombres de Cristo...»): «En él observa Montano cómo la palabra *tierra* en latín consta de las mismas letras que en hebreo

La *cábala* dogmática explica los sentidos ocultos de ciertas palabras de la Biblia con aplicación a los fenómenos de la historia de la creación. Es de dos especies: la ciencia de la *merkabah*, que trata del mundo supralunar, es decir, de la teología; y la ciencia de *bereshit*, que se ocupa del mundo sublunar, es decir, de los fenómenos. Pero todo esto, siendo interesante, no tiene en este trabajo ni espacio ni lugar. Para lo que se pretende, baste con lo ya dicho acerca de la *cábala* simbólica.

Esta ciencia cabalística no dejó indiferentes a los sabios humanistas del Renacimiento europeo, antes bien no pocos teólogos y biblistas la estudiaron y usaron, en mayor o menor medida, en sus escritos, ya para aceptarla, ya para refutarla<sup>85</sup>. Veremos más adelante qué hay de esta *cábala* en algunos estudiosos españoles del Siglo de Oro, sobre todo en Fray Luis de León y Arias Montano. Adelantemos, sin embargo, que nuestros teólogos y exegetas humanistas nunca llegaron a aceptar la *cábala* como método científico teológico.

### 7. Humanismo, Teología y Biblia en el siglo XVI español.

Ya hemos tenido ocasión de citar más arriba a algunos de los exegetas católicos españoles más sobresalientes de nuestro Siglo de Oro. Digamos ahora sólo unas pocas cosas sobre la problemática bíblica de la España de ese período.

Era éste —España— un país que salía de siglos de guerras y que emprendía ahora una gigantesca aventura descubridora<sup>86</sup>. Estas circunstancias habían dado lugar a que la tradición universitaria española —por lo menos hasta el siglo XV— fuera menos floreciente que la de otros países vecinos, como Italia y Francia. En España, en efecto, el ambiente cultural humanista fue imponiéndose poco a poco, por obra particularmente de la influencia italiana importada por los españoles que fueron a estudiar a Bolonia. De todos modos, helenistas, hebraístas, poetas y gramáticos —compatriotas nuestros— de muy alto nivel hicieron bien pronto su aparición.

Excelentes introducciones y estudios sobre el biblismo español del Siglo de Oro podemos encontrarlos fácilmente. Las obras de los padres Melquiades Andrés y Juan Belda Plans, ya citadas varias veces en estas páginas, pueden contarse entre las más notables y documentadas. Pero, para hacernos una idea rápida del estado de la cuestión y de la tarea inmensa que aún queda por delante, nos parece oportuno transcribir aquí el siguiente texto: «En cuanto al biblismo español [del siglo XVI], contamos con algún estudio e información sobre hebraístas y helenistas que participaron en las dos políglotas y alguna monografía y artículos sobre los hebraístas de Salamanca. Pero sabemos bastante poco de de la

---

(arez), aunque en orden inverso: *idem enim est ARETZ expuncto z ex duplici litera ꝛ quod TERA inverso modo pronunciatum*». Asimismo al padre se le designa con el nombre de piedra porque de él salen *coeteri domus lapides, hoc est, filii et posteritas*. Y la base de esta interpretación radica en la exégesis asociativa apoyada en la permutación de las letras hebreas: *filiis vero BANIM dicuntur quasi Abnim lapides*». Sigue cita en nota 47: «el motivo del nombre de la piedra (*'eben* en hebreo) -analizado artificioosamente como palabra compuesta de *'ab = padre* y *ben = hijo-*, se encuentra en la exégesis de los cabalistas cristianos (cf. M. Brod, *Johannes Reuchlin*, pág. 114), a propósito del Salmo 118,22). Otros ejemplos de éstos, no citados por Fernández Marcos, pueden encontrarse a lo largo de *Arcano Sermone*.

<sup>85</sup>En España, en el período a que nos referimos, escribieron sobre la *cábala* Pedro García, O.P., obispo de Barcelona, en *In determinationes magistrales* (1498), y Pedro Sánchez Ciruelo, en el segundo prólogo a *Apotelesmata Astrologiae christianae* (Alcalá 1521) y en *Paradoxae quaestiones decem* (Salamanca 1538). De ella hablan también Jaime Pérez de Valencia en sus comentarios (1484) y Cristóbal de San Antonio, en *Triumphus Christi Iesu contra infideles* (Salamanca 1524). Fray Luis de León, en sus *Nombres de Cristo*, y Arias Montano, en *De Arcano Sermone*, manifiestan igualmente ser conocedores de estas doctrinas.

<sup>86</sup>Sobre lo que supuso para España estos dos acontecimientos —la terminación de la reconquista y el descubrimiento de América— léanse las páginas preciosas de M. ANDRÉS, *La teología...* (II), págs. 21-24.

trayectoria intelectual de los colaboradores de la Complutense —a duras penas podemos conjeturar cómo se dividieron el trabajo— y no abunda la bibliografía sobre el biblismo de las universidades de Alcalá y Salamanca en el tiempo transcurrido entre las dos Políglotas [...], la traducción y recepción de las obras de Erasmo en la universidad de Alcalá, heredera de la obra de Cisneros, el significado que tuvo para la difusión y transmisión de la exégesis judía Cipriano de la Huerga, maestro de fray Luis de León y Arias Montano; y tenemos datos muy escasos sobre otros autores, indispensables para conocer el ambiente español, como el biblista Pedro Irurozqui, a pesar de su copiosa producción»<sup>87</sup>.

Y nos resultan también interesantes estas otras reflexiones: «El florecimiento de los estudios escriturísticos que se produce tras el concilio tridentino ha dado lugar a que se hable de esa época como *edad de oro de la exégesis católica*. Son decenas los escrituristas de valía que se enumeran en los tratados de Introducción a la Sagrada Escritura, cuando, haciendo historia de la exégesis, llegan a la época postridentina. Los nombres de Francisco Ruiz, Cipriano de la Huerga, Martínez Cantalapiedra, Gaspar de Grajal, Juan Maldonado, A. Salmerón, Francisco de Rivera, Jerónimo Prado, Francisco Toledo, San Juan de Ávila, Benito Arias Montano, León de Castro, Martín del Río, Luis de Alcázar, Juan de Mariana, Gaspar Sánchez..., por no citar sino algunos de los más conocidos entre nosotros, nos excusan de mayor insistencia. Todos tienen estudios y comentarios de valía, o al menos de interés, sobre los más variados aspectos de la Sagrada Escritura; sin embargo, como en tantas otras facetas de nuestro Siglo de Oro, el estudio científico de los avances producidos en la interpretación de la Biblia durante esta época, apenas ha comenzado. Quizá la propia feracidad de aquel siglo portentoso ha sido freno, más que acicate, en el ánimo de los estudiosos. Faltan estudios monográficos sobre los principales escrituristas del momento, y las referencias a las características generales de la época, por lo que se refiere a los estudios bíblicos, son demasiados generales. El estudio detenido de las principales figuras de un momento es una buena vía de acceso a los problemas e intereses de su tiempo...»<sup>88</sup>. El autor dedica, después, su breve comunicación, de sólo nueve páginas, a algunos puntos de interés sobre la hermenéutica de Fray Luis de León, para concluir de la siguiente manera: «Nos parece por eso de importancia destacar el interés que en estos momentos tiene el estudio de la exégesis de Fray Luis de León y de su época. Muchos de los acentos renacentistas perviven en nuestros días: el interés por la historia, la confianza en el hombre y en los métodos racionales de investigación, el gran impulso de los estudios lingüísticos... La razón se encuentra, hoy como entonces, con la difícil tarea de no desgajar las múltiples ramas del conocimiento que se extienden en todas las direcciones -*el sabello todo* que pedía Fray Luis- del tronco común de la fe»<sup>89</sup>.

En el siglo XVI las universidades se habían afirmado poderosamente en España, y habían llegado a ser centro de debate de todas las controversias teológicas y bíblicas de este período apasionante de las ciencias españolas. Y es que el humanismo español va a desarrollarse en una sociedad vigorosamente cristiana, apenas salida de una lucha multiseccular con el Islam, y con una vinculación casi espontánea con la teología. Los centros universitarios principales serán la Universidad de Salamanca, la Complutense de Alcalá, la de Valencia y el Colegio-Convento de San Gregorio de Valladolid<sup>90</sup>. Dedicaremos algunas líneas a las de Salamanca y Alcalá.

---

<sup>87</sup>N. FERNÁNDEZ MARCOS-E. FERNÁNDEZ TEJERO, «Biblismo y erasmismo en la España del siglo XVI», en *Biblia y Humanismo*, FUE, Madrid 1997, págs. 15-16.

<sup>88</sup>B. MENCHEN, «Algunos puntos de interés en la hermenéutica de Fray Luis de León, y de su época», en *Biblia y Hermenéutica*. VII Simposio Internacional de Teología. Universidad de Navarra (Pamplona 1986), pág. 487.

<sup>89</sup>Ibíd., pág. 495.

<sup>90</sup>Sobre las facultades de Teología en España del XVI, véase M. ANDRÉS, *La teología... (I)*, págs. 5-58.

a) *Humanismo y Universidad de Salamanca*<sup>91</sup>

Hay que citar, en primer lugar, a **Elio Antonio de Nebrija** (1442-1522), formado largo tiempo en Bolonia bajo el influjo, particularmente, de los métodos e ideas de Lorenzo Valla. Su magisterio en Salamanca, como profesor de Gramática y Poética, comienza en el año 1474; pero es en 1495 cuando decide dedicarse al estudio de la Sagrada Escritura: le parecía que los conocimientos —en él muy abundantes— gramaticales y filológicos podían ayudar al estudio de las sagradas letras tanto o más que las discusiones teológicas. Aparecerán, pues, muy pronto sus famosas *Quinquagenae locorum Scripturae*, es decir, la explicación de cincuenta pasajes bíblicos que provocarán un desgraciado enfrentamiento con el inquisidor general Fray Diego Deza. En este choque se ven representadas las dos posturas, las dos mentalidades, el debate persistente entre humanistas y escolásticos, al que hicimos referencia páginas arriba. Nebrija defiende el derecho del sabio cristiano a la libertad de investigación y estudio, a corregir la versión antigua *Vulgata*, a partir de los textos originales hebreo y griego, a la crítica textual seria, a la exégesis literal y al recurso de los sentidos bíblicos. Ni en materia de lenguas bíblicas, ni de métodos crítico-filológicos o históricos estaban preparados los teólogos escolásticos. El enfrentamiento de Nebrija con Deza es el primer episodio en España de un largo proceso de ásperas tensiones, hasta llegar a una integración satisfactoria de enfoques y métodos. De ello hablaremos un poco después.

El segundo gran humanista en el ámbito salmantino es **Hernando Alonso de Herrera** (1460-1527). Sucesor de Nebrija en Salamanca como catedrático de Retórica, a él se le debe en gran parte la importación a suelo español de las ideas de Jorge de Trebisonda y Lorenzo Valla. Entre sus obras están un *Opus absolutissimum Rhetoricum Georgii Trapezuntii cum additionibus Herrariensis* (Alcalá 1511) y una *Expositio Laurentii Vallensis de elegantia linguae latinae* (Salamanca 1516). Pero su obra más característica es su *Disputatio adversus Aristoteles aristotelicosque secuaces* (Salamanca 1517), dedicada al cardenal Cisneros, que fue publicada en latín y castellano simultáneamente (*Breve disputa de ocho levadas contra Aristotil y sus secuaces*).

Citemos, por último, en este humanismo salmanticense a **Hernán Núñez de Toledo y Guzmán** (1475-1533), conocido por *Pinciano*, sucesor de Alonso de Herrera en la cátedra de Retórica de Salamanca. Era también de formación italiana, buen conocedor del griego y del latín y comentarista de Aristóteles, Séneca y Plinio. Con Cisneros colaboró en la preparación de la *Biblia Políglota Complutense*.

Pero lo que más nos interesa subrayar aquí es la importantísima labor integradora llevada a cabo por la universidad de Salamanca. Desde un primer momento, esta institución salmantina, antigua ya de tres siglos, había abierto sus puertas a la nueva ciencia y cultura humanistas. No poco tuvo que ver con ello la rica personalidad de uno de los grandes hombres de la teología española de aquellos tiempos, que fue quien imprimió el espíritu inicial, aunque —justo es decirlo— supo hacerlo sin renunciar en ningún momento al convencimiento de cuáles eran la naturaleza y la función precisas de la teología: la teología es ciencia de la fe, que estudia y profundiza racionalmente en sus principios procedentes de la revelación, los sistematiza y, a partir de ellos, deduce conclusiones, aplicándolos a las realidades terrenas. Nos referimos a **Francisco de Vitoria** (1483/86-1546). Asentado esto, la cultura y las propuestas humanistas eran instrumentos o medios más o menos útiles para conseguir unos objetivos teológicos concretos, pero no tenían un valor primario o absoluto. La Escuela de Salamanca, pues, abierta al reto de la cultura de su época, acepta la mayor parte de las aportaciones y exigencias del humanismo cultural, pero descalifica y rechaza como no válido —e incluso pernicioso— el humanismo teológico, cuyo problema no era tanto

---

<sup>91</sup>Tanto en este apartado como en el siguiente, dedicado al humanismo complutense, nos dejamos llevar por la erudición de J. BELDA PLANS, *La Escuela...*, págs. 98-105, y *De locis theologicis*, págs. XCIV-CXXXVI.

lo que positivamente aportaba al quehacer teológico, sino lo que negaba u omitía, ya que su concepción nueva de la teología afectaba a sus elementos esenciales. De esto ya dijimos algo en otro lugar del presente estudio. Tres podríamos decir, a modo de resumen, que eran los defectos fundamentales de este humanismo teológico: 1.º) un positivismo bíblico, que sólo contaba con la Biblia en sus textos originales, hebreo, arameo y griego; 2.º) un racionalismo filológico, que prescindía de la razón especulativa o filosófica; y 3.º) un individualismo autosuficiente, que no contaba con la autoridad de la Iglesia, como comunidad de fe, ni con su Magisterio jerárquico.

Así, pues, la escuela salmantina logra realizar una fecunda unión entre Escolástica y Humanismo, produciendo, como fruto final, una nueva teología —escolástica y humanista al mismo tiempo—, que fue sedimentándose y madurando poco a poco hasta imponerse de forma general en todo el mundo teológico católico. De este modo, como consecuencia de la fidelidad al ser mismo de la teología, y de la apertura, al mismo tiempo, a las aportaciones de la nueva cultura humanista, resultó una teología moderna, progresiva y eficaz para las difíciles tareas que tenía que desempeñar en un momento histórico crucial. Se trataba de una teología que supo guardar el necesario equilibrio entre el elemento positivo de las fuentes teológicas y el elemento especulativo o racional-filosófico; y todo ello al servicio del hombre en perspectiva trascendente, envuelto en una forma literaria ágil, atractiva y, al mismo tiempo, elegante.

Exponente excepcional de esta síntesis fecunda entre Escolástica y Humanismo es la figura grandiosa de **Melchor Cano**. Su obra fundamental, *De locis theologicis*, publicada en Salamanca por Matías Gastio, en 1563, puede ponerse como ejemplo notabilísimo. Aunque enumerado, por lo general, entre los escolásticos —y sin dejar de serlo, por ello—, en Cano podemos encontrar, sin embargo, numerosos elementos, propios del humanismo, que lo despegan netamente de la práctica común de la Escuela y que él incorpora con naturalidad a su quehacer teológico. Éstos son, de manera sintética: 1.º) Amplia erudición de fuentes y autores clásicos del mundo grecorromano; 2.º) cuidado esmerado de la forma latina clásica de corte ciceroniano; 3.º) conocimiento y recurso a las lenguas bíblicas; 4.º) estilo formal moderno que supera la aridez y sequedad de la estructura escolástica, con una claridad y agilidad estilística mucho más adecuada a los tiempos; 5.º) teología positiva que abunda en el recurso primario a las fuentes teológicas críticamente elaboradas; 6.º) preocupación esencial por el método teológico renovado, según las sugerencias de la lógica humanista —es decir, aproximación dialéctica-retórica—, dando lugar a una elaborada teoría de los lugares teológicos; 7.º) presencia de un auténtico sentido histórico-crítico en todo el trabajo teológico.

#### b) *Humanismo y Universidad de Alcalá: la Biblia Políglota Complutense*

El cardenal **Jiménez de Cisneros**, al fundar, en 1508 la universidad de Alcalá, se propuso precisamente como objetivo principal la buena colaboración entre las Humanidades y la Teología, siguiendo los aires culturales más modernos, pero tratando de evitar, en lo posible, cualquier tipo de innecesario enfrentamiento<sup>92</sup>. Sin duda ninguna, la nota más específica de la nueva Universidad fue la orientación netamente humanista en todas sus facetas: estudios clásicos, lingüísticos, históricos. Se trataba de hacer una universidad de gran altura, pero teniendo siempre bien claro que las humanidades

---

<sup>92</sup>Ya hemos dicho que el mundo teológico escolástico no era completamente contrario a los aires humanistas; la mayoría trataba de aprovechar las buenas iniciativas de los innovadores, aunque rechazaba también sus exageraciones o acusaciones injustificadas. Sólo algunos más extremistas se oponían, de manera global, a las nuevas corrientes. En general, los humanistas eran respetados siempre que se mantuviesen en su lugar propio: la gramática, la literatura y la poesía. Las dificultades comenzaban cuando pretendían ser *teólogos*, pretendiendo cambiarlo todo con su agudo criticismo y sus propuestas novedosas desde una óptica puramente cultural. Ésta es la razón por la que frecuentemente eran vistos como intrusos o no profesionales en el quehacer teológico.

habían de desempeñar una función propedéutica, poniéndose al servicio de una buena teología renovada: «El humanismo, base de la Universidad de Alcalá, se pone al servicio de la teología, cima de la misma. La corona de todo ello será el Colegio Trilingüe [1528] y la cátedra de Biblia, fundada en 1532»<sup>93</sup>.

La obra cumbre de la Universidad de Alcalá fue la *Biblia Políglota Complutense*, impulsada y dirigida personalmente por Cisneros. Si se exceptúan los primeros intentos antiguos, podemos decir que se trataba de la primera Biblia políglota, propiamente dicha, de la historia, fruto de una concepción moderna de los estudios bíblicos de inspiración humanista, un verdadero trabajo de equipo de filólogos y expertos en crítica textual, que duró quince años (1502-1517). He aquí sus nombres: a) *hebraístas*: Pablo Coronel y Alfonso de Zamora, ambos judíos conversos; b) *helenistas*: Hernán Núñez de Toledo y Guzmán y Diego López de Zúñiga, los dos catedráticos de griego en Alcalá; Demetrio Ducas (el *Cretense*), venido de Italia, y Juan de Vergara, secretario del propio cardenal; c) *latinistas*: Antonio Elio de Nebrija, que se retiró pronto por discrepancias con Cisneros; Gonzalo Gil de Burgos, el único teólogo propiamente dicho<sup>94</sup>, en cuanto que era catedrático de teología nominalista, y Bartolomé Castro. La obra, de magnífica presentación tipográfica debida a Guillermo Arnao de Brocar, consta de seis gruesos volúmenes, el último de los cuales proporciona un buen arsenal de subsidios bíblicos. El valor científico de la obra era muy elevado. Al ofrecer a teólogos y escrituristas el texto de la Biblia en sus lenguas originales, junto con un instrumental filológico amplísimo (gramáticas hebrea, aramea, griega; diccionarios, etc.), el cardenal Cisneros sentó uno de los pilares principales de la renovación bíblica y teológica en España, sobre bases crítico-filológicas, como pedían los humanistas de la época. Así, Jiménez de Cisneros logró hacerse con una biblioteca compuesta por los mejores manuscritos existentes, con objeto de garantizar el rigor científico de los trabajos: manuscritos hebreos, griegos y latinos; códices españoles, venecianos, vaticanos, florentinos e incluso de Rodas, todos ellos de excelente calidad.

Consta la Biblia Políglota de Alcalá de seis volúmenes en folio, distribuidos de la manera siguiente: los **cuatro primeros** volúmenes contienen el **Antiguo Testamento** con traducción interlineal latina, el texto latino de la *Vulgata* y el *targum* arameo de *Onkelos*, que recoge el Pentateuco, con su traducción latina. Los libros deuterocanónicos sólo están recogidos la versión en griega de los LXX, acompañados de una traducción latina interlineal, y en el texto latino de la *Vulgata*. El **volumen quinto** contiene el **Nuevo Testamento**, en griego y latín, seguido de los siguientes escritos: 1) *Interpretationes hebraeorum, chaldaeorum graecorumque nominum Novi Testamenti*. 2) *Introductio quam brevissima ad graecas litteras*. 3) *Diccionario greco-latino del Nuevo Testamento y de los libros del Eclesiástico y Sabiduría*. El **volumen sexto** está compuesto por los siguientes **subsidios**: 1) *Vocabularium hebraicum atque chaldaicum totius Veteris Testamenti*. 2) *Vocabulario latino-hebreo*. 3) *Interpretationes hebraicorum, chaldaeorum graecorumque nominum Veteris ac Novi Testamenti secundum ordinem alphabeti*. 4) *Nomina quae in utroque Testamento vitio scriptorum sunt aliter scripta (in bibliis nostris modernis) quam in hebreo et greco et in aliquibus bibliis nostris antiquis*. 5) *Introductiones artis grammaticae hebraice*.

La obra salió de la imprenta el 10 de Julio de 1517 y fue entregada a Cisneros, que moriría cuatro meses después. De ella se hicieron 600 ejemplares. El papa León X dio su aprobación el 22 de Marzo

<sup>93</sup>M. ANDRÉS, *La teología...*(II), pág. 12.

<sup>94</sup>No había más teólogos en el equipo de Cisneros —sólo éste y en cuanto que era también latinista—, hecho que creó al cardenal no pocos inconvenientes y suspicacias; pero entendía el cardenal que se trataba de un trabajo de expertos filólogos, buenos conocedores del hebreo, griego, arameo y otras lenguas orientales antiguas, y los teólogos de su época estaban ayunos de estas cosas.

de 1520<sup>95</sup>.

De todas formas, hubo un sector de teólogos escolásticos que miró con gran desconfianza esta obra de Cisneros e incluso la silenciaron cuanto pudieron, alegando que se trataba de una empresa temeraria y escandalosa, porque trataba de corregir el texto sagrado. Estos recelos estaban abonados, porque era una obra de *humanistas* y *conversos*. Por una parte, buen número de teólogos escolásticos estaban resentidos por los ataques de los humanistas y por sus intromisiones en el campo teológico; por la otra —como hemos dicho—, el problema de la integración de los conversos judíos en la sociedad española estaba al rojo vivo, pues ciertamente eran muchos los *judaizantes* o falsos conversos, y pervivía la desconfianza medieval hacia la exégesis rabínica<sup>96</sup>. Los celos, resentimientos, sospechas de herejía, eran muchos y estaban muy a flor de piel. Eran tiempos turbulentos en la historia de la Iglesia española. Por esta razón se comprende que la *Políglota Complutense*, aun siendo una obra magnífica, no tuviera entonces una amplia acogida, ni se hiciesen nuevas ediciones<sup>97</sup>. Tras la muerte de Cisneros, el equipo de filólogos, que con tanto esmero, esfuerzo y eficacia habían trabajado con el cardenal, nunca más volvió a reunirse para otros trabajos en común, sino que se deshizo completamente<sup>98</sup>. Habrá que esperar a las nuevas Biblias políglotas, cuya utilidad irá haciéndose comprender a lo largo del resto del siglo XVI y de todo el XVII.

Terminamos así estas notas preliminares, mediante las cuales hemos querido sintetizar los antecedentes del siglo que nos ocupa y entresacar sus cuestiones y debates más candentes. Nos disponemos ahora a acercarnos directamente a la persona y obra de D. Benito Arias Montano.

## II. BREVES DATOS SOBRE LA VIDA Y OBRA DE BENITO ARIAS MONTANO

Nació Benito Arias Montano en Fregenal de la Sierra, provincia de Badajoz, en el año 1527, y

---

<sup>95</sup>Cf. M. ANDRÉS, *La teología...*(II), págs. 63-69.

<sup>96</sup>Cf. M. ANDRÉS, *La teología...*(II), pág. 69-71.

<sup>97</sup>Circunstancias muy parecidas e igualmente dolorosas —aunque agravadas, esta vez, por la crisis protestante— sufrirá la Biblia Políglota de Amberes, como tendremos ocasión de ver.

<sup>98</sup>Cf. J. BELDA PLANS, *La Escuela...*, págs. 103-104.

murió en Sevilla, el 6 de Julio de 1598. Recorremos estos setenta y un años de la vida y obra de este eximio frexnense, dando grandes zancadas, sin dejar de ofrecer al lector interesado una reseña bibliográfica suficiente<sup>99</sup>.

La cronología de la infancia y juventud de Arias Montano presenta problemas y lagunas importantes. De su primera educación dice él mismo que sus padres se la dieron muy religiosa y sabia<sup>100</sup>. En 1541, a los catorce años, compone su primera obra, *Discurso sobre el valor y la correspondencia de las monedas antiguas con las nuevas*<sup>101</sup>. En los años 1546-1547, está matriculado en la universidad de Sevilla en un curso de arte y otro de física. El 2 de Junio de 1548 obtiene el grado de Bachiller en Artes por la universidad de Alcalá. Escribe notas autógrafas en obras de Luciano y Plutarco, conservadas en la Biblioteca Nacional, y en 1549 presenta en la universidad Complutense sus *Responsiones Magnae*, licenciándose en Artes y Filosofía, el 23 de Diciembre. En Junio de 1552 acredita haber hecho dos cursos de Teología. En Alcalá frecuentó las clases de Cipriano de la Huerga, Andrés de la Cuesta y Luis de la Cadena, de quienes recibirá Arias Montano los primeros impulsos de erudición humanística. El 22 de Junio de ese año, es coronado como poeta *laureatus*, al ganar un concurso de poesía convocado con ocasión del *Corpus Christi* y presidido por el canciller Luis de la Cadena. Parece ser que en ese año conoce a Fray Luis de León, en Alcalá, cuya amistad estrecharía más tarde. A raíz de la muerte de su amigo Luis de la Cadena, sufre una profunda crisis espiritual, según nos dice él mismo al comienzo del libro tercero de los *Rhetoricorum libri quattuor*, obra que había comenzado en los tiempos de su formación sevillana y que concluye, al parecer, durante su estancia en Alcalá.

Entre 1553 y 1554, parece ser que reside por primera vez en Salamanca. Pero en 1555 funda una cofradía en la Iglesia Parroquial de Santiago Apóstol de El Castaño del Robledo (Huelva), y por aquellas fechas compra algunas fincas en la Peña de Alájar, villa ésta también onubense, cerca de Aracena.

Sigue ahora un período de tiempo de noticias inseguras y muy dispersas. Entre 1556 y 1557, probablemente, concluyó sus estudios universitarios (¿en Alcalá?). Es probable también que, en 1558, viajara a Italia, de donde traería algunos libros sospechosos de herejía, particularmente uno, escrito en lengua toscana, que acarrearía más tarde serios disgustos a su buen amigo Fray Luis de León.

---

<sup>99</sup>Al respecto, véanse T. GONZÁLEZ CARVAJAL, «Elogio histórico del Dr. D. Benito Arias Montano», en *Memorias de la Real Academia de la Historia*, VII, Madrid 1832, págs. 1-199; C. DOETSCH, *Benito Arias Montano. Extractos de su vida*, Imprenta de Blas y Cía, Madrid 1920 (obrita ésta entrañable); B. REKERS, *Arias Montano*, Taurus, Madrid 1973, págs. 7-19; S. HÄNSEL, *Benito Arias Montano. Humanismo y Arte en España*, Biblioteca Montañiana. Universidad de Huelva 1999, págs. 15-22; E. FERNÁNDEZ TEJERO, «Cipriano de la Huerga, Luis de León y Benito Arias Montano: tres hombres, tres talentos», en *Anatomía del Humanismo. Benito Arias Montano 1598-1998. Homenaje al P. Melquiades Andrés*. Luis Gómez Canseco (ed.). Biblioteca Montañiana. Universidad de Huelva 1998, págs. 181-199; B. MACÍAS ROSENDO, *La Biblia Políglota de Amberes en la correspondencia de Benito Arias Montano*, Biblioteca Montañiana, Universidad de Huelva, págs. XI-XV. De inexcusable consulta son los estudios de G. MOROCHO GAYO, «Trayectoria humanística de Benito Arias Montano. I. Sus cuarenta primeros años (1525-1567). II. Años de plenitud (1568-1598)», publicados en sendas separatas con el título *El Humanismo Extremeño. II Jornadas, Fregenal de la Sierra 1997*, págs. 157-209, y III Jornadas, Fregenal de la Sierra-Aracena-Alájar 1998, págs. 227-301. En todas estas obras y estudios podrá encontrarse una amplísima bibliografía. Para una exposición esquemática de la biografía de Arias Montano, en la que se intercala su producción literaria, consúltese *Arias Montano y su tiempo*, edición salida a la luz bajo el patrocinio de la Junta de Extremadura (Consejería de Cultura y Patrimonio), con motivo de los actos conmemorativos del IV Centenario de la muerte de Benito Arias Montano, Editora Regional de Extremadura, Mérida (Badajoz) 1998, págs. 23-28, que prácticamente reproducimos; C. SÁNCHEZ RODRÍGUEZ, *Perfil de un humanista: Benito Arias Montano*, Col. Enebro, Diputación Provincial. Huelva 1996.

<sup>100</sup>Cf. C. DOETSCH, o.c., pág. 11.

<sup>101</sup>Fue publicada por A. GARCÍA DE LA FUENTE, *Arias Montano, numismata*, en *Revista de Estudios Extremeños*, 1928.

A partir del año 1559, nuestras noticias sobre Arias Montano son ya más seguras. En este año reside de nuevo en sus posesiones de la Peña de Alájar y, por cuaresma, recibe invitación de su amigo Francisco de Arce, gran médico y cirujano de Llerena (Sevilla), para que predique en esa ciudad. Parece, pues, que sería ya sacerdote, «mas no sabemos cuándo ni dónde ni con qué beneficio se ordenó»<sup>102</sup>. En este mismo año 1559 tiene que hacer frente a una denuncia ante la Inquisición sevillana. Comprobada su inocencia, decide ingresar en la Orden de los Caballeros de Santiago, en la que profesa el 5 de Mayo de 1560, en el Monasterio de San Marcos de León. En 1561, parece que tuvo su residencia, durante algún tiempo, en la ciudad de Salamanca.

En los meses de Enero-Febrero de 1562, el obispo y excelente humanista Martín Pérez de Ayala comienza las gestiones para que Montano forme parte de la delegación española de teólogos que habría de asistir al tercero y último período del Concilio de Trento. El frexnense tendrá ocasión de intervenir dos veces y las dos de manera brillantísima: una, en la sesión XXI (16 Julio 1562), sobre la doctrina de la comunión bajo las dos especies; y otra, en la sesión XXIV (11 Noviembre 1563), sobre el sacramento del matrimonio y el divorcio.

Al regresar del Concilio, se retira a la Peña de Alájar, donde permanece una larga temporada (1563-1566). Allí recibió el nombramiento de capellán del Rey y le fue adjudicada una pensión de doscientos ducados de renta. De esta época es su primera obra exegetica, *Commentaria in duodecim Prophetas*, que más tarde sería impresa por Plantino.

En 1567, por encargo real, Arias Montano traslada su residencia a Amberes, ciudad a la que ha sido enviado, para supervisar los trabajos de edición de la segunda gran Biblia Políglota española, empresa con la que Felipe II quiso emular las glorias de Cisneros. El extremeño llegó a aquella ciudad en Mayo de 1568, cuando los trabajos de preparación estaban ya bastante avanzados. Los años vividos en los Países Bajos fueron de extraordinaria actividad. Le permitieron, en primer lugar, conocer y trabar amistad con un buen número de sabios europeos que visitaban con frecuencia la prestigiosa imprenta de Plantino<sup>103</sup>. Pero en Flandes presidió también la junta de teólogos que el Duque de Alba había mandado se formara para la elaboración de un nuevo índice de libros prohibidos (*Index expurgatorius librorum qui hoc saeculo prodierunt*, 1570), que diera cabida a los publicados tras el Concilio de Trento. Del rey Felipe II había recibido asimismo el encargo de adquirir nuevos libros para la Biblioteca de El Escorial.

En esta época flamenca, año 1571, salen de los talleres de Plantino los *Commentaria in duodecim Prophetas*. Compone también algunos poemas religiosos, que serán publicados el año siguiente con el nombre de *Humanae salutis monumenta*. En este mismo año se publica también el *Liber Ioseph, sive de arcano sermone*. En 1572, en colaboración con el grabador flamenco Felipe Gallo había preparado Arias Montano una colección de retratos de humanistas, que recibió por nombre *Virorum doctorum de disciplinis benemeritis effigies XLIV a Philippo Gallaeo*. Se publican también los *Communes et familiares hebraicae linguae idiotismi*, y el *Exemplar, sive de sacris fabricis liber*, y aparece el *Iudicium Benedicti Ariae Montani ad Laurentii Gambarae Brixiani preces ad Deum*. En 1573, publica una traducción de los salmos, bajo el título de *Davidis regis ac Prophetarum aliorumque sacrorum vatum Psalmi, ex hebraica veritate in latinum carmen observatissime conversos*; y, con la colaboración otra vez del mismo grabador Felipe Gallo, compone una colección de veintiocho representaciones de escenas bíblicas, titulada *Humani generis amatori Deo liberalissimo sacra Divinarum Nuptiarum conventa et*

---

<sup>102</sup>C. DOETSCH, o.c., pág. 14.

<sup>103</sup>B. REKERS, o.c., pág. 106: Abrahán Ortelio, Gerardo Mercator (geografía); Justo Lipsio, Adriano Junio, Levinio Torrentio (literatura clásica); Cornelio Gemma Frisio (matemáticas); Andrés Masio, Francisco Rafelengio (exégesis bíblica); Juan Goropio Becano (problemas de etimología).

*acta*; en este mismo año 1573, se publica también el *Speculum vitae et passionis Christi*.

A finales de 1571, con objeto de obtener la aprobación pontificia, la Biblia Políglota fue enviada a Roma. En España, sin embargo, León de Castro había presentado una dura acusación contra Montano por haber permitido que en la edición de la Políglota se hubieran incluido textos hebreos y griegos que atentaban contra la verdad de la Biblia. Y, en Roma, las objeciones fueron tantas que el mismo Arias Montano hubo de acudir en persona, por haber insistido Pío V en que estuviese presente, antes de dar su aprobación o privilegio. Son éstos unos años de intensa correspondencia de Arias Montano con Felipe II, Fray Luis de Estrada y Pedro de Fuentidueña, sus valedores españoles. Por otro lado, «los lamentables acontecimientos políticos del año 1572, que desencadenaron las crueles represalias del Duque de Alba, condicionaron la ingerencia de Montano en los asuntos políticos de los Países Bajos. Sus amigos flamencos, que se le quejaron amargamente de la situación, lo movieron a redactar un informe político, en el que recomendaba a la corte española mayor clemencia. Con el nombramiento de D. Luis de Requesens, en 1573, como nuevo gobernador general de los Países Bajos, Arias Montano se convertirá en una figura de la política de aquellos estados, por cuyos consejos se dejará guiar la actuación del nuevo gobernador...»<sup>104</sup>.

En 1574 se publica, finalmente, en Amberes, la *Biblia Sacra*.

En 1575 salen a la luz los siguientes escritos: *David, seu virtutis exercitatissimae probatum Deo spectaculum ex Davidis pastoris, militis, ducis, exsulis ac prophetae exemplis, auctore mediante, ad pietatis cultum propositis, Philippo Galleo instruyente; Dictatum christianum, sive aureus de Christi vita ac doctrina libellus; Eluducationes in quattuor Evangelia et in Acta Apostolorum, e Itinerarium Beniaminis Tudelensis, ex hebraico latinum factum*.

«Durante estos años de despecho y desencanto, en los cuales fueron arreciando los ataques contra su Políglota, Montano se va decantando hacia la secta espiritual de la *Familia Charitatis*, la cual conocía, sin duda desde tiempos atrás, y a la que pertenecía la mayoría de los amigos de Plantino [...]. Cuando Montano deja definitivamente Amberes, en la primavera de 1575, se dirige a Roma con la intención de obtener del Papa una interpretación más liberal del decreto tridentino sobre la *Vulgata*, a fin de evitar los ataques de los detractores de la Políglota. Allí, en Roma, se percató del efecto logrado por las violentas acciones de León de Castro. En estas circunstancias sintió miedo de volver a su país, y pidió al secretario Zayas que intercediera ante el Rey para conseguirle alguna ocupación que le llevara nuevamente a Flandes»<sup>105</sup>.

Sin embargo, en 1576, Arias Montano vuelve a España. Al año siguiente es nombrado bibliotecario de El Escorial —trabajo que desempeñó durante diez años, aunque no con excesivo agrado—, dedicándose a clasificar y expurgar los numerosísimos libros que llegaban a aquella importante biblioteca regia. Esta estancia escurialense fue interrumpida, en 1578, merced a una misión diplomática que se le encomienda en Lisboa. Terminada ésta, regresa a El Escorial.

En los años 1579-1582, lo vemos en su retiro de la Peña de Alájar. Desde allí se desplaza a Guadalupe, para elaborar un informe sobre los derechos legítimos de Felipe II a la corona de Portugal. Tras asistir al Concilio Provincial de Toledo, convocado en septiembre de 1582 por el cardenal Gaspar de Quiroga, vuelve a El Escorial, para proseguir su labor de catalogación y expurgación bibliográfica,

---

<sup>104</sup>B. MACÍAS ROSENDO, o.c., pág. XIV, quien cita, a su vez, a L. MORALES OLIVER, *Arias Montano y la política de Felipe II en Flandes*, Madrid 1927.

<sup>105</sup>B. MACÍAS ROSENDO, o.c., pág. XIV.

e instrucción de los monjes del Monasterio.

En 1583 se publican *De optimo imperio, sive in librum Iosue commentarium; Novum Testamentum Graece, cum vulgata interpretatione latina graeci contextus lineis inserta [...]. Ariae Montani*. Y en 1584 sale a la luz la *Biblia hebraica: eorundem latina interpretatio Xantis Pagnini Lucensis, recenter Benedicti Ariae Montani Hispalensis et quorundam aliorum collato studio ad hebraicam dictionem diligentissime expensa. Accesserunt et huic editioni libri graece scripti, qui vocantur Apocryphi, cum interlineari interpretatione latina ex Bibliis Complutensibus*.

En 1586, concluye su estancia en El Escorial y marcha a Sevilla. Se publica en Heidelber, ex *officina Sanctandreaana, la Sacra Biblia Hebraice, Graece et Latine cum annotationibus Francisco Vatabli [...]* omnia cum editione Complutensi diligenter collata.

Entre 1587-1589, llamado por Felipe II, permanece en la Corte para atender diversos encargos del propio Rey. En 1588, se publican las *Elucidationes in omnia Apostolorum scripta et in D. Ioannis Apostoli et Evangelistae Apocalipsin significationes*; y, en 1589, los *Poemata in quattuor tomos distincta*.

Durante los años 1589-1592, tiene Arias Montano su residencia en Sevilla. Tras una breve estancia —la última— en El Escorial, donde se entrega una vez más a las tareas de catalogación y enseñanza, al final de ese mismo año 1592, regresa a la capital andaluza. Éste es también el año de publicación del *De varia republica, sive commentaria in librum Iudicum*. En 1593, se publican los *Antiquitatum iudaicarum libri novem* y los *Hymni et saecula*, extensa colección de ciento tres poemas latinos, la gran mayoría en metros líricos, de muy diverso contenido. La obra termina con una traducción del *Eclesiastés* en mil once hexámetros latinos. Se publica también, en este año de 1593, su *Liber generationis et regenerationis Adam, sive de historia generis humani; operis magni prima pars, id est, anima*.

Benito Arias Montano no volverá ya a salir de Andalucía. Los últimos años de su vida los reparte entre la Peña de Alájar, el Monasterio de Santiago, del que era prior, y el Monasterio cartujo de Santa María de las Cuevas, donde pidió ser admitido, próxima ya la hora de su muerte. A este Monasterio legaría todos sus bienes. El 28 de Junio de 1598, ya muy enfermo, hizo testamento que entregó al padre prior del monasterio de las Cuevas, donde se encontraba. Dado que su mal iba a peor, su amigo Diego Núñez Pérez lo trasladó a la casa de su dueña, Doña Ana Núñez, donde falleció, a las tres y media de la madrugada de aquel año de 1598. Fue enterrado en el convento sevillano de Santiago de la Espada con el siguiente epitafio:

*In spem resurrectionis/  
Benedicti Ariae Montani viri Christiana/  
pietate doctrina morum/  
sanctitate clarissimi sacrarum/  
scripturarum ex divino dono/  
interpretis eximii ossa amici condidere/  
A.D. MDXCVIII.*

En 1605, se le hizo un entierro más lujoso en la Capilla Mayor de la misma Iglesia de Santiago, con una inscripción nueva, redactada por Pedro de Valencia. En 1810, sus restos fueron trasladados a la Catedral de Sevilla, donde permanecieron hasta 1816, año en que vuelve a su primitivo lugar. Y, en 1838, al ser abolida la Orden de Santiago, sus restos fueron conducidos a la cripta de la Iglesia de la Universidad, actualmente Panteón de sevillanos ilustres. El poeta hispalense Félix José Reinoso añadió un nuevo epitafio al de Pedro de Valencia.

Como escritos póstumos, en 1599, se publican los *Commentaria in Isaiae prophetae sermones*;

en 1601, la *Naturae Historia*; en 1605, los *Commentaria in unum et triginta priores Davidis Psalmos*. Por fin, en 1614, en Barcelona y por obra de Sebastián Matesa, conocen la luz los *Aphorismos sacados de la Historia de Publio Cornelio Tácito, por el D. Benedicto Aries [sic] Montano, para la conservación y aumento de las Monarquías, hasta agora no impresos*.

**III.**  
**LA BIBLIA POLÍGLOTA DE AMBERES**

Los siglos XVI<sup>106</sup> y XVII dieron a luz cuatro grandes Biblias Políglotas: La Biblia Políglota **Complutense** (1514-1517); la Biblia Políglota de **Amberes** (1568-1573); la Biblia Políglota de **París** (1628-1655), y la Biblia Políglota de **Londres** (1654-1657). Este tipo de biblias es consecuencia del impulso poderoso que en estos siglos experimentaron todas las ramas del saber —y, naturalmente, las ciencias bíblicas—, a causa del gran movimiento intelectual y espiritual, que dio en llamarse Renacimiento y Humanismo, de cuyas riquezas y pobreza ya hemos hablado. También de la Políglota Complutense del cardenal Jiménez de Cisneros ya hemos dicho algo más arriba. Haremos ahora una breve descripción de la de Amberes, objeto más directo de nuestro estudio.

La Biblia Políglota de Amberes<sup>107</sup>, salida a la luz, durante el reinado de Felipe II, para nueva gloria de la ciencia bíblica española, se compone<sup>108</sup> de ocho gruesos volúmenes en folio máximo. El **primero** contiene todo el Pentateuco en hebreo, en caldeo y griego, con sus traducciones latinas. El **segundo**, el libro de Josué, Jueces, Rut, primero y segundo de Samuel, primero y segundo de los Reyes y los dos de las Crónicas. El **tercero** comprende los cuatro libros de Esdras, Tobías, Judit, Esther, Job, los Salmos, Proverbios, Eclesiastés, Cantar de los Cantares, Sabiduría y Eclesiástico. El **cuarto**, Isaías, Jeremías, Lamentaciones, Baruc, Ezequiel y Daniel; los doce profetas, llamados menores y los libros de los Macabeos; todo esto, tanto el original hebreo y la paráfrasis aramea —cuando la hay—, como la versión de los Setenta, con sus correspondientes traducciones latinas. El **quinto** volumen contiene todo el Nuevo Testamento en griego y siríaco, también con su respectivas traducciones latinas, con la singularidad de estar repetida la versión siríaca con caracteres hebreos, en beneficio de los que desconocieran los caracteres sirios. Todos los libros van debidamente prologados.

Los tres volúmenes restantes (6.º, 7.º y 8.º) forman el **Apparatus Sacer**, una serie de subsidios y escritos de erudición, al servicio de esta obra monumental.

El volumen **sexto**, que es el primero del *Apparatus*, contiene las gramáticas hebrea, caldea, siríaca y griega, con sus respectivos diccionarios. En el **séptimo** se encuentra la Biblia completa de Pagnino<sup>109</sup>, revisada y enmendada, en el Antiguo Testamento, por Arias Montano, Francisco Rafelengio y los hermanos G. y N. Le Fèvre de la Boderie; el Nuevo Testamento parece ser que fue revisado sólo

---

<sup>106</sup>En lo que a biblias políglotas se refiere, el siglo XVI dará también los siguientes frutos: dos biblias políglotas aparecidas en Constantinopla, en 1546 y 1547 respectivamente: la primera presentaba el texto hebreo, el *targum* arameo de Onkelos, una versión persa, la árabe de Sa'adya, y el comentario del rabino Isaac Yarhi; la segunda llevaba, además, una traducción al griego moderno y otra al judeo-español. También el teólogo luterano Juan Draconites, por los años 1563-1565, estaba preparando en Wittemberg una Biblia péntapla (hebreo, arameo, griego, latín y la versión alemana de Lutero), aunque sólo llegaron a imprimirse Gén 1-6; Sal 1-2; Proverbios; Is 1-7; Malaquías; Joel; Zacarías y Miqueas. Por estas mismas fechas, Antonio Rodolfo Le Chevalier, profesor de hebreo en Estrasburgo, estuvo trabajando en una edición de la Biblia en cuatro lenguas (hebreo, arameo, griego y latín), pero falleció prematuramente. Como puede verse, la idea de imprimir la Biblia en sus lenguas originales estaba bastante generalizada.

<sup>107</sup>Esta biblia recibe diversos nombres: *regia*, por ser empresa del rey; *filipina*, porque la costeó Felipe II; *antuerpiense*, por ser impresa en Antuerpia o Amberes; *plantiniana*, porque fue Plantino el impresor; *de Montano*, por ser éste su principal director.

<sup>108</sup>Una excelente exposición sobre los antecedentes, origen, naturaleza, composición y vicisitudes de la Biblia Regia se halla en B. MACÍAS ROSENDO, o.c., págs. XV-XLIII; véanse también B. REKERS, o.c., págs. 61-99, y E. SÁNCHEZ SALOR, «Contenido de la Biblia Políglota», en *Anatomía del Humanismo. Benito Arias Montano 1598-1998. Homenaje al P. Melquiades Andrés*. Luis Gómez Canseco (ed.). Biblioteca Montañana. Universidad de Huelva 1998, págs. 279-300.

<sup>109</sup>A esta biblia contenida en el volumen séptimo, segundo del *Apparatus*, se la llama *interlineal*, porque entre los renglones tiene la traducción latina, puesta exactamente palabra por palabra sobre el original. Desde el punto de vista filológico, el séptimo es también el más interesante de todos los volúmenes que conforman el *Apparatus*, pues recoge las novedades que introducen los filólogos de Amberes con respecto a la Biblia de Alcalá.

por Arias Montano.

Finalmente, el volumen **octavo**, tomo tercero del *Apparatus*, está formado por los siguientes dieciocho tratados y estudios, no todos de Arias Montano:

1.º **Libre Ioseph, sive de Arcano Sermone** ad sacri apparatus instructionem a Benedicto Aria Montano Hispalensi concinnatus (131 págs.).

2.º **Libre Ieremiae, sive De Actione, de habitu et gestu** ad sacri apparatus instructionem a Benedicto Aria Montano Hispalensi auctore editus (26 págs.).

3.º **Thubal-Cain, sive De Mensuris Sacris liber**, tribus voluminibus distinctus, De cubito, De satho, De siclo, Benedicto Aria Montano Hispalensi auctore (23 págs.).

4.º **Phaleg, sive De Gentium sedibus primis orbisque terrae situ liber** Benedicto Aria Montano Hispalensi auctore (11 págs.).

5.º Benedicti Ariae Montani Hispalensis **in librum Chanaan, sive De duodocim gentibus praefatio** (7 págs.).

6.º Benedicti Ariae Montani Hispalensis **in librum Chaleb, sive De terrae promissae partitione ad christianos lectores praefatio** (10 págs.).

7.º **Exemplar, sive Da sacris fabricis liber** Benedicto Aria Montano Hispalensi auctore (18 págs.).

8.º **Aaron, sive sanctorum, vestimentorum ornamentorumque summa descriptio** ad sacri apparatus instructionem a Benedicto Aria Montano Hispalensi expositore (6 págs.).

9.º **Nehemias, sive De antiquae Ierusalem situ volumen** a Benedicto Aria Montano Hispalensi descriptum (6 págs.).

10.º **Daniel, sive de saeculis codex integer** a Benedicto Aria Montano Hispalensi rationem ex sacris nominibus subducente conscriptus (11 págs.).

11.º **Index Biblicus** qui res eas de quibus in sacris bibliis agitur ad certa capita alphabeti ordine digesta revocatas summa brevitate complectitur (22 págs.).

12.º **Hebraea, Chaldaea, Graeca et Latina nomina virorum, mulierum, populorum, idolorum, urbium, fluvium, montium, caeterorumque locorum** quae in Bibliis utriusque Testamenti leguntur in veteri interprete, cum aliquot appellativis Hebraicis, Chaldaicis et Graecis vocibus, adiecta eorum expositione et explicatione. Locorum praeterea descriptio ex Cosmographis.

13.º **Variae lectiones et annotatiunculae quibus Thargum**, id est, Chaldaica paraphrasis infinitis in locis illustratur et emendatur (31 págs.).

14.º Benedicti Ariae Montani Hispalensis **de varia in hebraicis lectione ac de Mazoreth ratione atque usu praefatio ad lectorem** (3 págs.).

15.º **Variorum in graecis Bibliis lectionum libellus** a Gulielmo Cantero concinnatus (20 págs.).

16.º Illustrissimi D. Sirleti S.R.E. **annotationes variarum lectionum in Psalmos** ad sacri Bibliorum apparatus instructionem (11 págs.).

17.º **Variae lectiones in latinis Bibliis editionis vulgatae ex vetustissimis manuscriptis exemplaribus collectae et ad textum Hebraicum, Chaldaicum, Graecum et Syriacum examinatae** opera et industria aliquot Theologorum in Academia Lovaniensi (33 págs.).

18.º Candido lectori Guido **Fabricius Boderianus in tabulam titulorum totius Novi Testamenti syriaci** (20 págs.).

Todos estos tratados constituyen una verdadera y propia introducción a las Sagradas Escrituras, que abarca todas y cada una de las partes exigidas por su estudio. Se encuentran, efectivamente, en ellos instrumentos valiosísimos para la crítica textual, la exégesis y la hermenéutica; meticolosos escritos sobre geografía e historia bíblicas; noticias muy valiosas —o por lo menos, interesantes— sobre la vida, usos y costumbres del pueblo de Dios; estudios sobre la arquitectura bíblica; etimologías, pesos, medidas,

monedas, vestimentas... etc., sin olvidar ofrecer —como subsidios de gran valor— algunas informaciones sobre la Misná y otros escritos de la tradición judía, tan en boga y apreciados en nuestros días.

De la Políglota de Amberes se imprimieron 1.200 ejemplares, el doble que en el caso de la Biblia de Alcalá.

Cuando, en el año 1568, el rey de España, Felipe II, tiene a bien hacerse cargo de la reedición de la Biblia Políglota de Fray Francisco Jiménez de Cisneros, con intención de emular —y superar— la gloria del Cardenal, no podía ni imaginar los escollos que una empresa de tal característica tendría que salvar, y no sólo por las complicadísimas dificultades de elaboración interna, que una obra de tan gran envergadura suponía, sino también, y sobre todo, por el clima de recelos y tensiones que empieza a respirarse en la Iglesia de entonces. De estas cosas nos ocuparemos ahora brevemente, aprovechando para nuestra exposición los enjundiosos trabajos de B. Macías Rosendo y P. J. Conde, ya varias veces citados.

El meollo del problema radica en que ni los hombres ni los tiempos son los mismos. Casi todo ha cambiando. La Biblia de Alcalá tuvo como promotor, mecenas, director y censor al cardenal Cisneros. La de Amberes es promovida, en un principio, por Cristóbal Plantino<sup>110</sup>, costeada después por Felipe II, y dirigida por Arias Montano. Cuando la Biblia de Alcalá sale a la luz, los gritos de Lutero aún no habían resonado en Europa y Trento no se había convocado. Así que las cosas eran bien distintas. Seguía habiendo, no obstante, un elemento común del que ya hemos hecho mención y que de ninguna manera se podía ignorar: la fuerza poderosa de una tradición de siglos de teología escolástica, fuertemente revigorizada ahora por la renovación y actualización de la escuela de Salamanca.

Veamos, en primer lugar, los hombres. Felipe II no es Jiménez de Cisneros: en la persona del monarca no concurrían ciertamente las cualidades humanísticas del docto prelado. Ni tampoco la persona de Arias Montano está adornada de la prudencia que caracterizó al cardenal. El erudito purpurado, además de ser promotor y mecenas, era también inquisidor, y sabía bien que, para llevar a buen término la obra que se había propuesto, había de actuar con gran prudencia y equilibrio. Y así lo hizo. Sólo por poner un ejemplo, citaremos aquí la razón de aquellas discrepancias que dieron motivo a que Elio Antonio de Nebrija abandonase prematuramente el proyecto de elaboración de la Biblia de Alcalá. Como humanista consagrado, Jiménez de Cisneros era consciente, en efecto, de que, para restituir a los textos sagrados su prístina pureza, había que actuar con criterios y métodos filológicos y, reconociendo en todo momento la superioridad de los textos originales sobre sus traducciones, incluida la *Vulgata*, alentaba a sus colaboradores a operar de esta manera en sus estudios e investigaciones. Sin embargo, cuando se trata de aplicar coherentemente este principio a la Biblia Políglota y llevarlo hasta sus últimas consecuencias, el cardenal vacila, y —en el caso de Nebrija— pide que se depure el texto de la *Vulgata* a partir de los mejores manuscritos latinos, dejando el recurso a los originales hebreo y griego sólo para cuando exista disensión entre los manuscritos latinos. Esta prudente medida, que indicaba que el cardenal conocía bien el terreno que pisaba, no satisfizo, sin embargo, al excelente latinista, que opta por retirarse, pues Nebrija pretendía corregir la traducción de San Jerónimo cada vez que se apartase de la lengua original.

Por su parte, Arias Montano, de temperamento fuerte, al parecer, no actuó siempre con el debido

---

<sup>110</sup>En efecto, Cristóbal Plantino, impresor de origen francés, afincado en Amberes, imbuido del ambiente renacentista de su época, había concebido la idea de imprimir una Biblia en sus lenguas originales. Había entrado en conversaciones con el orientalista Andrés Masio, quien le propuso un proyecto más ambicioso. Cuando, por razones económicas, Plantino hubo de recurrir al mecenazgo de Felipe II, Masio se retiró voluntariamente a un segundo plano, ya que su dudosa ortodoxia podía perjudicar el buen éxito del proyecto. Sin embargo, a la hora de la aprobación pontificia de la Políglota, su participación influirá negativamente.

tacto en las cuestiones desagradables que lo envolvieron. Escribe P.J. Conde, hablando de Arias Montano, a quien atribuye un temperamento áspero: «No creemos procedente acumular todas las faltas en los adversarios de Arias Montano y quedar a éste exento de ellas para que resalte más su papel de víctima; la equidad reclama dar a cada uno lo suyo, y nuestro sabio y virtuoso escriturario tuvo sus flaquezas, nada disculpables... »<sup>111</sup>.

Un caso concreto fue su enfrentamiento con León de Castro, principal detractor en España de la Biblia Políglota de Amberes. Y aunque ya algo hemos venido anticipando, describamos brevemente los acontecimientos hasta llegar a este momento de dura confrontación. A punto ya de terminar la impresión de la Biblia Políglota, quiso el rey de España obtener la aprobación pontificia, igual que Cisneros la había obtenido de León X. Fue el embajador español en Roma, D. Juan de Zúñiga, el encargado de presentar la obra al Papa. Reinaba entonces en la Iglesia Pío V, quien remitió la Políglota a una comisión examinadora, presidida por los cardenales Guillermo Sirleto y Tiani. La expectación en torno a la Políglota fue grande; pero las noticias que llegaban, desconsoladoras. No satisficieron, en efecto, a Roma las modificaciones que los escrituristas de Amberes habían hecho a la Biblia de Cisneros: el Papa no podía conceder la aprobación a la obra por las razones que siguen<sup>112</sup>: a) las nuevas traducciones que se habían añadido; b) los tratados del volumen octavo, de cuya ortodoxia en muchos casos se dudaba; c) el recurso a autoridades reprobadas por la Iglesia o de ortodoxia incierta<sup>113</sup>. Sin embargo, la Biblia estaba ya terminada, con un coste altísimo, y —lo que era más grave— estaba de por medio la persona del rey de España. Ante esto, se pusieron inmediatamente en marcha todos los mecanismos diplomáticos necesarios. El mismo Arias Montano tiene que acudir a Roma para defender en persona la obra de la que era primer responsable. Las circunstancias quisieron que Pío V muriese poco antes de la llegada a Roma de Montano. Fue sustituido en la Silla de Pedro por Gregorio XIII, quien, en su política de acercamiento a la corona española, dará pronto su aprobación, el 23 de Agosto de 1572. Concluida felizmente la misión en Roma —así, por lo menos, escribe D. Juan de Zúñiga a Felipe II, en carta de fecha 13 de Octubre de 1572—, quedaba, sin embargo, una dura batalla que había de librarse en España. Cierto es que a la Políglota de Montano nunca le habían faltado detractores fuera<sup>114</sup> y dentro de España, pero estos últimos siguieron hurgando en viejas heridas —nunca del todo cicatrizadas—, haciéndolas ahora más vivas y dolorosas. En efecto, el antiguo enfrentamiento entre *hebraístas* y *vulgaristas* reverdece en estos años con renovados ímpetus, merced a los ataques de León de Castro<sup>115</sup>,

<sup>111</sup>P.J. CONDE, «La cuestión bíblica...», pág. 433, en nota 2 a pie de página.

<sup>112</sup>Una exposición bien documentada de estos avatares puede encontrarse en P.J. CONDE, «La cuestión bíblica...», págs. 466-471.

<sup>113</sup> Tales eran los casos de Sebastián Münster o Andrés Masio.

<sup>114</sup>En Flandes, Guillermo Lindano, obispo de Ruremonde, fue un pertinaz escribidor de panfletos contra la Políglota, y ello por una cuestión personal. Y es que Lindano participaba hondamente de la creencia, en virtud de la cual los judíos habían corrompido el texto hebreo para destruir los principales misterios del cristianismo. De tal creencia, muy generalizada en su época, hizo aquel obispo amplia propaganda, confirmándola con un salterio que el Dr. Juan Clemente, antiguo secretario del Canciller Tomás Moro, había llevado consigo a Lovaina. En respuesta, Arias Montano incluyó en el último volumen de la Políglota un tratado titulado *Benedicti Ariae Montani de exemplari Psalterii Anglicani animadversio*, desmintiendo la antigüedad atribuida a dicho manuscrito, así como la mutilación que Lindano apuntaba en el Sal 96,10 (Vlg) de las palabras «a ligno», que desde Justino venían aportándose como prueba de la maldad de los judíos (cf. E. FERNÁNDEZ TEJERO, «De Psalterii Anglicani exemplari animadversio», en *Biblia y Humanismo*, págs. 161-167.

<sup>115</sup>León de Castro, a quien ya hemos citado más veces, era catedrático de griego en Salamanca y pasa a la historia de este período por constituirse en destacado «detractor de los estudios de hebraísmo y encarnizado perseguidor de sus cultivadores. Porfiaba León de Castro que el texto hebreo de la Biblia había sido adulterado por la introducción de puntos masoréticos, por lo que se debía, según él, buscar la verdad en las traducciones de San Jerónimo y de los Setenta intérpretes [...] Esta idea la expuso León de Castro en su *Apologeticus pro lectione Apostolica, et Evangelica, pro Vulgata D. Hieronymi, pro translatione Septuaginta virorum, proque omni ecclesiastica*

quien, una vez examinada la obra en 1574, va a centrar sus ataques en dos puntos: la inclusión en la Biblia Políglota de la versión de Santos Pagnino —hecho del que ya se había quejado antes— y los tratados que Arias Montano había incorporado al final de la obra.

El ambiente en España estaba, por otra parte, bastante caldeado y no favorecía, por cierto, a la expansión de la Políglota. Se sostenía, en efecto, por algunos teólogos de corte más conservador que, cuando, en el *Decretum de editione et usu sacrorum librorum*, Trento afirmaba que la edición *Vulgata* fuese tenida por auténtica [*pro authentica habeatur*], el adjetivo «auténtica» había de entenderse en el sentido de que el Concilio no sólo legitimaba esta traducción, sino que incluso la canonizaba. Es decir, que la *Vulgata* de San Jerónimo había de considerarse superior a los textos originales, llegándose incluso a solicitar la corrección del texto hebreo a partir del texto latino de San Jerónimo. La intención de Trento quedaba retorcida<sup>116</sup>, pero las consecuencias para los estudios bíblicos, en España, fueron considerables.

A instancias de algunos amigos, como fray Luis de León, Francisco de Salinas y Pedro de Fuentidueña, que desde Salamanca escribieron a Flandes, Arias Montano, antes de regresar a España, pasa por Roma para solicitar del Papa una interpretación más amplia del decreto tridentino. En Enero de 1576, la *Congregatio Concilii*, presidida por el cardenal Belarmino, se reafirma en lo ya contenido en el decreto *Insuper*, y, en cuanto a la Políglota, aconsejó también a Gregorio XIII que no extendiera su aprobación al *Apparatus sacer*.

Toda esta situación será aprovechada por León de Castro en sus ataques contra la Políglota de *Amberes*<sup>117</sup>. Como defensor de los originales hebreo y griego se alza la voz del Padre Estrada, que ya no quiere soportar más los excesos del teólogo salmantino. Con todo, a corto y medio plazo, el resultado de toda esta desgraciada controversia será que aquella incipiente generación biblista que había despuntado en Alcalá, bajo el mecenazgo de Jiménez de Cisneros, continuaría su andadura por un terreno que se iba haciendo cada vez más resbaladizo y peligroso. Conscientes del alcance meramente disciplinar de las palabras del decreto, prosiguen sus estudios sobre las Sagradas Escrituras, si bien no exentos del temor a ser denunciados y sometidos a un proceso inquisitorial en cualquier momento, como de hecho lo fueron Gaspar Grajal, Martínez Cantalapiedra o fray Luis de León, por citar algunos de los nombres más representativos<sup>118</sup>. El malestar fue general. Quedan, sin embargo, por analizar las intenciones y voluntades de cada uno de aquellos varones, todos ellos cristianos y hombres de Iglesia. No sería justo condenar, sin más, a unos y salvar a otros, llevados sencillamente por la pura simpatía personal, por confesados o inconfesados prejuicios o ideas preconcebidas, o por los imperativos de nuestros tiempos.

---

*lectione contra earum obtrectatores*, Salamanca 1585. Como exegeta se le debe unos *Commentaria in Esaiam Prophetam ex sacris scriptoribus graecis et latinis confecta adversus aliquot commentaria et interpretationes quasdam ex Rabbiorum scriiniis compilatas*, Salamanca 1570; y *Commentaria in Oseam Prophetam ex veterum Patrum scriptis, qui Prophetas omnes ad Christum referunt*, Salamanca 1586» (B. MACÍAS ROSENDO, o.c., pág. 486).

<sup>116</sup>Ya hemos dicho que Trento no pretendió, en modo alguno, declarar que la traducción de la *Vulgata* era absolutamente perfecta. Tampoco quiso el Concilio poner la *Vulgata*, por encima de los textos originales de la Biblia, el hebreo y el griego. ¿Qué debe entenderse, entonces, por las palabras conciliares que declaran a la *Vulgata* auténtica *cum omnibus suis partibus*? No todos los teólogos estuvieron siempre de acuerdo en responder a esta cuestión. De todos modos, todos están de acuerdo en afirmar que lo que el Concilio pretendió decir es que nada se contiene en la versión *Vulgata* que altere la sustancia del dogma católico, hasta tal punto que no sea posible comprenderlo sin recurrir a los textos originales, o sea, que en los textos llamados dogmáticos la *Vulgata* está de tal modo conforme con el original que el dogma por ella enunciado no falta en el lugar correspondiente del original. Esto no quiere decir que la *Vulgata* enuncie el dogma *de la misma manera* que los textos originales.

<sup>117</sup>Cf. B. MACÍAS ROSENDO, o.c., pág. XLV-LI, con documentación de la época.

<sup>118</sup>Cf. B. MACÍAS ROSENDO, o.c., pág. XLVI-XLVII.

Pero queda otro punto de conflicto: los tratados contenidos en el *Apparatus* y, sobre todo, nuestro *Liber Ioseph, sive de Arcano sermone*. De ello nos ocuparemos a continuación.

#### IV.

#### EL «LIBER IOSEPH, SIVE DE ARCANO SERMONE»

1. *La portada*: a) Liber Ioseph; b) Sive De arcano sermone; c) *Concinnator*; d) *¿Qué es De arcano sermone?* 2. *Dedicatoria al Estudioso Lector*: a) *La lengua hebrea y el origen del lenguaje*; b) *La particularidad de la lengua hebrea con relación a las otras lenguas*; c) *De arcano sermone y la*

*cábala; d) La originalidad de De Arcano sermone. 3. Las cosas que «son» y las que «son en». 4. El Prefacio de De arcano sermone.*

**Liber Ioseph, sive, de Arcano Sermone, ad Sacri Apparatus Instructionem, a Benedicto Aria Montano concinnatus.** Éste es su título completo.

En efecto—como ya queda dicho—, uno de los grandes obstáculos que habrán de superarse, para obtener la aprobación pontificia de la *Biblia Regia*, va a ser este mismo libro, que nos disponemos a presentar.

En la edición que hemos manejado<sup>119</sup>, consta este tratado de ciento dieciséis páginas en folio, que constituyen el *cuerpo* (págs. numeradas de la 3 a la 118) del estudio, compuesto, a su vez, de noventa y ocho capítulos de muy desigual extensión e interés.

Abre la obra una portada solemne, al estilo de la época, en la que con grandes caracteres se anuncia el título, subtítulo y *autor*<sup>120</sup> del libro, y donde el tipógrafo resume para el lector su contenido. La siguiente página (numerada con el 2) está dedicada al *Lector de las Sagradas Letras*. Siguen después cuatro páginas (de las que sólo la segunda está numerada con el 3), en menuda letra cursiva, dedicadas a la exposición de la *División de las cosas por las que se instituye el lenguaje arcano y son necesarios los símbolos*, y que se subdivide en los siguientes apartados: 1.º *División de las cosas que «son»*; 2.º *División general de las cosas que «son en» o «son para»*; 3.º *Sobre el lugar*; 4.º *Sobre el tiempo y la duración*; 5.º *Breve observación sobre el tratamiento y uso de los símbolos o del lenguaje arcano*, y 6.º *Determinadas consideraciones convenientes para el uso del lenguaje arcano*. Se encuentran, finalmente, dos páginas sin numerar (también en letra cursiva), que contienen el *Prefacio*. Siguen los noventa y ocho capítulos antes dichos, para terminar con siete páginas (tampoco éstas numeradas) dedicadas a los diferentes *Índices de materias* y a la *Aprobación* de toda la obra, que suscriben *Sebastián Baer*, en Amberes, y *Francisco Sonnio*. En total, un volumen de ciento treinta y una páginas, bien apretadas, con abundantísimas citas bíblicas y un sinfín de referencias a los márgenes. Iremos por partes.

## 1. La portada

### a) *Liber Ioseph*

Gruesos caracteres anuncian el título general de la obra: **Liber Ioseph**. Al final de los saludos al *estudioso lector* se explica la elección de este título:

«A este libro lo hemos llamado *José*, por el don con que fue agraciado aquel santo varón, celeberrimo y poco menos que divino en el tratamiento de todo este tipo de cosas, sea por aquellos sueños que, siendo aún un niño, supo explicar en el hogar de su padre y hermanos, sea por la singular y divina interpretación que de ellos hizo también ante extraños»<sup>121</sup>.

### b) *Sive, De arcano sermone*

<sup>119</sup>*Antuerpiae. Excudebat Christophorus Plantinus Prototypographus Regius. Anno MDLXXI.* Ha habido más ediciones que posiblemente introducen variantes (véase G. MOROCHO GAYO, o.c., pág. 204, en nota 90).

<sup>120</sup>Sobre la autoría de este tratado, véase *infra*.

<sup>121</sup>Hunc autem librum inscripsimus IOSEPH, ex eo quod sanctus ille vir in eiusmodi rerum tractatione omnium celeberrimus ac prope divinus habitus est, tum ob ea somnia quae in patris ac fratrum coetu iam inde a puero explicavit, tum etiam propter singularem ac divinam eorum interpretationem, quam exteris etiam patefecit.

La obra viene subtitulada **sive, de Arcano Sermone**. No encierra mayores problemas el término **sermo**. A lo largo de este trabajo podrá traducirse por *lenguaje* (que es el que aquí se prefiere), *lengua*, *idioma*, *frase*, *palabra* o cualquiera otra adecuada y permitida acepción española, según lo vaya pidiendo el contexto o la corrección del estilo lo requiera. Pero sí creemos debernos detener un poco, ya ahora, al comienzo de este estudio, sobre el adjetivo **arcanus**. La razón es sencillamente que, en el uso de este término, cada vez más corriente en nuestros días, sobre todo en ciertos movimientos religiosos, pero también en ámbitos universitarios y en libros de media o alta divulgación<sup>122</sup>, este adjetivo viene provisto de determinadas connotaciones que, aplicadas, sin más, al tratado de Arias Montano, podrían condicionar a *radice* la intelección de la entera obra.

La pregunta podría formularse de la siguiente manera: ¿qué se entiende en este tratado por *arcano*?. De otra forma: ¿por qué Arias Montano elige este término como subtítulo de su obra?. Es evidente que una primera respuesta la podemos obtener ya de su título: José, el personaje central del Génesis, a partir del capítulo 37 hasta el final, pasa a la posteridad, entre otras cosas, por su don de interpretar sueños y resolver enigmas, es decir, por sacar a la luz lo escondido, por revelar lo secreto.

Según el Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua, *arcano*, como sustantivo significa un «*secreto muy reservado y de importancia. Misterio, cosa oculta y muy difícil de conocer*»; como adjetivo, su significado es igualmente «*secreto, recóndito, reservado. Dícese comúnmente de las cosas*»<sup>123</sup>. Etimológicamente, el término parece provenir del latín *arca*, vocablo emparentado, a su vez, con el verbo *arceo*<sup>124</sup>. Como sustantivo lo encontramos con el sentido de *secreto, misterio*. Como adjetivo, significa *oculto, misterioso, callado, profundo, secreto, recóndito*. Por citar sólo algunos ejemplos de la latinidad clásica, en Horacio hallamos la expresión *qui Cereris sacrum vulgarit arcanae*<sup>125</sup>, en referencia a los misterios de Ceres. Leemos en Statius *quam pater arcani praefecit hiatibus antri Delius*<sup>126</sup>. Plauto, para asegurar a uno la más completa discreción, escribe *dixisti arcano satis*<sup>127</sup>. Un sentido muy similar se halla en Plinio el Viejo, que, con la expresión *aut mitteret aliquem ex arcanis*<sup>128</sup>, asegura que la persona enviada es de toda confianza. Virgilio habla en la Eneida de los misterios del destino, *fatorum arcana*<sup>129</sup>.

En la Biblia *Vulgata* el término recurre 8 veces y en contextos muy variados:

1.º) En **Éx 7,11**, los magos egipcios que el faraón manda llamar hacen con sus encantamientos lo mismo que habían hecho Moisés y Aarón: *vocavit autem Pharaon sapientes et maleficos et fecerunt etiam ipsi per incantationes aegyptias et arcana quaedam similiter*. Poca ayuda nos ofrece el texto hebreo para averiguar de qué trataban aquellas cosas arcanas que, junto con los encantamientos egipcios,

<sup>122</sup>Por poner sólo un ejemplo de estos ambientes. No hace mucho vino a nuestras manos un libro escrito por M. DROSNIN, *El código secreto de la Biblia*, Planeta, Barcelona <sup>6</sup>1999, en cuya portada se anuncia: «El inquietante mensaje [de la Biblia] que sólo hoy ha podido ser descifrado gracias a la informática». Su lectura es muy curiosa.

<sup>123</sup>Real Academia Española, *Diccionario de la Lengua Española*, Madrid <sup>21</sup>2000, pág. 182.

<sup>124</sup>Véase A. ERNOUT-A. MEILLET, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine. Histoire des mots*, Paris <sup>4</sup>1959, pág. 43: «*arcanus*: actif et passif “caché, secret” et “discret, qui cache”; dans la langue religieuse, “mystérieux, magique”; *arcantum*: *mystère*». Y añade: «Sans doute apparenté à *arceo*».

<sup>125</sup>HORACIO, *Carminum liber III*, 2,26.

<sup>126</sup>STATIUS, *Silvarum liber V*, 1,11.

<sup>127</sup>PLAUTO, *Trinummus* 2,4.

<sup>128</sup>PLINIO EL VIEJO, *Naturalis historia VII*,178.

<sup>129</sup>VIRGILIO, *Eneida I*,262.

obraron los magos del Faraón. En efecto, el texto masorético dice solamente בְּלִהְטִיהֶם, es decir, que los magos usaron únicamente sus encantamientos o brujerías. Por su parte, los LXX traducen τὰς φαρμακείαις αὐτῶν. 2.º) En **1Crón 15,20**, Zacarías, Aziel, Semiramot, Jehiel, Uni, Eliab, Maasías y Benaía *in nablis arcana cantabant*, esto es, *con nablás cantaban cosas arcanas*. En el TM se lee עֲלֵ-מִלְמֹת בְּנַבְלִים, es decir, literalmente, *con nablás sobre alamot*<sup>130</sup>. El texto hebreo, ciertamente dudoso, viene prácticamente transcrito por los LXX, que traducen ἐν νάβλαις ἐπὶ ἀλαμωθ. 3.º) La misma expresión hebrea (עֲלֵ-מִלְמֹת שִׁיר) encabeza el Sal 46,1. Esta vez, sin embargo, los griegos han leído ὑπὲρ τῶν κρυφίων ψαλμός, seguidos muy de cerca por la Vlg., que traduce *pro arcanis salmus*. 4.º) En **Prov 11,13** leemos que quien camina fraudulentamente, *revelat arcana*. La expresión latina corresponde a la hebrea מְגַלֵּה-סֵדֶר, esto es, el que divulga lo secreto. Los LXX traducen ἀποκαλύπτει βουλάς ἐν συνεδρίῳ, es decir, *revela las deliberaciones en la asamblea*. 5.º) La advertencia de **Sir 27,17**, ἐὰν δὲ ἀποκαλύψῃς τὰ μυστήρια αὐτοῦ, *pero si revelarás sus misterios*, viene traducida al latín por *qui denudat arcana*. 6.º) La traducción latina de **Is 45,3**, *et dabo tibi thesauros absconditos et arcana secretorum*, parece seguir más bien a los LXX, donde como expresión correspondiente se lee καὶ δώσω σοι θησαυροὺς σκοτεινοὺς ἀποκρύφους ἀόρατους, esto es, *yo te daré tesoros ocultos, escondidos, invisibles*. En el TM se lee וְנִתְּתִי לְךָ אוֹצְרוֹת הַשֵּׁד וּמִטְמֵנֵי מִסְתָּרִים, es decir, *y yo te daré los tesoros ocultos y las riquezas de los lugares secretos*. 7.º) Pablo, en **2Cor 12,4**, hace mención de las *arcana verba* que al hombre no se le permite expresar. La expresión griega correspondiente es ἄρρητα ῥήματα, *palabras inefables*. 8.º) Finalmente, lo escrito en **Ez 7,22**, וְהִלְלִי אֶת-צְפוֹנֵי, *y profanarán mis tesoros*, se traduce al griego por καὶ μιανούσιν τὴν ἐπισκοπήν μου, *y ensuciarán mi dignidad*, y el latín por *et violabunt arcanum meum*. Como puede verse, en las citas anteriores, el latín *arcanus* no tiene nunca en la *Vulgata* una correspondencia literaria fija, ni en hebreo ni en griego. Un recorrido por la literatura patristica latina, para comprobar el uso que los Padres hacían de este término, nos parece innecesario.

Sin embargo, lo dicho hasta ahora cabría resumirse en que efectivamente el término *arcano*, ya sustantivo ya adjetivo, está íntimamente ligado a cosas secretas, recónditas, reservadas, misteriosas, mágicas, encantadas, discretas, rigurosamente confiadas a alguien, incomprensibles, apócrifas, inefables, invisibles, y todas ellas de gran valor.

Parecería, pues, que nuestro *Libro de José, o del lenguaje arcano*, tendría irremediablemente como objeto propio asuntos pertenecientes a todas estas categorías. Opiniones contemporáneas al autor y también de nuestros días contribuirán a reforzar este parecer.

Veamos, en primer lugar, las opiniones contemporáneas al autor. En efecto, ya hemos dicho en varias ocasiones que uno de los grandes obstáculos que habrán de superarse para la aprobación pontificia de la *Biblia Regia* va a ser este mismo tratado *De Arcano Sermone*. Para tener una idea sobre esta cuestión, he aquí algunos textos de la época. Los censores de Lovaina, a quienes Arias Montano había enviado su manuscrito del *Liber Ioseph*, para que éstos emitieran su parecer, una vez leído el tratado, le responden:

«Por lo que respecta al tratado del Lenguaje Arcano, después de nuestra última carta, los hemos examinado con mucho más detenimiento que antes, y se lo dimos a diversos varones muy doctos para que lo leyeran. Y no hubo ni siquiera uno que pensara que este tratado se debía añadir a la Biblia Complutense. Pues los hombres doctos, si —junto con tan gran abundancia de intérpretes y variedad de textos—, tienen a su disposición los comentarios de los Santos Padres, fácilmente

<sup>130</sup>Véanse algunas versiones: Biblia de Jerusalén: *tenían salterios de tonos altos*; Nácar-Colunga: *llevaban salterios templados para las voces altas*; Biblia del Peregrino: *tenían arpas agudas*; La Casa de la Biblia: *arpas agudas*.

prescindirán de este tratado. Y por su parte, la gente corriente se va servir poco de su lectura para comprender las Sagradas Escrituras [...]. Incluso algunos consideran que habrá muchos que con esta misma facilidad con que se hacen estas afirmaciones, lo rechazarán todo, cuando vean que el significado de las palabras que aquí se examinan no está respaldado por la autoridad o el testimonio de ningún autor. Pues a partir de la comparación de varios pasajes de la Sagrada Escritura, no se puede siempre establecer con seguridad el significado de los vocablos, lo cual tú lo sabes mejor que nosotros...»<sup>131</sup>.

Como puede verse, la opinión de los censores no deja lugar a dudas. En primer lugar, la inutilidad de la obra: de nada servirá este tratado a los versados en la Biblia, máxime si poseen los comentarios patrísticos a las Escrituras, cosa que es natural<sup>132</sup>; y a las gentes sencillas, caso de que tuvieran acceso a él, ¿qué podría aportarles un tratado tan oscuro? Pero más importante nos parece la observación que se refiere a la falta de autoridades patrísticas y teológicas que sustenten la obra. Ya se ha dicho que, en Trento, había sido proclamada como norma para la interpretación de la Sagrada Escritura la opinión común de los Santos Padres y el juicio de la Iglesia. Precisamente, la ausencia generalizada de toda autoridad de los Padres en Arias Montano será la causa de una de las muchas acusaciones de que será objeto su obra. Y nos parece interesante traer aquí unas palabras de P.J. Conde: «Nada digamos de la ausencia de información patrística, pues de eso dió sus motivos, pero no debe sorprender que no convenciera a muchos, porque si es cierto que no es preciso citar las fuentes en que se inspire un comentario para que lo esté en la doctrina más pura, reclamaba la costumbre aquella expresa información y lo reclamaba particularmente el ambiente espiritual en España, propicio a ver influencias de rabinos o protestantes en los cultivadores de la lengua hebrea y defensores de la Biblia por la Biblia en sus textos primitivos, singularmente el Antiguo Testamento»<sup>133</sup>.

Sin embargo, la preocupación de Arias Montano parece ser otra. Él está preocupado,

---

<sup>131</sup>... quod ad Arcani Sermonis librum attinet, eum post ultimas nostras ad te literas accuratius multo quam antea examinavimus, variisque et doctissimis viris legendum dedimus. Nec ullo omnino fuit qui eum operi Complutensi addendum putaret. Nam docti cum tanta interpretum copia ex texti varietate, si habeant patrum commentarios, facile eo libri carebunt. Indocti vero parum illius lectione ad intelligendum sacras literas uteruntur. Omittimus quod res adeo obscure hic tractetur ut vix sit hactenus inventus ullus qui potuerit explicare quorsum ista tenderent aut quam utilitatem adferrent; nam proemium quod primo capiti praefigitur, in ipso totius operis argumento explicando, propter sententiarum et fraseos novitatem obscurissimum est adeo ut quo specter et quid sibi velit vix a quoquam intelligi potuerit. Existimant etiam nonnulli futuros multos qui eadem facilitate qua haec affirmantur omnia reiicient; cum nullius scriptoris auctoritate et testimonio vocum significationes quae hic recensentur comprobari viderint. Nam ex variis Scripturae locis inter se collatis non posse semper certo de vocum significatione statui tibi quam nobis est notus ( De la carta dirigida a Benito Arias Montano por los censores de Lovaina, 20 VIII 1570, Agustín Huneo y Cornelio Reyneri de Gouda; tomada de B. MACÍAS ROSENDO, o.c., págs. 230-231).

<sup>132</sup>Además de la gran *Historia Ecclesiastica* de Eusebio de Cesarea y del acceso directo a muchos escritos de los Padres griegos y latinos, los estudiosos medievales y renacentistas podían tener a su disposición verdaderas y propias obras de Patrología. Por ejemplo, *De viris illustribus*, de San Jerónimo, redactada en el 392, que, con sus aciertos y desaciertos, ha sido considerada por todos los historiadores de la literatura cristiana antigua como la base de sus estudios. Los que siguieron a San Jerónimo, en efecto, no intentaron otra cosa que continuar su obra. Así, Genadio, en el 480, San Isidoro de Sevilla, entre el 615-618, e Ildefonso de Toledo (+ 667), escribieron sendas historias de los Padres, también con el nombre de *De viris illustribus*. Ya en la Edad Media, Sigeberto de Gembloux (+ 1112) escribió un nuevo *De viris illustribus*; en 1122, Honorio de Autún compuso un compendio algo parecido, *De luminaribus Ecclesiae*. Unos años más tarde, hacia el 1135, el Anónimo de Melk publicó su *De scriptoribus ecclesiasticis*. Tiempo después, en 1494, el abad Juan Tritemio escribió un nuevo *De scriptoribus ecclesiasticis*. También en Oriente encontramos buenas patrologías (Focio, Suidas de Constantinopla, etc.). Pero precisamente el humanismo dio origen a un período de renovado interés por la literatura cristiana antigua. Contribuyeron en gran manera a acrecentar este interés, por una parte la tesis de los reformadores, según la cual la Iglesia católica había perdido la tradición de los Padres; y, por la otra, la decisiones a las que llegó el Concilio de Trento.

<sup>133</sup>P.J. CONDE, « La cuestión bíblica... », pág. 462-463

particularmente, por la ortodoxia de su obra, pues no quiere que nada atente contra la pureza de la religión católica, tal como aquellos tiempos difíciles tan dramáticamente demandaban. Por ello, agradeciendo a los censores lovanienses su anterior sinceridad y franqueza, les escribe de nuevo solicitándoles su opinión sobre extremo tan delicado:

«Doctísimos varones... el tratado Sobre el lenguaje arcano, el cual entiendo que os agrada menos, una vez que me lo enviéis, tengo la intención de someterlo al juicio de otros varones doctos, como vosotros mismos me aconsejáis. Y también quiero que me digáis si la lectura de aquel tratado, en alguna de sus partes, ha disgustado a alguno de los que lo han leído en lo que a la pureza de la religión católica se refiere. Pues yo tengo especial cuidado en que esto no suceda...»<sup>134</sup>.

Los censores de Lovaina, en carta de 29 de Agosto de 1570, a la pregunta de Arias Montano sobre si el contenido de su tratado mancilla, en alguna manera, la pureza de la religión católica, responden así:

«La lectura de este tratado no ofende a nadie (al menos que nosotros sepamos) en lo que a la pureza de la fe católica se refiere, pero sí en lo que respecta a lo que ya te apuntamos...»<sup>135</sup>.

Y, aun cuando los censores, finalmente, se pronuncian de esta manera, sus reparos miraban fundamentalmente a las consecuencias negativas que la incorporación de este tratado a la Biblia Políglota pudiera acarrear. Los censores, en efecto, eran de la opinión de que «si los fieles llegaran a saber que una traducción literal del hebreo es sólo una de las posibles, debido a que esa lengua carece de vocales y a que una misma palabra puede sugerir diversos significados, entonces quedaría enteramente socavada la autoridad de la Vulgata»<sup>136</sup>, tema entonces candente, como ya se sabe.

La censura romana pondrá, finalmente, serios obstáculos a la aprobación de la Biblia Políglota, debido, principalmente, a este tratado. Significativo es el siguiente texto:

«... aquellos tratados que se han añadido *De arcano sermone et symbolis rerum*, era menester verse, porque en algunos hay cosas muy inciertas y no averiguadas, mayormente en lo de *ponderibus et mensuris*, y que las cosas que se habían de juntar con el texto de la Sagrada Escritura han de ser muy ciertas; y aquel tratado *de Sermone arcano* no se sabe si es cabalístico...»<sup>137</sup>.

Pero veamos ahora algunas opiniones contemporáneas. Al acercarnos a algunos de los pocos estudios que en nuestros días se han publicado sobre este tratado u otros escritos bíblicos de Arias

<sup>134</sup>Doctissimi viri... Arcani sermone partem, quam vobis minus placere intelligo, mihi relatam cupio aliorum etiam doctorum virorum, ut vos censetis, iudicium subituram. Simul autem scire cupio an illius lectivo aliqua ex parte legentium quempiam offenderit quatenus religionis catholicae puritatem spectat. Hoc enim ne fiat cura mihi in primis est (De la carta dirigida por Benito Arias Montano a los censores de Lovaina, 23 VIII 1570, Agustín Huneo y Cornelio Reyneri de Gouda; tomada de B. MACÍAS ROSENDO, o.c., págs. 234-235).

<sup>135</sup>... Eius lectio neminem quidem (quod nos sciamus) offendit quoad catholicae fidei puritatem, sed quoad ea quae scripsimus ( De la carta dirigida a Benito Arias Montano por los censores de Lovaina, 20 VIII 1570, Agustín Huneo y Cornelio Reyneri de Gouda; tomada de B. MACÍAS ROSENDO, o.c., pág. 238).

<sup>136</sup>B. REKERS, o.c., pág. 71.

<sup>137</sup>Las objeciones que el Papa presentó a la concesión de la aprobación y privilegio para la Biblia de Amberes fueron recogidas por el embajador D. Juan de Zúñiga en una carta de fecha 4 de Febrero de 1572, en la que se informa a su Majestad de los escrúpulos papales. La cuarta de las razones por las que Roma no quiere condescender a la aprobación es el texto correspondiente a esta nota (véase B. MACÍAS ROSENDO, o.c., pág. 276).

Montano, no hemos podido menos que experimentar una sensación curiosa. Hoy, como ayer, parece que los estudiosos opinan igual. Hay, sin embargo, una diferencia, y es ésta: si, ayer, los censores de Lovaina y otros eruditos y piadosos varones desaconsejaban vivamente al sabio de Extremadura la incorporación de este tratado suyo a la *Biblia Regia* por lo innecesario y oscuro; si gravitaba sobre el conjunto de la obra el peso de cosas tan serias como la acusación de opiniones inciertas, de afirmaciones no avaladas por la autoridad de ningún autor ni tradición, y la sospecha de que algunos de sus puntos rozaban con la *cábala...*, algunos estudiosos hodiernos aplauden este tratado con incontenido entusiasmo, pero quizá (y perdónesenos) no con la debida ponderación. Se tiene, en efecto, la sensación de que el ferviente pláceme de algunos modernos autores está motivado más por la cantidad de presuntas cosas nuevas (¡y raras!), insólitas, impactantes, beligerantes, rupturistas, misteriosas, en definitiva, *arcanas...*, que se contienen en algunas de las páginas del erudito extremeño, que por una detenida lectura del tratado en su conjunto. Se habla con profusión grande de los *Jeroglíficos* y de la indiscutible conexión con ellos de la lengua hebrea; del significado misterioso no sólo de cada palabra de la Escritura Santa, sino de cada una de sus letras y hasta de sus acentos; se habla de pitagorismo, de *cábala* judía y cristiana; se nombra la *temurah* o procedimiento extraño, que, mediante el intercambio de letras, viene a revelar significados arcanos (dándose así la impresión de que dicho procedimiento es algo que permeabiliza el entero tratado); se mencionan las especulaciones numéricas y los códigos que tienen que ser descifrados; se afirma con gozosa, rotunda y documentada convicción que, gracias a otros sentidos nuevos, complementarios y superpuestos (tales como el literario, el simbólico y el oracular, además del sentido literal), que Arias Montano descubre en las Sagradas Escrituras (a lo que no poco parecen haber ayudado los símbolos pitagóricos, las imágenes de los egipcios y los *Hieroglyphica* de Enrique Glareán y otros) se produce un inevitable distanciamiento de los cuatro sentidos tradicionales, que hasta ahora (parecería incluso que desgraciadamente), habían sido el histórico, el alegórico, el tropológico y el anagógico<sup>138</sup>.

En fin, el libro, de cuya portada aún no hemos pasado, se nos presentaría como libro creador, del más exquisito sabor para los refinados paladares humanistas, de ayer y de hoy; aportación innovadora de su época; obra de gran atrevimiento en su momento y desafiante de los tiempos que la vieron nacer. Y no es que de esto no haya nada, sí que lo hay, pero habrá que convenir en que nunca es bueno exagerar. Pensamos que, en aquellos *años recios*, un libro con predominio de rasgos semejantes nunca hubiese llegado a formar parte de una obra patrocinada con dineros de la Corona de España, sencillamente porque ni el Rey, ni el Papa, ni la Inquisición lo habrían permitido. Al fin y al cabo, el hecho es que Arias Montano consiguió todas las aprobaciones pontificias, con enojosos impedimentos a salvar (¡es verdad!). Pero los escollos fueron finalmente superados, sin que llegara la sangre al río<sup>139</sup>. Se me podría objetar que, años después de la muerte de Arias Montano, toda su obra fue prohibida. Es cierto, pero fue por poco tiempo y por otras razones<sup>140</sup>.

---

<sup>138</sup>Véanse el estudio preliminar del Dr. L. Gómez Canseco a la obra de B. ARIAS MONTANO, *Libro de la Generación y Regeneración del Hombre o acerca de la Historia del Género Humano. Primera Parte de la Obra Magnas, esto es, el Alma*, F. Navarro Antolín (ed.), Biblioteca Montañana. Universidad de Huelva 2000, págs. 28-29; y los artículos del Dr. Fernández Marcos «De los *Nombres de Cristo...*» y «El tratado *De arcano sermone* de Arias Montano» (en adelante, «El tratado *De arcano sermone...*», en N. FERNÁNDEZ MARCOS, *Biblia y Humanismo*, págs. 135-136 y 178-179 respectivamente).

<sup>139</sup>Recuérdense, por citar sólo dos de los más conocidos y desgraciados, los procesos inquisitoriales contra Fray Bartolomé de Carranza o Fray Luis de León. En ambos la sangre sí que llegó al río. Para conocer los avatares de Arias Montano con la Inquisición bueno será leer a J.A. LLORENTE, *Historia crítica de la Inquisición en España*, (III) Hiperión, <sup>2</sup>1981, págs. 54-58; véase también la aportación de A. ALCALÁ GALVÉ, «El control intelectual de intelectuales en el siglo de Oro. De Nebirja al "Índice" de Sotomayor de 1640», en J. PÉREZ VILLANUEVA-B. ESCANDELL BONET, *Historia de la Inquisición en España y América* (III). Temas y problemas, BAC, Madrid 2000, págs. 854 ss; 924-949.

<sup>140</sup>Véase B. REKERS, o.c., págs. 98-99.

Seguiremos, pues, adelante. El empleo del término *arcano* es muy abundante a lo largo de todo el tratado<sup>141</sup>. Pero, sin entrar en el cuerpo de la obra, nos fijaremos sólo en algunos usos que aparecen al principio:

«Así, pues, hemos redactado un libro en el que, de la manera más fácil y breve que nos ha sido posible, indicamos no tanto las traducciones de las palabras, cuanto las propiedades de las cosas mismas, su naturaleza y esencia. De ellas explicamos su significado **arcano** y **latente** con el apoyo de ejemplos adecuados y oportunos»<sup>142</sup>.

Los significados *arcano* y *latente* vienen identificados, aun cuando el segundo resultare hoy menos llamativo<sup>143</sup>. *Arcano*, pues, viene a ser lo mismo que *latente*<sup>144</sup>, es decir, un significado original que, por razones muy diversas, objetivas o subjetivas, queda oculto, está oscurecido, se hace secreto o misterioso... Por ello, debe sacarse a la luz.

Un poco más adelante, *sermo arcanus* parece que viene a ser lo mismo que *symbolum*. Véase, si no, lo que se dice en el apartado que trata sobre la división de las cosas: *De symbolorum sive arcani sermonis tractatione et usu brevis observatio*<sup>145</sup>.

Y clarificador es lo que se lee en el capítulo 82.º, en el párrafo que lleva por título *manus: Est autem varius de manibus sermo [...]. Nunc vero de earum arcana aut symbolica significatione agimus*.

El lenguaje arcano, por tanto, es el lenguaje simbólico, término también frecuente en el tratado<sup>146</sup>. Del *símbolo* no encontramos una definición precisa, pero sí una suerte de descripción y clasificación. Así, en el apartado correspondiente a algunas cosas que han de tenerse en cuenta para el correcto uso del lenguaje arcano, leemos:

«Ciertos símbolos, esto es, aquellos que lo son por naturaleza y no por institución, tienen un significado universal, como «la voz del gozo y la voz de la alegría, la voz del esposo y la voz de la esposa». Pero aquellos otros que son símbolos por institución tienen significado solamente para aquellos para quienes están en uso, ya sea pública o privadamente. Por ejemplo, en ciertas regiones, la espada indica al magistrado; y el beso con que Judas señaló a Cristo fue señal privada

---

<sup>141</sup>El adjetivo *arcanus* simplemente, en todos sus géneros, números y casos, aparece 104 veces a lo largo del tratado. El adjetivo *arcanus*, con aumentativo, en sentido absoluto, nunca comparativo (*magis arcanus-a*), aparece 15 veces. El adverbio *arcanè* aparece sólo una vez.

<sup>142</sup>Liber itaque a nobis est conscriptus, in quo non tam verborum interpretationes, quam rerum ipsarum proprietates, naturam ac vim, qua potuimus et brevitate, et facilitate indicavimus. Earundem vero rerum arcanam et latentem significationem, aptis et opportunis exemplis comprobata explicavimus (*Studioso lectori*, pág. 1).

<sup>143</sup>*Latens* significa también, en sentido propio y figurado, algo oculto, que se esconde, secreto, a veces, misterioso..., pero no tanto por la naturaleza de la cosa en sí, sino porque algo o alguien hace que para otros quede oculta, esté escondida, se haga secreta o misteriosa. Las rocas son rocas, pero algo, por ejemplo el mar, puede ocultarlas, como los *saxa latentia* de Virgilio (*Eneida*, I, 10), que suponen gran peligro para los navegantes. Las órdenes son órdenes y su efecto es objetivo, pero, por voluntad de quien las da, pueden hacer secretas, ocultas para terceros. Así, se lee en Ovidio *mandata latentia* (*Fastorum liber secundus*, 705). En sentido figurado, significativo es el siguiente ejemplo de Horacio: *nunquam te fallant animi sub vulpe latentes* (*Ars Poetica*, 437), es decir, que nunca te engañen los ánimos que se esconden bajo la zorra. *Animi sub vulpe latentes* hace referencia clara al peligro que encierran los aduladores.

<sup>144</sup>El adjetivo *latens* aparece sólo dos veces en el tratado.

<sup>145</sup>*De divisione rerum...* pág. 3.

<sup>146</sup>El sustantivo *symbolum* aparece 29 veces; como adjetivo (*symbolicus-a-um*), 5; y como adverbio (*symbolice*), 4.

significativa sólo para aquellos que la conocían. Pero muchas veces sucede que dos o más palabras, pertenecientes a un género de símbolos, se unen, y la significación de la frase debe ser explicada a partir de todas ellas; por ejemplo, el anciano que lleva el báculo, significa larga vida. La unión de este tipo conserva el mismo sentido, pero amplificado. El crecimiento de los árboles, la abundancia y afluencia de las aguas, el tamaño exagerado de los frutos, todas estas cosas significan, al mismo tiempo, gran abundancia. Existe otra conjunción de varios símbolos, que, además de la amplificación, tiene también una característica distintiva que debe observarse y conocerse a partir de cada una de las partes: si por cadenas entendemos cautividad, y por oscuridad, pecado, de ello se desprende que, por cadenas y oscuridad juntas, entendamos cautividad del pecado»<sup>147</sup>.

Otros términos que debemos tener en cuenta, en cuanto que forman parte del mismo campo semántico y, a veces, se usan indistintamente a lo largo del tratado, son los siguientes: en primer lugar, *signo*<sup>148</sup>, muy frecuente en el tratado y, por lo general, usado en lugar de *símbolo*; después, *sentido translaticio*, *translaticamente*, *sentido recóndito*, *sentido místico*, *místicamente*, *más místicamente*<sup>149</sup>. Con relativa frecuencia aparecen también los términos *metáfora*, *metafórico*, *metafóricamente*, *alegoría*, *alegórico*, *alegóricamente*<sup>150</sup>.

Así, pues, a la pregunta que se formulaba más arriba, es decir, a la pregunta sobre qué se entiende en esta obra por *arcano*, podríamos responder con las siguientes consideraciones generales:

Sería bueno asumir una posición, si no de distanciamiento, sí de prudente reserva respecto de aquellas interpretaciones que se obstinan en subrayar en este tratado lo misterioso, enigmático, inefable, mágico, cabalístico, apócrifo..., etc. Y ello, tanto por lo que se ha venido diciendo, cuanto por lo que de la lectura de este libro naturalmente se desprende. Si Arias Montano, con la elección de este adjetivo, pretendió impactar, ciertamente que impactó, pero quizá más a los oídos de los hombres de estos tiempos que a los de sus coetáneos.

### c) *Concinnatus*

Otro asunto que ha ocupado el interés de los estudiosos es el relativo a **la autoría de *De Arcano Sermone***. Que nosotros sepamos, la cuestión viene suscitada por nuestro querido y recordado D. Gaspar Morocho Gayo, catedrático que fue de la Universidad de León y hombre muy versado en todos estos estudios. Sostenía el Dr. Morocho que Arias Montano sería sólo *concinnator* (no *auctor*) del libro de José

---

<sup>147</sup>Quaedam symbola apud apud omnes significant, quaecunque videlicet natura, non institutione constat. Ut, Vox gaudii et vox laetitiae: vox sponsi et vox sponsae. Quae vero ex institutione sunt, illis tantum significant, quibus in usu sunt, sive publice sive private; ut gladius Magistratum indicat quibusdam in regionibus. Et osculum Iudae Christum indicavit private tantum iis, quibus tesserae nomine constitutum erat. Saepe autem contingit, ut duo vel plura verba, ex symbolorum genere, iungantur, atque ex omnibus sententiae significatio sit explicanda: ut sene baculum gestas, longaevitam vitam significat. Atque huiusmodi coniunctio sententiam eandem, amplificatam tamen, habet. Et arborum incrementa, aquarum copia, et affluentia, fructuum quoque amplificatio, haec simul omnia, magnam significant abundantiam. Est et alia plurium symbolorum coniunctio, quae ultra amplificationem distinctionem quoque habet observandam, atque ex singulis partibus cognoscendam: ut Vincula captivitatem, obscuritatem peccatum interpretamur; ex quo fit, ut vincula et obscuritatem simul peccati captivitatem exponamus (*De divisione rerum...* pág. 4).

§<sup>8</sup> *ignum*: 167 veces en el tratado.

<sup>149</sup>*Sensus translatus*: 4 veces; *ex translationis figura*: 6; *sensus reconditus*: 6; *sensus mysticus*: 4; *mystice*: 11; *mystice magis*: 1 vez.

<sup>150</sup>*Allegoria*: 7 veces; *sensus allegoricus*: 5; *allegorice*: 11; *metaphora*: 5; *sensus metaphoricus*: 1 vez; *metaphorice*: 1 vez.

o del Lenguaje Arcano: «El *De Arcano Sermone* no parece que sea obra de Arias Montano, ya que siguiendo, año a año y día a día, su trayectoria vital, no parece que tuviera tiempo material para su composición [...]. Si se tiene en cuenta la extensión de estos tratados entregados a Plantino para su publicación entre el 17 de marzo de 1571 y el 26 de marzo de 1572, resulta evidente que Arias Montano difícilmente tuvo tiempo material de escribirlos en su totalidad después de enero de 1570, en que concluye el Comentario a los Doce Profetas, por lo que es necesario presuponer que algunos de ellos estaban ya elaborados antes de su viaje a Flandes o que alguno no era enteramente suyo, como el *De Arcano Sermone*»<sup>151</sup>.

Pero no sólo desde el tiempo material (años, meses o días), necesario para la elaboración de esta obra, argumenta el profesor Morocho, sino desde la observación también de cómo titula Arias Montano algunos de los demás tratados del *Apparatus* indudablemente suyos. Véanse los siguientes<sup>152</sup>:

- III. [VIII]. 2.: *Liber Ieremiae, sive de Actione... Benedicto Aria Montano Hispalensi auctore editus*  
 III. [VIII]. 3.: *Thubal-Cain, sive de Mensuris Sacris Liber...Benedicto Aria Montano Hispalensi auctore.*  
 III [VIII]. 4.: *Phaleg, sive de Gentium sedibus primis... Liber Benedicto Aria Montano Hispalensi auctore.*  
 III [VIII]. 5.: *Exemplar si de Sacris Fabricis Liber Benedicto Aria Montano Hispalensi auctore.*

A la luz de estos datos, D. Gaspar Morocho se inclina por lo siguiente: «Yo conjeturo que esta obra [*De Arcano Sermone*] es el tratado *De Symbolis Mosaicis* del maestro Cipriano de la Huerga, reelaborado por Arias Montano y que le fue entregada por el P. Luis de Estrada para que se publicara *ad publicam Ecclesiae utilitatem*»<sup>153</sup>.

Los argumentos expuestos por D. Gaspar Morocho nos parecen de gran peso y la sabiduría acumulada a lo largo de toda una vida, buena parte de ella dedicada al estudio de Arias Montano, ha de tenerse absolutamente en cuenta por todos, máxime por quienes acabamos de llegar. En su modestia, sin embargo, el catedrático de la Universidad de León se acoge a la conjetura. Deja, pues, una puerta para que, abriéndola, puedan entrar quienes lo deseen. Las sugerencias que siguen pretenden sólo entreabrirla.

---

<sup>151</sup>G. MOROCHO GAYO, *o.c.*, pág. 205. También el Dr. Fernández Marcos participa tímidamente de esta opinión de D. Gaspar Morocho. Escribe: «Entre las obras de Cipriano de la Huerga, hoy perdidas, menciona su primer editor, Fermín de Ibero, una *Isagoge in totam divinam scripturam* o *De Symbolis Mosaicis*, que contenía toda la erudición de Cipriano. Pues bien, estas dos obras podían estar en la base o haber servido de inspiración a algunos tratados de Arias Montano que figuran en el volumen VIII de la Políglota de Amberes, tales como *Ioseph sive de arcano sermone* sobre la lengua hebrea o alguno de los dedicados a las instituciones del Antiguo Testamento, los pesos, las medidas o los diversos utensilios del Templo» (N. FERNÁNDEZ MARCOS, «Filología y humanismo...», págs. 98-99).

<sup>152</sup>En algunos otros tratados del *Apparatus* figuran distintos términos: III[VIII]. 8.: *Aaron, sive Sanctorum vestimentorum...* Benedicto Aria Montano Hispalensi **expositore**; III [VIII]. *Nehemias, sive de Antiquitate Ierusalem situ* a Benedicto Aria Montano Hispalensi **descriptum**; III [VIII]. 10.: *Daniel, sive de Saeculis Codex Integer* a Benedicto Aria Montano Hispalensi **conscriptus**. Sólo en el tratado 15 del *Apparatus* se encuentra de nuevo el término *concinnatus*, pero perteneciente esta vez no a Arias Montano: III [VIII]. 15.: *Variarum in Graecis Bibliis Lectionum Libellus* a Gulielmo Cantero **concinnatus** (G. MOROCHO GAYO, *o.c.*, págs. 205-211).

<sup>153</sup>G. MOROCHO GAYO, *o.c.*, pág. 206.

El primer reparo de D. Gaspar es el término *concinnatus*. Pertenece este participio a *concinno*<sup>154</sup>, verbo que nuestros diccionarios traducen, en efecto, como primeras acepciones, por *combinar, arreglar, componer, adornar, embellecer, ajustar, acomodar, poner bien, aderezar*. Pero tiene también el significado de *hacer, causar, producir, originar, engendrar, suscitar*. Ciertamente, no es el significado más inmediato, pero tampoco puede decirse que este verbo nada tenga que ver con la autoría propiamente dicha de algo, en este caso, de un libro o de un tratado.

Una segunda objeción es la del tiempo material para la ejecución de esta obra, ciertamente de gran envergadura. Si suponemos que Arias Montano comenzó a escribir este tratado, junto con otros que componen el *Apparatus*, a partir de Enero de 1570, y que, en ese momento, todo estaba por hacer, es evidente que hay que concluir con el Dr. Morocho que no hay tiempo material para ello. Habrá que preguntarse, por tanto, si todo estaba por hacer.

En tercer lugar, resulta algo forzado admitir que este libro sea, sin más, la reelaboración hecha por Arias Montano del tratado *De Symbolis Mosaicis* del maestro Cipriano de la Huerga. En efecto, una lectura detenida de *De arcano sermone*, comparada con los demás tratados del *Apparatus*, cuya autoría no se discute, pero, sobre todo, el *De actione*, íntimamente ligado a él, nos invita a pensar que todas estas obras han salido de la pluma de un mismo autor. También el estilo literario ha de tenerse en cuenta.

Por tanto, en favor de la autoría montaniana de este tratado, podríamos considerar nosotros las siguientes razones. La primera es que en ningún lugar ni por nadie se denuncia este hecho que no dejaría de ser un plagio, y no es que el extremeño varón anduviese escaso de enemigos. La segunda consiste en que, si la obra de Cipriano de la Huerga trataba de los símbolos mosaicos, muy difícil será admitir como tales símbolos de Moisés muchísimos de los apartados del tratado montaniano, a no ser que Cipriano de la Huerga extendiera a todo el Antiguo y Nuevo Testamento el campo de investigación de los símbolos mosaicos, que es lo que se observa en *De Arcano Sermone*. La tercera es que honradamente nos parece que una presunta reelaboración de aquel tratado de Cipriano habría sido tan costosa en tiempo —o, tal vez, más— que comenzar el trabajo de cero. Una razón ulterior se podría hallar, si, más allá de la portada, el lector se adentra un poquito en la obra. En efecto, tras elogiar a hombres antiguos y modernos, entre los cuales cita a Plutarco, a Horápolo y a Enrique Glareán, en el sentido de que las obras de estos autores perseguían un fin muy semejante al que en su tratado persigue él (si bien aquellas no tenían como finalidad el estudio de los libros sagrados), Arias Montano dice:

«Por esta razón, aunque nos proponernos cierta obra mayor, en la que (contando con la ayuda de Dios) trataremos de la naturaleza en su totalidad a partir de las Sagradas Escrituras, nos hemos visto obligados a llevar rápidamente a término, con objeto de que se agregara a la Biblia Real, todo aquello que a este respecto fuera preparando el camino. Así, pues, **hemos redactado un libro** en el que, de la manera más fácil y breve que nos ha sido posible, indicamos no tanto las traducciones de las palabras, cuanto las propiedades de las cosas mismas, su naturaleza y su esencia. De ellas explicamos su significación arcana y latente con el apoyo de ejemplos adecuados

<sup>154</sup>Véase A. ERNOUT-A. MEILLET, o.c., pág. 136: «*concinno*: arranger, nettoyer, préparer. Terme technique, ancien, de sens concret, dont le sens varie avec les objets auxquels il est joint: c. *aream, trapetum, lucernam*, etc.... Au sens figuré: composer soigneusement (son style, etc.), *concinnare est apte componere*, P.F. 33,25. Dans la langue familière, construit avec deux accusatifs, s'emploie comme substitut expresif de *facere*; de là Non., 43,17: *concinnare est facere, ut Plautus Amphitryone (529): lacrimitatem concinnas tu tuam uxorem... Sef proprietates verbi haec, quod apud veteres cinnus potionis genus ex multis liquoribus confectum dici solet. Sans doute étymologie populaire; peut-être-faut-il songer à une parenté avec *cincinnus*, cf. *concinnator* dans Colum., 1. préf. 5, *capitum et capillorum concinnatores* et la traduction par συμπλέκω des gloses... Formes nominales et dérivées: *concinnus*: bien arrangé, harmonieux, bien fait. Se dit de toute espèce d'object, du corps, di visage, du discours (= κομψός)».*

y oportunos»<sup>155</sup>.

*Liber itaque a nobis est conscriptus* dice. Y en el Prefacio de esta obra vuelve a afirmar:

«Pero así como damos nuestro fervoroso pláceme al honesto y útil esfuerzo que realizaron algunos hombres eruditos, antiguos y de nuestro tiempo, al estudiar esta materia en las obras de otros autores, del mismo modo ansiamos la obra de algún docto y pío escritor, que tratara sobre este mismo asunto en los libros sagrados, donde se explicara todo de manera completa y acabada y que nos proporcionara todo este razonamiento completo y consolidado en todas y cada una de sus partes. Pero hasta que esto suceda y mientras tanto, a nosotros, centrándonos en el estudio de los libros sagrados, nos ha parecido que, para servicio de toda la Iglesia Cristiana (a la cual perpetuamente deseamos ser útiles), podría valer la pena compartir con los estudiosos de las Sagradas Disciplinas, aquellas cosas que, tratadas sin duda más brevemente de lo que la magnitud de la empresa requeriría, para nuestro propio servicio hemos venido considerando»<sup>156</sup>.

Por todo ello, nos resistimos a admitir, sin más, que *De Arcano Sermone* no tenga a Benito Arias Montano como autor propiamente dicho. Es posible que, a lo largo de su constante labor escriturística, nuestro autor hubiese ido acumulando gran parte del material que, más tarde, formará este tratado, o que se hubiera servido de colegas y amigos para almacenar más. Es posible también que hubiese utilizado material ya existente (¿por qué no la obra citada de Cipriano de la Huerca?). De todos modos, el trabajo ha sido realizado a prisa, para agregarlo a la *Biblia Regia*, con conciencia por parte del autor de que es demasiado breve e incompleto, y con la esperanza de que alguien pudiera llevarlo a término con el debido detenimiento y amplitud.

¿Por qué, pues, *concinatus*?. La elección del término (y ésta es también una conjetura) podría deberse a la naturaleza de la obra en sí. Se trata, en efecto, de dar forma, de poner en orden y *concierto*, una multitud grande de cosas, colocando a cada una de ellas en su lugar y con su sentido concreto. Se ha visto que el *Variarum in Graecis Bibliis Lectionum Libellus* es también, y quizá se deba a su naturaleza, un libro *concinatus*.

d) ¿Qué es *De arcano sermone*?

Pero hay que dejar ya estos asuntos preliminares y empezar a abordar el **contenido del tratado**. Éste queda resumido por el tipógrafo para el lector del siguiente modo:

«Tienes en esta obra, estudioso lector, además de una disertación completa de toda la materia tomada en examen, más de once mil lugares de la Sagrada Escritura claramente explicados, que

---

<sup>155</sup>Qua de causa nos maius quoddam opus aggrediamur, in quo de universa rerum natura (siquidem nostris conatibus favebit Deus) ex sacris literis disseremus; quae ad eam rem, viam munire possunt, ut ea Regiis Bibliis adderentur, maturare coacti fuimus. Liber itaque a nobis est conscriptus, in quo non tam verborum interpretationes, quam rerum ipsarum proprietates, naturam ac vim, qua potuimus et brevitate, et facilitate indicavimus. Earundem vero rerum arcanam et latentem significationem, aptis et opportunis exemplis comprobata explicavimus. (*De Arcano Sermone, studioso lectori*, pág. 1).

<sup>156</sup>Ut autem in aliorum auctorum de hac re locis observandis honestum utilemque laborem a quibusdam eruditis et antiquis, et nostri saeculi viris susceptum, vehementer probamus; ita cuiuspiam docti et pii scriptoris, quo huiusmodi argumentum divinis libris tractetur, opus extare maxime cupimus; unde omnis haec ratio confecta, atque ad quadrantem consolidata, subducatur. Quoad vero id contingat, nos interim ea, quae ad nostram utilitatem, posito in sacris voluminibus studio, obiter observavimus; brevius fortassis, quam rei magnitudo ferat; tamen ad Christianae Ecclesiae (cui nostram sedulitatem probari perpetuo optamus) publicum usum sacrarum disciplinarum studiosis non ingratis communicando, operae pretium facturi videmur (*De Arcano Sermone, Praef.*, pág. 1).

te podrán servir de punto de referencia certísimo para todos aquellos otros que pertenezcan a su mismo género. Si a este volumen unes el siguiente *Sobre la Acción*, tendrás a tu disposición un comentario perpetuo de los libros sagrados»<sup>157</sup>.

El tipógrafo afirma en la portada que son más de **once mil** las citas que se contienen en esta obra. Ciertamente, las citas son muchísimas; pero no once mil, sino bastante menos. También nosotros nos hemos podido equivocar al contarlas; pero, aun concediéndonos un mínimo margen de error, apenas hemos sobrepasado las seis mil. Hemos contado, en efecto, 5.452 lugares correctamente citados<sup>158</sup>; otros 578 con cita errónea; finalmente, otros 305, cuya cita no se expresa al margen. Añadiendo a estas cifras los 46 lugares bíblicos a los que se hace alusión, pero que no vienen citados literalmente, se suma el número total de 6.381 citas del Antiguo y Nuevo Testamento. Volveremos sobre este asunto.

Adorna la portada la divisa de Plantino: de forma circular; una mano saliendo de una nube, que traza con un compás un círculo sobre una base hexagonal; arriba, la leyenda **constantia et labore**.

La obra está impresa en Amberes, en los talleres de Cristóbal Plantino, Primer Tipógrafo Real, en el año de 1571.

## 2. Dedicatoria al Estudioso Lector

Estudiaremos ahora, una por una, las cuestiones que vienen sugeridas en estas páginas dedicadas al estudioso lector. Es, en efecto, en torno a estas palabras de salutación donde los estudiosos centran la mayor parte de sus reflexiones.

En los saludos al lector diligente, Arias Montano apunta una serie de cuestiones de no fácil interpretación, por lo menos, en una primera lectura. Con razón aquellos censores lovanienses se lamentaban de la oscuridad de las ideas contenidas en las páginas que introducían *De arcano sermone*, y que, según su autor, intentaban explicar el significado de la obra en su conjunto. Escribían:

---

<sup>157</sup>Habes in hoc opere, studiose Lector, praeter plenam totius argumenti suscepti disputationem, ultra undecim mille Sacrae Scripturae loca aperte explicata, ad quae caetera quaecunque eiusden generis fuerint, referre certissime possis. Quod si hoc volumen cum proximo De Actione coniungas, perpetuum sacrorum librorum commentarium tibi paraveris (*De Arcano Sermone, Typographus lectori*).

<sup>158</sup>Decimos «correctamente citados», porque el número del capítulo es correcto con relación a la Biblia *Vulgata*. Es sabido que la actual distribución de cada libro bíblico en capítulos fue obra de Esteban Langton, Canciller de la Universidad de París y Arzobispo de Cantorbery (+1228). La distribución en versículos se debe al judío converso, después dominico, Santos Pagnino. En 1528 publicó la Biblia entera en latín, traducida de las lenguas originales, Biblia, como se ha dicho, que se incorpora a la *Regia*. En esa edición, Pagnino introdujo la división de toda la Escritura Sagrada en versículos. Para el Antiguo Testamento se atuvo a la tradición judía antigua, que había distinguido ya en breves secciones todo el texto bíblico. Los escribas habían señalado, además, al final de cada libro, el número exacto de tales divisiones y sobre esta base llevó a cabo Pagnino la distribución de los versículos del Antiguo Testamento. Sin embargo, no fue ésta la solución que acabó por imponerse. La división actual de todo el Antiguo Testamento se remonta a la edición latina de la Biblia hecha por Roberto Estienne en 1555. En ella utilizó la de Santos Pagnino para los libros de la Biblia hebrea y elaboró una propia para el resto de los libros del Antiguo Testamento. En cuanto al Nuevo Testamento adoptó la que él mismo hiciera en la edición griega en 1551. Estas divisiones cristianas, que se introdujeron para el texto latino de la *Vulgata*, se han generalizado posteriormente, incluso para las ediciones críticas del Antiguo y Nuevo Testamento en sus lenguas originales, así como para sus traducciones a las demás lenguas. No obstante todo lo anterior, en *De Arcano Sermone* encontremos sólo citados los títulos de cada libro bíblico y el capítulo correspondiente (por ejemplo, Ex 7; Rom 3). Sólo en un par de ocasiones aparecen también los versículos (en el tratado *De actione* las citas son completas, como las hacemos nosotros hoy). Sin duda, los editores obran así para ahorrar espacio. Pero, para quien ha tenido que localizar, completar y registrar tantas citas ha supuesto un trabajo de no poca consideración.

«Y eso dejando aparte el hecho de que su contenido se trata con tanta oscuridad, que apenas hemos podido encontrar todavía a alguien que haya sido capaz de explicar cuál es la finalidad de esto o qué utilidad aporta; pues el proemio que está al frente del primer capítulo, para explicar en él el contenido de toda la obra, a causa de lo inusual de las ideas y de las frases, es tan intrincado que apenas nadie ha podido entender cuál es su finalidad o qué pretende»<sup>159</sup>.

Intentaremos nosotros una exposición ordenada de las ideas consideradas más sobresalientes, así como una explicación adecuada, en la medida de nuestras posibilidades.

### a) La lengua hebrea y el origen del lenguaje

Leemos al comienzo de esta dedicatoria:

«Pero como sucede en cualquier lengua... no sólo las palabras mismas se enuncian en razón de su propio significado, sino que es sabido que las cosas han recibido sus nombres mediante un cuidadoso y diligente examen de la naturaleza»<sup>160</sup>.

La palabra, pues —ya hablada ya escrita—, manifiesta en toda su profundidad el significado de las cosas, ya que éstas han recibido sus nombres en virtud de un diligente y cuidadoso examen de la naturaleza. Este significado —contenido en la palabra, pero no inmediatamente visible— es el más profundo y eminente, razón por la cual, si abandonar otros aspectos, éste es el que ha de buscarse con particular solicitud:

«...y siendo este segundo modo de significación más eminente y excelente que el primero, es de todo punto necesario que haya éste de considerarse por encima de todo lo demás»<sup>161</sup>.

Pero, siendo esto así para cualquier otra lengua, adquiere una relevancia suma cuando se trata del hebreo, y especialísimamente del hebreo en que se escribieron los libros sagrados:

«...de manera mucho más especial en el hebreo, y más aún en el que fueron escritos los libros sagrados»<sup>162</sup>.

El lector erudito no se conformará, pues, con la consulta de los diccionarios, cuyo fin simplemente es la traducción de las palabras, sino que habrá de sumergirse en consultas mucho más penetrantes:

<sup>159</sup>Omittimus quod res adeo obscure hic tractetur, ut vix sit hactenus inventus ullus qui potuerit explicare quorsum ista tenderent aut quam utilitatem adferrent; nam proemium quod primo capiti praefigitur, in ipso totius operis argumento explicando, propter sententiarum et fraseos novitatem obscurissimum est adeo ut quo specter et quid sibi velit vix a quoquam intelligi potuerit ( De la carta dirigida a Benito Arias Montano por los censores de Lovaina, 20 VIII 1570, Agustín Huneo y Cornelio Reyneri de Gouda; tomada de B. MACÍAS ROSENDO, o.c., págs. 230-231).

<sup>160</sup>Verum enimvero cum in omni linguarum genere..., non solum verba ipsa ex ipsius sententiae ratione enunciantur; verum etiam ex diligente atque accurata naturae observatione nomina rebus impossita esse constet (*De Arcano Sermone, Studioso lectori*, 1).

<sup>161</sup>... cumque hic posterior significationis modus priore illo multo praestantior, atque excellentior sit, merito eius quoque ratio inter caetera haberi debuit (*De Arcano Sermone, Studioso lectori*, 1).

<sup>162</sup>...tum vero máxime in Hebraico, atque illo quidem, quo sacri libri sunt conscripti (*De Arcano Sermone, Studioso lectori*, 1).

«...de manera que se consulte no sólo a los que buscan la traducción de los simples vocablos, sino a los que desean penetrar en el sentido auténtico de los oráculos divinos, que en aquellas palabras tan llenas de significado se contienen, pues, en éstas, las cosas mismas, esto es, la esencia y propiedades de las cosas, se revelan en su significación plena, algo así como se realizaran ante nuestros ojos»<sup>163</sup>.

Se plantea aquí, pues, la cuestión de la lengua hebrea en cuanto tal, y de la lengua hebrea, como lengua sagrada, en particular.

Desarrollaremos dicha cuestión, fijándonos, primero, en dos interesantes artículos del Dr. Natalio Fernández Marcos, ya citados anteriormente<sup>164</sup>, e introduciremos, después, un tercer artículo de P.J. Conde. Procuraremos exponer correctamente las ideas principales de sus autores, dejando para el final nuestras propias observaciones.

Veamos, en primer lugar, la exposición del Dr. Fernández Marcos sobre la cuestión de la importancia capital de la peculiaridad de la lengua hebrea. En el primero de los artículos, su autor se propone como finalidad «examinar el tratado *De los nombres de Cristo* a la luz de las concepciones vigentes en el siglo XVI sobre la lengua hebrea y más en concreto las reflejadas en el tratado *De Arcano Sermone* de Arias Montano»<sup>165</sup>. En el tratado de Fray Luis de León, no obstante su título, nos hallamos fundamentalmente —continúa diciendo— ante una obra en la que «la lengua original del Antiguo Testamento y su sentido arcano desempeñan un papel de primer orden a la hora de interpretar la exégesis que allí se hace»<sup>166</sup>. Y añade: «En casi todas las lenguas, pero particularmente en la hebrea, existe un ajuste y conformidad entre la cosa y el nombre que la cosa recibe. Escribe Fray Luis: ‘No se guarda siempre esto en las lenguas; es grande verdad. Pero si queremos decir la verdad, en la primera lengua de todas casi siempre se guarda. Dios a lo menos, assí lo guardó en los nombres que puso, como en la Escriptura se vee’»<sup>167</sup>.

Compárese —sigue diciendo el Dr. Fernández Marcos— lo anterior con lo que dice Arias Montano en la dedicatoria del *Estudioso Lector*: «Pero como sucede en cualquier lengua, de manera mucho más especial en el hebreo, y más aún en el que fueron escritos los libros sagrados, no sólo las palabras mismas se enuncian en razón de su propio significado, sino que es sabido que las cosas han recibido sus nombres mediante un cuidadoso y diligente examen de la naturaleza»<sup>168</sup>.

Ambos sabios están convencidos de que esto sucede de manera muy particular en los nombres propios en general. Pero no sólo en esto coinciden los dos humanistas, sino también en el sentido arcano de la lengua hebrea<sup>169</sup>. Y dicha constatación no deja de ser interesante, en cuanto que siempre se ha

---

<sup>163</sup>...ut hoc modo non tam iis qui simplicium vocabulorum interpretaciones quaeritant, quam iis qui germanam divinorum oraculorum sententiam, quae in significantissimis iis verbis continetur, asequi cupiunt, consultum sit: iis enim res ipsae, rerumque naturae, ac proprietates quam significantissime indicantur, et quasi ob oculos repraesentantur (*De Arcano Sermone, Studioso lectori*, 1).

<sup>164</sup>Véase N. FERNÁNDEZ MARCOS, «De los nombres de Cristo...» y «El tratado *De Arcano Sermone*», págs. 133-151 y 177-182 respectivamente.

<sup>165</sup>N. FERNÁNDEZ MARCOS, «De los nombres de Cristo...», pág. 134.

<sup>166</sup>N. FERNÁNDEZ MARCOS, «De los nombres de Cristo...», pág. 134.

<sup>167</sup>*Ibid.*, pág. 135, donde cita a FRAY LUIS DE LEÓN, *Los nombres de Cristo*, según la edición de C. CUEVAS, Madrid 41984, pág. 159.

<sup>168</sup>Texto ya citado anteriormente.

<sup>169</sup>Cf. N. FERNÁNDEZ MARCOS, «De los nombres de Cristo...», pág. 135.

tendido a encasillar a Fray Luis de León, a los hebraístas de Salamanca y a Arias Montano entre los partidarios de la exégesis literal frente a León de Castro, Bartolomé de Medina y otros, que defendían la interpretación alegórica basada en los padres de la Iglesia<sup>170</sup>: «Muchos pasajes encierran un sentido oculto que desborda el sentido literal y apunta a acontecimientos del futuro relacionados con la venida de Cristo o la historia del mundo y de la Iglesia. Y todo ello guarda una relación secreta con los significados y acepciones del original hebreo»<sup>171</sup>.

En el segundo de los artículos citados, por lo que respecta a lo que venimos tratando acerca del sentido arcano de la lengua hebrea, el Dr. Fernández Marcos no hace sino repetir lo dicho en el primero. La diferencia entre uno y otro artículo está en que, en el segundo, no se toma como punto de comparación *Los nombres de Cristo y De Arcano Sermone*, sino las introducciones a la Sagrada Escritura, en general, de la primera y segunda mitad del siglo XVI, en lo que a la concepción de la lengua hebrea se refiere, por una parte, y *De Arcano Sermone*, por la otra.

En un artículo, de hace ya bastantes años, P.J. Conde<sup>172</sup> abordaba —de manera, si cabe, más directa— el tema que ahora nos ocupa. Nos ha parecido, por ello, útil exponer aquí algunas de aquellas ideas. Parte el autor, en su estudio, de algunas afirmaciones del filósofo Zeferino González, obispo que fue de Córdoba, quien, en su *Historia de la Filosofía*<sup>173</sup>, dedicó algún espacio a nuestro exegeta extremeño. Decía aquel prelado filósofo: «Su opinión [la de Arias Montano] acerca del origen de las lenguas representa un término medio entre los partidarios de la revelación de las mismas y los que atribuyen su origen al hombre. La lengua absolutamente primitiva, y que para Arias Montano es la hebrea, fue revelada por Dios al hombre; las demás reconocen su origen humano, siquiera se distinguan por su perfección y sean de las más cultas»<sup>174</sup>.

Este filósofo —sigue diciendo P.J. Conde— funda esta última aserción en el *Opus Magnum* de Montano, donde se lee: «Y para este estudio se debe tomar en consideración a esta lengua original, de la cual, como hemos comprobado en su debido lugar, hicieron uso los primeros hombres y con la cual hasta la propia Divinidad habló con los hombres; todas las demás, en cambio, aunque cultísimas, surgidas **por consenso e invención de los hombres, más que por alguna ley y plan de Dios**, vinieron a

---

<sup>170</sup>Cf. N. FERNÁNDEZ MARCOS, «De los nombres de Cristo...», pág. 144, donde, a pie de página (nota 57), cita el artículo de K. Reinhardt, «Juan Gallo, OP [+1575] und seine Betrachtung über den Psalm 41(42)», en *Homenaje a Pedro Sáinz Rodríguez. Tomo I; Repertorios, textos y comentarios*, Madrid 1986, págs. 93-110 [pág. 96]. Sobre este asunto véase M. ANDRÉS, o.c. (II), pág. 7, donde, hablando de las riquezas y contradicciones de estos tiempos, escribe unas líneas magistrales, que me resisto a no transcribir: «...un grupo numeroso y de índole diversa se abrazó, más o menos mesiánicamente, con instituciones, o personas, o movimientos contemporáneos: Cisneros, el emperador, Erasmo, el culto interior, el adumbradismo, de los cuales esperaban la solución de los problemas. Consideraron superada la escolástica, el culto tradicional, la exégesis anterior, el mundo de los griegos y de los romanos. Otros, como reacción, se abrazaron más estrechamente con los caminos tradicionales, llanos y trillados en exégesis, espiritualidad y teología dogmática. Miran con recelo el trabajo de la crítica textual de los complutenses, las nuevas vías de espiritualidad que exaltan la interioridad. No distinguen los valores de las desviaciones y todo lo creen cargado de peligros. Realmente no era fácil desenvolverse con soltura en medio de tantas novedades ideológicas y prácticas; ni lograr la colaboración armónica entre humanistas, hebraístas y teólogos; entre cristianos viejos y conversos e hijos de conversos...».

<sup>171</sup>N. FERNÁNDEZ MARCOS, «De los nombres de Cristo...», pág. 135. Véase la misma idea un poco más adelante: «... lo que más acerca a Montano al Fray Luis de León de *Los nombres de Cristo* es la concepción misma del lenguaje arcano de la Escritura» (pág. 142).

<sup>172</sup>P.J. CONDE, «Arias Montano y el origen del lenguaje», en *Revista de Estudios Extremeños*, 1928, págs. 93-104 (en adelante, «El origen...»).

<sup>173</sup>Z. GONZÁLEZ Y DÍAZ DE TUÑÓN, *Historia de la Filosofía*, Madrid<sup>2</sup>1886.

<sup>174</sup>Z. GONZÁLEZ Y DÍAZ DE TUÑÓN, *Historia de la Filosofía*, Madrid<sup>2</sup>1886, Tomo III, pág. 116.

suplantarla»<sup>175</sup>.

El lugar donde dice haber comprobado que la lengua hebrea es la lengua primitiva parece ser, según cita marginal suya, el libro *De communi omnium arte*<sup>176</sup>. Pero no se trata aquí de dilucidar cuál fue la lengua primera hablada por los hombres, sino a quién se debe su origen. Dios mismo —se acaba de decir— la habló con los hombres, pero no se resuelve con ello cuál fuera el origen de esta lengua antiquísima. Habrá, pues, que seguir mirando otros argumentos aducidos por Montano en otros lugares de su obra extensísima. Leemos, por ejemplo, en el prólogo a la versión hebrea del *Apparatus*:

«Pero dos géneros de lenguas, en las que se contiene la razón toda de los misterios divinos, gozan, por divino designio, de la dilección más principal. La primera de ellas, la más antigua de todas, **instituida por el mismo Dios**, fue usada por los primeros padres del género humano [...]. Por medio de ella, las partes más principales y nobles de este universo orbe, que puede contemplarse y verse, obtuvieron al principio sus nombres respectivos, cuales son: el cielo, la tierra, el mar, la luz, la noche; ella contiene también los nombres impuestos por los mismos hombres, cuyo significado, constando de un número igual de elementos y de la misma importancia de cada una de las partes, no existe en las demás lenguas»<sup>177</sup>.

No queremos detenernos en el análisis de cada una de las afirmaciones de este texto. Diremos sólo que esta lengua primera, la más antigua y amada de todas, fue hablada por Dios y por los primeros hombres. En efecto, se hace referencia aquí a los primeros versículos de Gén 1, en los que Dios crea mediante la palabra, y a Gén 2,20, donde el hombre impone nombre a las cosas creadas. Hasta Babel, pues, Dios y el hombre siguieron hablando la misma lengua. Más aún, después de la confusión de Babel, siguió Dios hablando en hebreo a los varones más sobresalientes en piedad y santidad (Abrahán, Moisés, etc.), revelando incluso en esta lengua su mismo nombre divino:

«Como consta por los nombres que Él mismo impuso o cambió... Incluso su mismo nombre sacratísimo, que escapa a todo intento de interpretación humana, quiso [Dios] que procediera de esta lengua»<sup>178</sup>.

Una comparación de estos textos nos llevar a constatar que —según Arias Montano— existe una lengua, la primera, la más excelsa y antigua, **instituida por el mismo Dios** (*a Deo ipso instituta*) y otras debidas a la **convención e invención de los hombres** (*ex hominum consensione et inventione*). Por más

<sup>175</sup>Atque ad hanc tractationem antiquissimae linguae potissimum habenda est ratio, qua primos hominum usos, atque adeo Numen ipsum homines allocutum, suo loco comprobavimus; caeteras vero omnes, quamvis cultissimas, ex hominum consensione et inventione magis quam singulari aliqua Dei lege institutione profectas in usurpationem venisse (B. ARIAS MONTANO, *Liber Generationis et Regenerationis Adam, sive De Historia Generis Humani. Operis Magni Pars Prima, id est, Anima*. Antuerpiae. Ex officina Plantiniana, Apud Viduam, & Ioannem Moretum. MDXCIII, liber I, IV).

<sup>176</sup>Quizá se trate de *Adam, sive de humani sensus interprete lingua, communibusque linguarum omnium rudimentis* (MS. B.N.M. 149, fols. 1-15. Autógrafo).

<sup>177</sup>Duo autem linguarum genera divino consilio inter caetera potissimum delecta sunt, quibus omnis divinatorum mysteriorum ratio contineretur; quarum altera, omnium antiquissima, a Deo ipso instituta, inter primos humani generis parentes in usu fuit..., qua potissimae ac nobilissimae partes universi huius orbis, qui conspici potest ac videri, sua quaeque nomina primum sunt sortitae, qualia sunt: coelum, terra, mare, lux, nox; quae etiam hominibus ipsis imposita nomina continuit, quorum significatio totidem elementis, eodemque singularum partium pondere constans in aliis linguis non est (tomamos el texto de P.J. CONDE, «El origen...», pág. 95).

<sup>178</sup>Quod vel ex nominibus ab ipso aut impositis aut mutatis constat... Atque adeo sacratissimum illud ipsius nomen, omni hominum captu et interpretatione maius, quod ex huius linguae verbis deduci voluit (tomamos el texto de P.J. CONDE, «El origen...», pág. 95).

que —advierde Arias Montano— Dios habló en esta lengua, porque los hombres la hablaban ya:

«Parece ser, así, que quiso Dios, puesto que todo lo conoce con simplicísima e inmensa sabiduría, que desde el principio los libros antiguos fuesen escritos sobre todo en esta lengua...; a fin de dar a conocer también con una única y simple palabra muchos de sus misteriosos designios, el autor mismo adoptó esta lengua, cuya existencia precede a todas las demás y es alabada como la más significativa de todas cuantas existen»<sup>179</sup>.

El *videtur* que abre el párrafo confiere a todo lo que en el texto se contiene cierto aire de incertidumbre. Y es que —como dice P.J. Conde<sup>180</sup>— todas las cuestiones acerca de los orígenes son oscuras, máxime cuando se trata de deslindar lo que toca a Dios y lo que corresponde a las criaturas. Arias Montano da a entender que la solución a la cuestión filosófica —metafísica— que aquí se plantea no se puede inferir directamente del estudio de las Escrituras. Esto es así; pero, de todos modos, hay un aspecto que nos parece importante y que no queremos dejar de mencionar.

No parece creíble que Arias Montano sostuviese que la lengua hebrea, en cuanto conjunto de reglas, sistema morfológico, sintáctico, etc., fuese debida a ninguna intervención sobrenatural; mientras la palabra —incluida la hebrea—, en su contenido formal, no representara sino ideas o afectos puramente naturales habría de atribuirse a la acción ordinaria de los hombres, como sucede con todas las demás lenguas. El problema puede plantearse cuando se trata de la expresión de aquellos *mysteria consilii divini*, que es lo que ocurre en los libros sagrados: ¿no se reclamarían entonces vocablos reservados correspondientes a la idea comunicada por Dios en sus diversas manifestaciones?. Estamos aquí ante cuestiones de escuela, cuestiones de las que nuestro autor suele prescindir, pero a las que, sin embargo, una vez planteadas, tiene que responder. ¿Cómo lo hace? Parece ser que en unos lugares atribuyó a Dios la institución de la primera lengua, y en otros, al hombre. En favor de lo primero, además de lo dicho anteriormente, añadamos lo que sigue:

«Y que ni aquel primer hombre ni, después de él, nadie de su descendencia tuviese exacto conocimiento de esta singular inmensidad, de la que hablamos, y que tampoco, por tanto, pudiese ser nombrada con un vocablo que le fuere propio y enteramente correspondiente a su dignidad, podemos confirmarlo por la amplitud misma del asunto»<sup>181</sup>.

Esto se dice cuando se trata de Dios, cuyo ser el hombre no puede nombrar con ninguna palabra que le sea adecuada o digna. Pero, en cambio, atribuye al hombre los nombres impuestos a otras cosas. Por ejemplo:

«Y en tan remotísima antigüedad los nombres venían impuestos como consecuencia del exacto conocimiento del valor y eficiencia de las cosas, con cuyo favor, escrito está que, al principio, el

---

<sup>179</sup>Ideo videtur Deus veteres libros hac potissimum lingua conscriptos a principio voluisse, qui cum simplicissima illa inmensaque sapientia omnia noverit [...] ut multa etiam consilii sui mysteria unica ac simplici oratione declararet, eam auctor ipse linguam adoptavit, quae prima omnium fuerit, quaecumque omnium significantissima laudatur (P.J. CONDE, «El origen...», pág. 96).

<sup>180</sup>Cf. P.J. CONDE, «El origen...», pág. 96.

<sup>181</sup>Nec primo illi nec cuiquam praeterea ex illius posteritate homini, singularem hanc, de qua nobis instituitur sermo, imensitatem fuisse exacte cognitam, atque ex consequenti, nec certo proprio ac prorsus digno vocabulo nominare potuisse, ipsa rei amplitudine confirmare possumus (B. ARIAS MONTANO, *Liber Generationis et Regenerationis Adam, sive De Historia Generis Humani. Operis Magni Pars Prima, id est, Anima*. Antuerpiae. Ex officina Plantiniana, Apud Viduam, & Ioannem Moretum. MDXCIII, liber I, IV).

más sabio de todos los hombres puso nombres precisos a todas las clases de vivientes»<sup>182</sup>.

Y, un poco más adelante, se repite la misma idea:

«Sabido es que el primer hombre puso nombre a cada una de las cosas según su propia utilidad y la eficiencia de su naturaleza particular»<sup>183</sup>.

Se infieren estas afirmaciones de la interpretación más inmediata del texto bíblico. Dice, en efecto, el libro del Génesis: «... los llevó a Adán, para ver cómo los llamaba, porque todo lo que Adán llamó ánima viviente, ése es su nombre. Y llamó Adán por sus nombres a todos los animales, y a todas las aves del cielo, y a todas las bestias de la tierra»<sup>184</sup>.

Y la pregunta es: ¿cómo pudo el hombre poner a los seres vivientes el nombre que en verdad convenía a la naturaleza de cada uno de ellos, si dicha naturaleza no le era previa y exactamente conocida?. Pero, ¿cómo le era conocida?. Veamos dos opiniones.

Comentando Gén 2,19, dice F. Scio de San Miguel: «Es el nombre que conviene a cada uno de ellos, y que explica la propiedad de su naturaleza: lo que no podía hacer sin tenerla conocida perfectamente. Y de aquí se infiere la sabiduría que infundió Dios al primer hombre en su creación. Se nota aún una admirable conformidad entre la naturaleza de los animales y los nombres que tienen en hebreo. Y de aquí se puede tomar fundamento para persuadir que ésta fue la lengua del mundo original o primitivo»<sup>185</sup>.

Sin embargo, J. P. Conde, en el artículo que estamos comentando, se manifiesta muchísimo más restrictivo, circunscribiendo el alcance de aquella lengua *a Deo ipso instituta* al hecho de la revelación de ciertos nombres de Dios. Escribe: «Lo que, a nuestro juicio, no se ha de entender por ello es que Arias Montano haya tratado la cuestión del origen del lenguaje desde el punto de vista de un supuesto estado natural del hombre anterior a su elevación al sobrenatural, ni que haya admitido para éste la necesidad de un lenguaje revelado, sino que se ha limitado a consignar un hecho particular, el de ciertos nombres de Dios, que en último término, aunque hubieran sido completamente nuevos, nada habrían significado si las ideas mismas representadas por ellos, e infundidas en el espíritu de los Profetas, no hubiesen tenido su analogía en las adquiridas por el natural ingenio; esta verdad psicológica-metafísica justifica, a nuestro entender, la interpretación que hemos dado a las palabras de A. Montano relativas a la supuesta primera lengua *a Deo ipso instituta*; ¿de qué nos sirve el nombre de Jahweh, si nada significa para nosotros, porque, al decir de nuestro exegeta, *omni hominum captu et interpretatione maius*»<sup>186</sup>.

Son dos posiciones distintas que intentan dar respuesta a una misma cuestión. Y las dos tienen —como vemos— sus fundamentos y sus sostenedores, pero ¡qué lejos nos llevaría proseguir por este

<sup>182</sup>Atque antiquissima imponendorum nominum ratio ex certa virtutis efficientiaeque rerum cognitione petebatur, qua sapientissimus initio hominum secutus certis unumduodque animantium genus appellase nominibus dicitur (B. ARIAS MONTANO, *Liber Generationis et Regenerationis...* liber I, IV).

<sup>183</sup>Nomina a primo homine singulis generibus ex usu ipso, atque naturae singularis efficientia, impossita intelligimus (B. ARIAS MONTANO, *Liber Generationis et Regenerationis...* liber I, IX).

<sup>184</sup>Gén 2,19-20.

<sup>185</sup> F. SCIO SAN MIGUEL, *La Santa Biblia* (I). Antiguo Testamento, Imprenta de D. Pablo de Riera, Barcelona 1852, pág. 66, nota 28 a pie de página.

<sup>186</sup>Cf. P.J. CONDE, «El origen...», pág. 100.

camino!<sup>187</sup>. ¿Dónde situamos a Arias Montano? Ya se ha dicho, con palabras de P. Zeferino González, que nuestro autor parece ocupar una posición media entre los que sostienen el origen revelado de las lenguas y los que las atribuyen al ingenio de los hombres. Dejamos nosotros, de momento, este asunto aquí, pues tenemos intención de volver después sobre él.

### b) La peculiaridad de la lengua hebrea con relación a las otras lenguas

Pero, aun cuando no creamos conveniente dedicar más tiempo al asunto relativo al origen del lenguaje, sí creemos necesario, por estar íntimamente vinculado a él, detenernos todavía un poco sobre aquella propiedad del hebreo que, según la concepción vigente en buena parte de los exegetas humanistas del siglo XVI español, confiere a esta lengua características del todo singulares. Veamos, primero, algunos textos.

Tras afirmar que entre el hebreo y las demás lenguas existe una diferencia fundamental y que, como sucede en todas las lenguas, pero especialmente en la hebrea, los nombres han sido impuestos a las cosas como consecuencia de una observación atenta y minuciosa de su naturaleza, escribe Arias Montano:

«...de manera que habrían de consultarse no tanto a aquellos que buscan la traducción de los simples vocablos, sino a los que desean penetrar en el sentido auténtico de los oráculos divinos, que en aquellas palabras preñadas de significado se contienen, pues, en éstas, las cosas mismas, esto es, la esencia y las propiedades de las cosas, se revelan en su significación plena, algo así como si se realizaran ante los ojos»<sup>188</sup>.

También Fray Luis de León, hablando en cierta ocasión sobre en qué modo habría de traducirse a otras lenguas la Escritura hebrea<sup>189</sup>, decía:

«Pensar que con la Vulgata, ni con otras cien traslaciones que se hicieran, aunque más sean al pié

<sup>187</sup>La opinión que sostiene que el lenguaje es invención del hombre se remonta al mismo Platón, quien, en su obra *Cratilo*, primer verdadero tratado —se podría decir— de lingüística general, afirma el origen convencional de las palabras y su inadecuación para darnos a conocer la verdadera esencia de las cosas (PLATÓN, *Cratilo o del lenguaje*, edición y traducción de Atilano Domínguez, Ed. Trotta, Madrid 2002). También Aristóteles, en la solución a este problema, se adhiere a la hipótesis convencionalista (cf. S. BABOLIN, *Sulla funzione comunicativa del simbolo*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1985, pág. 4). A partir de aquí, la lista de autores es larga. La segunda opinión tiene igualmente numerosos sostenedores, que quieren hallar su fundamento en la teología de los *dones preternaturales*, uno de los cuales —como es sabido— es el *don de ciencia*, es decir, el que se refiere al desarrollo intelectual y a la capacidad del hombre de conocer lo que era necesario tanto para su vida terrena como para la vida eterna (para esta cuestión véase W. SEIBEL, «El hombre, imagen sobrenatural de Dios. Su estado original», en *Mysterium Salutis* (II), Cristiandad, Madrid 1977, pág. 649; y, aun cuando la teología contemporánea tenga el problema resuelto, no lo estaba, sin embargo, en tiempos de Arias Montano.

<sup>188</sup>Ut hoc modo non tam iis qui simplicium vocabolorum interpretationes quaerunt, quam iis qui germanam divinorum oraculorum sententiam, quae significantissimis iis verbis continentur, assequi cupiunt consultum sit; iis enim res ipsae rerumque naturae ac proprietates quam significantissime indicantur et quasi ob oculos repraesentantur (*De Arcano Sermone, Studioso lectori*, 1).

<sup>189</sup>Y es que el ideal de la traducción de aquellos humanistas (Montano, Luis de León...) no era otro que conseguir el *de verbo ad verbum*, aun cuando hubiera que reprocharles con frecuencia produciendo traducciones con sentido «muy a la vizcaína». S. Jerónimo, por el contrario, aunque también, a veces, hizo oscuro su pensamiento por aferrarse demasiado en sus traducciones a la lengua hebrea, se prescribió otros métodos, pues decía que su intento era *non verbum e verbo, sed sensum exprimere de sensum*. Melchor Cano, escolástico y humanista, en su *De locis theologicis* toca también este punto, ajuntándose a la norma ciceroniana, esto es, no traducir palabra por palabra, que es lo que harán los malos traductores: las palabras no deben ser contadas, sino sopesadas, para poner en correspondencia no palabra con palabra, sino sentido con sentido (cf. M. CANO, *De locis theologicis* II, 14).

de la letra, se pondrá la fuerza que el hebreo tiene en muchos lugares, ni se sacará a la luz la preñez de sentido que en ella ay, es grande engaño, como lo saven los que tienen alguna noticia de aquella lengua y los que han leído en ella los libros sagrados»<sup>190</sup>.

La coincidencia de los dos eruditos es poco menos que literal. Pero citemos aún otros textos de Montano, tomados, esta vez, de algunos de los tratados del *Apparatus*:

Leemos en el libro de Jeremías o sobre la Acción:

«Dado que en ellos se contiene, junto con la más alta propiedad, elegancia, gravedad y la más exacta conveniencia de todas y cada una de las palabras, el tesoro infinito de las cosas divinas y humanas, de sumo provecho para los hombres y absolutamente merecedor de conocimiento y uso, nunca dejen, por ello, los sabios de tomar en consideración no sólo una iota, sino ni siquiera un acento o defecto o redundancia, y que nada se tenga por tan insignificante que se eche en descuido o que no se lo examine con atención y, tanto como sea posible, se lo considere digno de ser conocido con toda precisión y claridad»<sup>191</sup>.

Y en el *Exemplar*, o sobre los edificios sagrados:

«Nada hay, en efecto, en todo el libro sagrado, ni siquiera el más pequeño vocablo, que no haya salido del Espíritu Santo»<sup>192</sup>.

Del mismo modo, en aquel tratado sobre los *Idiotismos* y peculiaridades de la lengua hebrea, se lee:

«Al entender esto con toda nitidez los que están versados en esta clase de estudios (pero, de manera muy especial, el traductor de la versión que llaman Vulgata), con gran cuidado y diligencia se esforzaron en hacer llegar a los de habla latina buena parte de estos idiotismos. Veían, en efecto, que era conveniente observar y conocer no sólo cuál era el dictado del Espíritu Santo, sino en qué modos también era éste expresado. Y ello hasta tal punto que, en las Sagradas Escrituras, ni siquiera una tilde o iota estaba de más»<sup>193</sup>.

Y en *Tubal-Cain* o sobre las medidas sagradas:

«...en cuanto que son más venerables y santas, y ello no sólo a causa de su simplicidad, sino (lo

<sup>190</sup>Informe de Fray Luis de León sobre los proyectos del Dr. Valverde, representante de España, en Roma, en la Comisión encargada de corregir la *Vulgata* (la cita es tomada del estudio de P.J. CONDE, «La cuestión bíblica...», pág. 413).

<sup>191</sup>...utpote quibus infinitus divinarum et humanum thesaurus rerum, hominum generum utilissimus, et cognitione usuque dignissimus contineatur, cum summa verborum omnium proprietate, elegantia, gravitate, exquisitissimaque singulorum opportunitate, ita ut ne unius lothae, immo nullius etiam apicis vel defectus vel redundantia notari a sapientibus possit; nihilque vel specie adeo minimum sit, ut vel negligendum vel non attente considerandum, et quam fieri possit certissime et clarissime cognoscendum esse censeatur (*Liber Ieremiae*, Prol.).

<sup>192</sup>Nullum enim adeo in tota illa sacra lectione, vel minimum est vocabulum quod a Spiritu Sancto non sit profectum (*Exemplar, sive, De Sacris Fabricis liber. Praefatio*, 2).

<sup>193</sup>Quod cum praeclare intelligerent ii, qui in eo studii genere sunt versati, potissimum vero Vulgatae, quam vocant, editionis interpres, bonam eorum idiotismorum partem Latinis ut traderent, omni cura diligentiaque effecerunt, videbant quippe non solum quid a Spiritu Sancto dictatum, verum etiam quibusnam id modis pronuntiatum sit, observari cognoscique oportere. Atque adeo nullum omnino in Sacris literis apicem aut iota otiosum esse (*Communes et familiares hebraicae linguae idiotismi. Praefatio*, 1).

que es más importante), porque significan y muestran *con frecuencia* los sagrados arcanos»<sup>194</sup>.

Todas estas referencias —y otras que, sin duda, podrían aportarse<sup>195</sup>— ponen de relieve la naturaleza absolutamente peculiar de la lengua hebrea comparada con las demás lenguas, según la concepción de muchos exegetas del siglo XVI, entre los que se cuenta —como vemos— Benito Arias Montano. Pero, llegados a este punto, quizá cabrían algunas preguntas; por ejemplo: ¿de dónde procede este modo de entender la lengua hebrea y cuál es el recorrido que conduce hasta aquí?; ¿existía en aquel siglo algún factor que propiciara entre los exegetas humanistas la presencia y el afianzamiento de semejantes concepciones?. Tomaremos en consideración la Sagrada Escritura<sup>196</sup>, por una parte; y algunos autores antiguos, por la otra.

La Biblia no es una excepción de la ley general vigente en los pueblos primitivos, según la cual la esencia de una persona se contiene en su nombre. Un hombre sin nombre está desprovisto no sólo de significado, sino incluso de existencia (cf. Gén 2,18-23; 27,36). El nombre es portador de una *dynamis* que ejerce una acción coercitiva sobre quien lo lleva. En 1Sam 25,25, por ejemplo, se nos dice que Nabal es exactamente lo que es su nombre, es decir, un necio<sup>197</sup>. Pero, en virtud de ese carácter *dinámico*, el nombre puede también ser separado de su portador, hacerse independiente, e incluso puede ser empleado contra él. Ésta es la razón por la que la divinidad, en general, ocultaba su nombre tras imágenes u objetos. Y es aquí precisamente donde radica la originalidad de la religión de Israel con relación a otras religiones antiguas. En efecto, en Éx 3,14-15, ¡Dios da a conocer su nombre a Moisés!: יהוה. Pero dejemos esto, porque podríamos desviarnos de nuestro asunto. Cuando en el libro del Génesis leemos que Dios lleva hasta el hombre a los animales creados para ver qué nombre les ponía, no estamos hablando propiamente de nombres en cuanto vocablos, sino de la relación existente entre el nombre y el objeto, relación de índole mucho más compleja, según acabamos de indicar. Por decirlo con palabras de un exegeta de nuestros días: «En este proceso nominador se realiza, pues, un acto de creación segunda, y un acto de ordenación mediante el cual el hombre objetiva en sí mentalmente las creaturas. Podemos, pues, afirmar que aquí se dice algo sobre el origen y la esencia del lenguaje. El centro de gravedad del pasaje no está en la invención de vocablos, sino en esa íntima apropiación cognoscitiva e interpretadora que se produce en el lenguaje. Resulta muy interesante ver cómo aquí el lenguaje no es considerado un medio, sino una capacidad de orden espiritual, con cuya ayuda ordena el hombre conceptualmente el ámbito de su vivir. Hablando concretamente: si el hombre dice «buey», no sólo ha inventado la palabra *buey*, sino que, además, ha entendido como *buey* tal o cual creatura y la ha insertado como su auxiliar en el mundo de sus nociones y dentro del marco de su existencia»<sup>198</sup>.

Pensamos que Arias Montano lo había dicho con otras palabras:

<sup>194</sup>Quo angustiora et sanctora sunt, idque non solum ob eorum simplicitatem, verum, quod maius est, quod sacra arcana saepius significant ac demonstrent (*Thubal-Cain, sive, De mensuris sacris liber. Praefatio*, 5).

<sup>195</sup>Véase el Prefacio al lector de *De varia in hebraicis libris lectione, ac de Mazzoreth ratione atque usu*.

<sup>196</sup>Sin embargo, a la hora de llamar las Sagradas Escrituras en nuestro auxilio, para responder a ésta u otras cuestiones planteadas por autores antiguos o en vigor en siglos pasados, no estamos autorizados a hacer uso de los avances científicos de los estudios bíblicos en nuestros días. En exégesis bíblica es hoy corriente hablar de las fuentes jahwista, elohísta, sacerdotal, deuteronomista del Pentateuco... La ciencia bíblica ha experimentado en los últimos años un empuje ciertamente colosal. Pero Arias Montano, Fray Luis de León y todos estos grandes hombres del siglo, aun siendo sabios extraordinarios, estas cosas no las sabían, porque todavía no habían sido descubiertas.

<sup>197</sup>En hebreo נָבִיל significa *insensato, necio*.

<sup>198</sup>G. von RAD, *El libro del Génesis*, Sígueme, Salamanca 1982, pág. 100.

«pues, en éstas [*en las Sagradas Escrituras*], las cosas mismas, esto es, la esencia y las propiedades de las cosas, se revelan en su significación plena»<sup>199</sup>.

Según el relato de Gén 2,19-20, Adán fue agraciado en grado sumo con este don: «...las llevó a Adán, para ver cómo las llamaba, porque todo lo que Adán llamó ánima viviente, ése es su nombre. Y llamó Adán por sus nombres a todos los animales y a todas las aves del cielo, y a todas las bestias de la tierra». Y, después del primer pecado, este mismo don, aunque mermado, permanecerá todavía en el hombre. De ello hablaremos, cuando comentemos un poco el Prefacio de este libro sobre el lenguaje arcano.

Ahora bien, en conformidad con las ideas vigentes en el Próximo Oriente Antiguo e íntimamente vinculada a lo que acabamos de decir, está aquella concepción según la cual la imposición de un nombre implica el ejercicio de un derecho de soberanía, esto es, un acto de dominio sobre la cosa, animal o persona, cuyo nombre ha sido impuesto<sup>200</sup>:

«Pues por esta razón fue creado el hombre, para que, como culto perpetuo a su creador y como alabanza continua, dominara sobre los peces del mar, las aves del cielo, las bestias y sobre toda la tierra»<sup>201</sup>.

Si en la Biblia —copartícipe de buena parte de la mentalidad del Próximo Oriente Antiguo— creemos encontrar la explicación primera del origen de esta concepción de la lengua hebrea, el que los sabios del siglo XVI manejaran profusamente esta fuente resulta absolutamente obvio.

Pero, ¿es este asunto algo exclusivamente propio de la Biblia o del ámbito cultural al que la Biblia pertenece?. Digamos ya que no es exclusivo de la Biblia, y veamos cómo se plantea (¿y se resuelve?) este mismo problema en otra cultura, que no es la hebrea. Nos detendremos, pues, unos instantes en el *Cratilo* de Platón. En este tratado sobre el lenguaje, Platón desarrolla la siguiente idea matriz: la palabra humana no se reduce a imitar un sonido natural, sino que está orientada a enseñar a los demás las cosas mismas, reproduciendo mediante voces articuladas su propia esencia, como si fuera un nombre natural, puesto en ellas por los dioses.

El objetivo del debate, que se desarrolla a lo largo del *Cratilo*, es hacer un análisis o crítica de la rectitud del lenguaje, es decir, de la conveniencia del nombre con relación a la realidad de las cosas que enseña. Entresacaremos algunos de los pasajes de este tratado que consideramos más significativos y que guarden relación con nuestro asunto<sup>202</sup>:

«Investiguemos, sin embargo, si el nombre que uno cualquiera decide poner a cada cosa, ése es el nombre de cada cosa [...]. Entonces, aquello que cada uno dice ser el nombre de una cosa, ¿ése es el nombre de cada cosa? [...] ¿Es que cada cosa tendrá tantos nombres como uno le atribuya?»<sup>203</sup>.

---

<sup>199</sup>... iis enim res ipsae rerumque naturae ac proprietates quam significantissime indicantur (*De Arcano Sermone, Studioso lectori*, 1).

<sup>200</sup>Cf. G. von RAD, *o.c.*, pág. 110.

<sup>201</sup>Namque homo ea causa conditus est, ut ad conditoris sui perpetuum cum assiduis laudibus cultum, praesset piscibus maris et volatibus caeli et bestiis universaeque terrae (*De arcano sermone. Praefatio*, 1).

<sup>202</sup>Lamentamos no poder ofrecer el texto griego.

<sup>203</sup>PLATÓN, *Cratilo*, 385a; 385d.

«Veamos, pues, Hermógenes, si te parece que sucede lo mismo con los seres, a saber, que cada uno de ellos tiene una esencia particular [...], de suerte que tal como a mí me parecen las cosas, así son para mí, y tal como a ti te parecen, así son para a ti. ¿O te parece que tienen por sí mismas alguna estabilidad en su esencia? [...] Pues bien [...], está claro que las cosas tienen por sí mismas una esencia estable; algo que no es relativo a nosotros ni depende de nosotros, como si fueran llevadas arriba y abajo por nuestra fantasía, sino que tienen por sí mismas la esencia que a cada una por naturaleza le corresponde [...]. Y, si las cosas están así constituidas por naturaleza, ¿no lo estarán de la misma manera sus acciones?. Sin duda que también ellas lo son. Por tanto, también las acciones se realizan conforme a su propia naturaleza, y no según nuestra opinión [...]. Por consiguiente, ¿también hay que nombrar las cosas tal como su naturaleza exige nombrarlas [...], y no como nosotros queramos?»<sup>204</sup>.

«El nombre es [...] un instrumento que sirve para enseñar y para distinguir la esencia, como la lanzadera lo es para hacer un tejido [...]. ¿Y de quién es la obra de la que hace un buen uso el tejedor, cuando usa la lanzadera?. Del artesano. ¿De cualquier artesano o del que posee la técnica?. Del que posee la técnica [...]. ¿Y de quién es la obra de la que se sirve el enseñante, cuando utiliza el nombre? [...]. ¿No te parece acaso que es la ley la que nos la da?. Sí me parece. ¿Te parece que el enseñante, cuando utiliza un nombre utiliza la obra del legislador?. Me parece que sí. ¿Te parece que es legislador todo hombre, o aquel que posee el arte?. El que posee el arte. No es tarea de todos, Hermógenes, imponer un nombre, sino tan sólo de un hacedor de nombres. Y éste es, según parece, el legislador»<sup>205</sup>.

«Es, pues, muy posible, buen Hermógenes, que los primeros que pusieron nombres no fueran hombres vulgares, sino estudiosos de las cosas celestes y hábiles en el discurso»<sup>206</sup>.

«Pero, después de todo, dime todavía una cosa: ¿qué fuerza tienen para nosotros los nombres y qué bien diremos que nos producen?. Me parece a mí, Sócrates, que el de enseñar [...], ya que quien conoce bien los nombres, conoce también las cosas»<sup>207</sup>.

«Volvamos de nuevo allí de donde hemos partido para llegar aquí. Porque, si recuerdas, has dicho, hace sólo un momento, que el autor de los nombres necesariamente conocía los objetos a los que los puso [...]. Entonces, ¿afirmas que también el autor de los nombres primitivos los puso con conocimiento de causa? [...]. ¿A partir de qué nombres, pues, había aprendido o descubierto los objetos, si los nombres primitivos aún no estaban fijados, y si, por otra parte, nosotros afirmamos que es imposible aprender y descubrir las cosas más que aprendiendo los nombres o descubriendo nosotros mismos cuál es su naturaleza?»<sup>208</sup>.

Si se admite la tesis de que el nombre es puramente convencional, se plantea aquí un problema sin solución. En efecto, 1.º) el nombre, al ser convencional, supone un conocimiento previo; 2.º) al ser polisémico, no es perfecto ni fuente segura de conocimiento.

«Por consiguiente, llegar a saber de qué forma haya que aprender o descubrir los seres quizá sea una tarea superior a mis fuerzas y a las tuyas. Debemos, sin embargo, felicitarnos de haber convenido en que no hay que partir de los nombres, sino que hay que aprender los seres e

<sup>204</sup>PLATÓN, *Cratilo*, 386a; 386d; 386e.

<sup>205</sup>PLATÓN, *Cratilo*, 388c; 388e; 389a.

<sup>206</sup>PLATÓN, *Cratilo*, 401b.

<sup>207</sup>PLATÓN, *Cratilo*, 435d.

<sup>208</sup>PLATÓN, *Cratilo*, 438a; 438b.

indagarlos por ellos mismos, mucho mejor que a partir de los nombres»<sup>209</sup>.

Pero, para ello —y en contra de lo que afirmaban los del círculo de Heráclito y muchos otros— es necesario convenir en que todos los seres poseen cierta consistencia.

«Pero tampoco es razonable, Cratilo, afirmar que existe conocimiento, si todas las cosas cambian sin cesar y nada permanece»<sup>210</sup>.

Así, pues, en que todos los seres posean consistencia en sí mismos, de manera que puedan soportar un nombre permanente que posibilite siempre su conocimiento, radica la solución del problema del lenguaje.

Hasta aquí nuestra exposición —muy a grandes rasgos— de las ideas fundamentales sobre las que creemos se asientan, de manera independiente, las concepciones hebrea y griega acerca del lenguaje. Que ambas concepciones llegaran a conocerse y sintetizarse era cuestión de tiempo, en el momento en que el cristianismo adoptara como medio propio de expresión determinadas categorías helenistas. Dicha síntesis, en efecto, corrió a cargo de algunos Padres de la Iglesia y otros pensadores del Medievo.

### c) *De Arcano sermone y la cábala*

Joaquín Ritoré Ponce, en sus estudios sobre la teoría del nombre<sup>211</sup>, habla de tres líneas principales del pensamiento lingüístico en el neoplatonismo tardío. La tercera de ellas, que él denomina «teoría teológica del lenguaje»<sup>212</sup>, era una corriente intelectual que insistía en el valor mágico del nombre y su origen divino, y que tuvo cierta acogida en el pensamiento cristiano antiguo<sup>213</sup>. Adán fue visto como nominador inspirado por la divinidad, lo que invitaba a pensar en una primera lengua motivada, y fue precisamente la lengua hebrea la que recibió tal consideración. Sin embargo, durante la Edad Media, esta teoría teológica de los nombres sería prácticamente abandonada por el pensamiento cristiano, aun cuando permanecería viva en los autores judíos y en determinados círculos mágicos. Y, si bien en los Padres latinos se observará una decidida atenuación de la eventual fuerza mágica del nombre, subsistirá, no obstante, la creencia de la primogenitura del hebreo sobre todas las demás lenguas. Veamos algunos de estos Padres.

El estudioso de la *cábala* François Secret sitúa a **San Jerónimo** entre «les ancêtres» de la *cábala* cristiana, y ello no sólo por diversas anotaciones exegéticas sueltas que podemos encontrar en sus obras, sino también, y sobre todo, por la elaboración de un pequeño tratado, de nombre *Hebraici Alphabeti Interpretatio*<sup>214</sup>, que tendrá gran difusión en el Renacimiento<sup>215</sup>.

<sup>209</sup>PLATÓN, *Cratilo*, 439b.

<sup>210</sup>PLATÓN, *Cratilo*, 440b.

<sup>211</sup>J. RITORÉ PONCE, *La teoría del nombre en el neoplatonismo tardío: (traducción y análisis de los escolios XVI, XVII y LI del «Comentario al Cratilo» de Proclo*, Universidad de Cádiz. Servicio de Publicaciones, 1992.

<sup>212</sup>J. RITORÉ PONCE, *o.c.*, pág. 194.

<sup>213</sup>Según J. Ritoré, representantes de esta línea teológica del lenguaje serían Clemente de Alejandría, Orígenes y Numenio de Apamea, quienes, dentro del cristianismo, habría acudido a líneas de pensamiento ligadas con la magia (cf. PEREA SILLER, F.J., *Fray Luis de León y la lengua perfecta*, Universidad de Córdoba, 1996, pág. 23).

<sup>214</sup>MIGNE, *PL.*, 1883.

<sup>215</sup>Cf. F. SECRET, *Le kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, Ayché, Milano 1985, págs. 5-6.

A **San Agustín** debemos una de las más claras afirmaciones hechas por los antiguos acerca del hebreo como lengua primera de toda la humanidad. Encontramos el texto en su obra *Civitas Dei*, que traducimos íntegramente:

«Porque, siendo la lengua de todos como una sola, no por ello faltaron corruptores. Pues también antes del diluvio no había más que una lengua, y, sin embargo, todos, excepto la casa de Noé, merecieron ser exterminados por el diluvio. Así, cuando por su arrogante impiedad fueron castigadas y divididas las naciones con la diversidad de las lenguas, y la ciudad de los impíos recibió el nombre de confusión, esto es, Babilonia, no pereció la casa de Héber, en la que se conservaba la que antes fue la lengua de todos. Por ello, como recordé antes, al empezar la enumeración de los hijos de Sem —cada uno de los cuales dio origen a una nación—, el primero que viene nombrado es Héber [...]. Así, pues, al subsistir esta lengua en su casa —una vez divididos los demás pueblos según sus lenguas—, se cree no sin razón que ella fue la antigua lengua común al género humano, recibiendo después por ese motivo el nombre de hebrea. En efecto, había necesidad ya en este momento de distinguirla de las demás mediante un nombre que le fuera propio, del mismo modo que también las otras eran llamadas con sus respectivos nombres. Pero, cuando era la única existente, ningún otro nombre recibía que el de lengua o lenguaje humano, la única que hablaba la especie toda de los hombres»<sup>216</sup>.

Y no sólo fue ésta la primera lengua común hablada por todos los hombres antes de la dispersión de Babel, sino que en ella se escribieron también los Libros Sagrados:

«... y hebrea se llama la lengua en la que no sólo hablaron Patriarcas y Profetas, sino también aquella a cuya autoridad consignaron los Libros Sagrados»<sup>217</sup>.

Interesante es también en este campo **San Isidoro de Sevilla**. Su importancia estriba en haber unido las aportaciones de los santos Jerónimo y Agustín, y ser fuente principal de los tratadistas del lenguaje de siglos posteriores, que ven en el hebreo la primera lengua. La tesis de la primacía de la lengua hebrea se encuentra en diversos pasajes de sus *Etimologiae*:

«Una sola lengua, la hebrea, fue lengua común de todas las naciones. Los patriarcas y profetas no sólo hicieron de ella uso hablado, sino que la usaron también para escribir los sagrados escritos»<sup>218</sup>.

Como puede verse, el pensamiento es casi un calco del que anteriormente había expresado San Agustín. Pero el obispo hispalense lleva aún más allá esta primogenitura de la lengua hebrea: también su alfabeto es considerado origen de todos los demás. Veamos:

---

<sup>216</sup>SAN AGUSTÍN, *Civitas Dei*, Liber XVI, 11, 1: Quamobrem sicut lingua una cum esset omnium, non ideo filii pestilentiae defuerunt; nam et ante diluvium una erat lingua, et tamen omnes praeter unam Noe iusti domum deleri diluvio meruerunt. Ita quando merito elatioris impietatis gentes linguarum diversitate punitae atque divisae sunt, et civitas impiorum confusionis nomen accepit, hoc est, appellata es Babylon, non defuit domus Heber, ubi ea quae antea fuit omnium lingua remaneret. Unde, sicut supra memoravi, cum coepissent enumerari filii Sem, qui singuli gentes singulas procrearunt, primus est commemoratus Heber [...]. Quia ergo in eius familia remansit haec lingua, divisis per alias linguas ceteris gentibus, quae lingua prius humano generi non inmerito creditur fuisse communis, ideo deinceps Hebraea est nuncupata. Tunc enim opus erat eam distingui ab aliis linguis nomine proprio, sicut aliae quoque vocatae sunt nominibus propriis. Quando autem erat una, nihil aliud quam humana lingua vel humana locutio vocabatur, qua sola universum genus humanum loquebatur.

<sup>217</sup>SAN AGUSTÍN, *Civitas Dei*, Liber XVI, 11, 2: ...et Hebraea vocatur lingua, quam Patriarcharum et Prophetarum, non solum in sermonibus suis, verum etiam in Litteris sacris custodivit auctoritas.

<sup>218</sup>SAN ISIDORO, *Etimologiae*, IX, 1,1: ...una omnium nationum lingua fuit, quae Hebraea vocatur; quam patriarchae et prophetae usi sunt non solum in sermonibus suis, verum etiam in litteris sacris.

«El origen de las letras latinas y griegas parece remontarse a los hebreos. Para ellos, en efecto, la primera letra se llama *alef*. A continuación, asumiendo una forma parecida, los griegos sacaron *alfa*; los latinos, después, *A* [...], para que podamos conocer que la lengua hebrea es madre de todas las lenguas y letras que existen»<sup>219</sup>.

Interesante es también el texto que sigue:

«Al principio Adán vistió con nombres a todos los seres vivos, nombrándolos a partir de la disposición actual de cada uno, según la condición natural a la que se acomodaban. Las naciones, sin embargo, pusieron nombres a cada uno de los seres vivos según su propia lengua. Pero Adán no impuso aquellos nombres según la lengua latina, la griega o cualquier otra lengua de las naciones bárbaras, sino según la lengua que antes del diluvio fue la lengua común de todos los hombres, la que recibe el nombre de hebrea»<sup>220</sup>.

Todos estos textos de los Padres y autoridades de la Iglesia arriba referidos —y otros que quizá cabría citar— serán cálidamente recibidos y profusamente citados por no pocos humanistas del siglo XVI, que se acogerán a la solvente ortodoxia de estos autores, para esquivar en lo posible la reprobación de que pudieran ser objeto sus propios escritos, no exentos muchas veces de rarezas y *cosas sin averiguar*, sobre todo en aquellos *años recios*, de severa inquisición.

En más de una ocasión, ya se ha dicho páginas arriba que fue precisamente *De arcano sermone* la causa de uno de aquellos conflictos con los que tuvieron que enfrentarse los editores de la *Biblia Regia*. En efecto, la censura romana había puesto serios obstáculos a la aprobación de la Políglota, debido de manera principal a este tratado. Significativo es el siguiente texto:

«... aquellos tratados que se han añadido *De arcano sermone et symbolis rerum*, era menester verse, porque en algunos hay cosas muy inciertas y no averiguadas, mayormente en lo de *ponderibus et mensuris*, y que las cosas que se habían de juntar con el texto de la Sagrada Escritura han de ser muy ciertas; y aquel tratado *de Sermone arcano* no se sabe si es cabalístico...»<sup>221</sup>.

Y citemos nuevamente aquel párrafo que encontrábamos en los saludos al Estudioso lector:

«...de manera que se consulte no sólo a los que buscan la traducción de los simples vocablos, sino a los que desean penetrar en el sentido auténtico de los oráculos divinos, que en aquellas palabras tan llenas de significado se contienen, pues, en éstas, las cosas mismas, esto es, la esencia y propiedades de las cosas, se revelan en su significación plena, algo así como se realizaran ante

---

<sup>219</sup>SAN ISIDORO, *Etimologiae*, I, 3,4: Litterae Latinae et Graecae ab Hebraeis videntur exortae. Apud illos enim prius dictum est aleph, deinde ex simili enuntiatione apud Graecos tractum est alpha, inde apud Latinos A [...], ut nosse possimus linguam Habraicam omnium linguarum et litterarum esse matrem.

<sup>220</sup>SAN ISIDORO, *Etimologiae*, XII, 1, 1-2: Omnibus animantibus Adam primum vocabula indidit, appellans unicuique ex praesenti institutione iuxta conditionem naturae cuir serviret. Gentes autem unicuique animalium propria lingua dederunt vocabula. Non autem secundum Latinam atque Graecam aut quarumlibet gentium barbarum nomina imposuit Adam, sed illa lingua quae ante diluvium omnium una fuit, quae Hebraea nuncupatur.

<sup>221</sup>Las objeciones que el Papa presentó a la concesión de la aprobación y privilegio para la Biblia de Amberes fueron recogidas por el embajador D. Juan de Zúñiga en una carta de fecha 4 de Febrero de 1572, en la que se informa a su Majestad de los escrúpulos papales. La cuarta de las razones por las que Roma no quiere condescender a la aprobación es el texto correspondiente a esta nota (véase B. MACÍAS ROSENDO, o.c., pág. 276).

nuestros ojos»<sup>222</sup>.

Pues bien, queremos fijarnos ahora sólo en la frase final: *et quasi ob oculos repraesentantur*, esto es, *algo así como si se realizaran ante los ojos*.

En aquel artículo del Dr. Fernández Marcos sobre los nombres de Cristo, que ya antes referimos, se puede leer: «La expresión porque pertenecen propiamente a los ojos es una clara alusión a las combinaciones de letras utilizadas por la cábala con sus múltiples diagramas, árboles simbólicos, emanaciones de los diez Sefirot, a partir de los nombres de Dios, etc.»<sup>223</sup>. Y también: «...este misterio que rodea a la lengua está favorecido por la doctrina de la *cábala*, según la cual la Torah posee sentidos infinitos que se revelan diversamente a diferentes niveles y según la capacidad del que los contempla. En ella, además del sentido literal formado por las letras hebreas que se combinan para hacer las palabras, hay una lectura mística compuesta por los nombres divinos de Dios»<sup>224</sup>. Para el Dr. Fernández Marcos la correcta intelección de este tratado de Fray Luis de León exige situarlo en el marco de una tradición de origen judío de tratados sobre los diversos nombres de Dios en hebreo y sobre el significado del nombre divino o Tetragrámaton. Dicha tradición, muy antigua<sup>225</sup>, adquiere particular relevancia con los albores de la *cábala* y su posterior difusión en el pensamiento cristiano. En esta época, efectivamente, comienzan a multiplicarse las especulaciones y tratados sobre los nombres de Dios. Dichos nombres divinos, aun siendo muchos, suelen reducirse a diez<sup>226</sup>. Sin duda, Fray Luis tiene delante estas especulaciones judías acerca de los nombres de Dios y, en concreto, acerca del nombre por excelencia, dato éste que viene confirmado por la incorporación en la introducción a la segunda edición de su tratado *De los nombres de Cristo* de un breve comentario sobre el nombre inefable o Tetragrámaton<sup>227</sup>. Y el mismo Fray Luis de León, al hablar de los secretos y misterios que tienen las letras hebreas, tanto en su *número* como en su *disposición*, concluye con el siguiente párrafo:

«Y no pongo exemplos de aquesto porque son cosas menudas, y a los que tienen noticia de aquella lengua... notorias mucho; y señaladamente porque pertenecen propiamente a los ojos y assí para dichas y oídas, son cosas oscuras»<sup>228</sup>.

---

<sup>222</sup>...ut hoc modo non tam iis qui simplicium vocabulorum interpretaciones quaeritant, quam iis qui germanam divinorum oraculorum sententiam, quae in significantissimis iis verbis continetur, asequi cupiunt, consultum sit: iis enim res ipsae, rerumque naturae, ac proprietates quam significantissime indicantur, et quasi ob oculos repraesentantur (*De Arcano Sermone, Studioso lectori*, 1).

<sup>223</sup>Cf. N. FERNÁNDEZ MARCOS, «Los nombres de Cristo...», pág. 136. Una expresión similar la hallamos en *De Arcano Sermone*: «...iis enim res ipsae, rerumque naturae, ac proprietates quam significantissime indicantur, et quasi ob oculos repraesentantur» (*Studioso lectori*, 1).

<sup>224</sup>N. FERNÁNDEZ MARCOS, «Los nombres de Cristo...», pág. 146.

<sup>225</sup>Vienen citados San Jerónimo y San Isidoro de Sevilla (N. FERNÁNDEZ MARCOS, «Los nombres de Cristo...», pág. 139, en nota 18 a pie de página).

<sup>226</sup>Con respecto a los nombres de Cristo, Fray Luis de León dice: «Los nombres que la Escritura dan a Christo son muchos, assí como muchas son sus virtudes y officios; pero los principales son diez, en los quales se encierran y, como reducidos, se recogen los demás». La misma idea se expone al final del tratado (N. FERNÁNDEZ MARCOS, «Los nombres de Cristo...», pág. 153; 169-170).

<sup>227</sup>También Arias Montano concederá a este asunto gran importancia: además de lo que si dirá en *De Arcano Sermone* (caput II, Arcanorum nominum interpretatio, págs. 4-7), véanse el *Liber Generationis et Regenerationis Adam*, Antuerpiae 1593 (caput III, De Nominibus Dei, págs. 15-17), y la obra, publicada póstumamente, *Naturae Historia, prima in magni operis corpore pars*, Antuerpiae 1601 (In Praefationem Annotationes de nominibus divinis quaedam breviter, págs 37-40), pero sin que observemos ningún tipo de referencia a la exégesis cabalística.

<sup>228</sup>*De los nombres de Cristo*, págs. 163.

Y, no obstante la parquedad de Fray Luis de León en el uso de estas cuestiones —sigue diciendo Fernández Marcos— no dejamos de encontrar a lo largo de su tratado diversas incursiones por el mundo de la *cábala*. Véanse algunas de ellas.

Versa la primera sobre el nombre propio de Dios:

«Porque si miramos el sonido con que se pronuncia, todo él es vocal, así como lo es aquél a quien significa, que todo es ser y vida y espíritu, sin ninguna mezcla de composición o de materia. Y si attendemos a la composición de las letras hebreas con que se escribe, tienen esta condición, que cada una de ellas se puede poner en lugar de las otras, y muchas veces en aquella lengua se ponen... Y no sólo en la condición de las letras, sino aún, lo que parece maravilloso, en la figura y disposición también le retrata este nombre en una cierta manera. Y diciendo esto Marcello, e inclinándose hacia la tierra, en la arena, con una vara delgada, formó unas letras como éstas  $\text{𐤅𐤍}$ ; y dixo luego: Porque en las letras chaldaycas, este sancto nombre siempre se figura assí. Lo cual, como veys, es imagen del número de las divinas personas y de la igualdad de ellas, y de la unidad que tienen las mismas en una essencia, como estas letras son de una figura y de un nombre. Pero aquesto dexémoslo assí»<sup>229</sup>.

Además de otros ingeniosos comentarios sobre los cinco nombres de Cristo presentes en las escrituras hebreas<sup>230</sup> —sigue Fernández Marcos— donde más aflora la familiaridad de Fray Luis de León con las especulaciones cabalísticas sobre los distintos nombres de Dios y su simpatía por la *cábala* cristiana es en el capítulo sobre los nombres de Jesús...<sup>231</sup>. He aquí la interpretación del sabio fraile sobre estos nombres:

«Y no diré del número de las letras que tiene este nombre, ni de la propiedad de cada una dellas por sí, ni de la significación singular de cada una, ni de lo que vale en razón aritmética, ni del número que resulta de todas, ni del poder de la fuerza que tiene este número, que son cosas que las consideran algunos y sacan misterios dellas, que yo no condeno; mas déxolas, porque muchos

---

<sup>229</sup>*De los nombres de Cristo*, págs. 164-165: «...en efecto, la interpretación trinitaria del Tetragrámaton estaba muy extendida entre los cabalistas cristianos del siglo XVI, quienes, a su vez, la habían tomado de los judíos conversos anteriores, como Pablo de Heredia y Pablo de Santamaría, y, al parecer, fue el converso Pedro Alfonso (+ post 1121) quien la expuso por primera vez [se cita aquí, en nota 26, a K. REINHARDT-H. SANTIAGO OTERO, *Biblioteca Bíblica Ibérica Medieval*, Madrid 1986, pág. 253], basándose en una obra judía, aún no identificada, y que se titulaba *Secretum Secretorum*. Y toda esta preocupación por el sentido arcano u oculto de la lengua original de la Escritura, que se trasluce tanto en Fray Luis de León como en Arias Montano, engarza con un problema personal de los conversos que algunos vivieron con verdadera ansiedad, intentando probar mediante incluso el recurso a la *cábala* la verdad de la nueva religión que abrazaban y cómo ésta estaba ya anunciada y significada veladamente en los textos del Antiguo Testamento (N. FERNÁNDEZ MARCOS, «Los nombres de Cristo...», pág. 137; véase también pág. 143).

<sup>230</sup>*De los nombres de Cristo*, pág. 560. Véase en N. FERNÁNDEZ MARCOS, «Los nombres de Cristo...», pág. 137 (nota 28) la localización de estos nombres en la Biblia hebrea.

<sup>231</sup>Cf. N. FERNÁNDEZ MARCOS, «Los nombres de Cristo...», pág. 139, donde se hace también referencia a Alfonso de Zamora, uno de los hebraístas que colaboró en la Biblia Políglota Complutense, quien, a pesar de condenar la *cábala*, se sirve, no obstante, de algunos de sus procedimientos interpretativos [se cita aquí, en nota 32, a F. SECRET, .o.c., pág. 218, y al mismo autor en su artículo «Les debuts du kabbalisme chrétien en Espagne et son histoire à la Renaissance», en *Sefarad* 17 (1975), pág. 41; así como a F. PÉREZ CASTRO, *El manuscrito apologético de Alfonso de Zamora: Traducción y estudio del Séfer Hokmat Elohim*, Madrid/Barcelona 1950, pág. LXXIX]. De tales procedimientos exegéticos ya se ha dicho algo en páginas anteriores del presente trabajo. También Fray Luis conoce dichas técnicas cabalísticas y, aunque con cautela y prudencia, las utiliza algunas veces, sin condenarlas. Sobre el conocimiento y uso que Arias Montano hiciera de las mismas se dirá algo más adelante.

las dizen, y porque son cosas menudas y que se pintan mejor que se dizen»<sup>232</sup>.

No quiere entrar, una vez más, el sabio religioso en mayores profundidades. Se contenta sólo con mostrar que conoce el sistema cabalístico y que muchas de sus cosas no las condena. Se detiene, sin embargo, en explicar el nombre hebreo de Jesús, según las lucubraciones de la *cábala*:

«Sólo una cosa destas diré, y es que el original deste nombre Iesús, que es Iehosuach... tiene todas las letras de que se compone el nombre de Dios, que llaman de cuatro letras, y demás dellas tiene otras dos...; que quiso Dios dar por su nombre a los hombres la señal y sonido de nuestra mudez para que entendiésemos que no cabe Dios ni en el entendimiento ni en la lengua... así que es nombre ineffable y que no se pronuncia este nombre. Mas aunque no se pronuncia en sí, ya véis que en el nombre de Iesús, por razón de dos letras que se le añaden, tiene pronunciación clara y significación entendida, para que acontezca en el nombre lo mismo que pasó en Christo, y para que sea, como tengo dicho, retrato el nombre del ser. Porque por la misma manera, en la persona de Christo se junta la divinidad con el alma y con la carne del hombre; y la palabra divina, que no se la leya, junta con estas dos letras, se lee, y sale a la luz lo escondido, hecho conversable y visibe, y es Christo un Iesús, esto es un ayuntamiento de lo divino y lo humano, de lo que no se pronuncia y de que pronunciarse se puede, y es causa que se pronuncie lo que se junta con ello»<sup>233</sup>.

De todos modos —concluye Fernández Marcos— no habría que afirmar, sin más, que Fray Luis de León fuera un cabalista... Se ha pretendido tan sólo mostrar que conocía bien la *cábala*, sin condenarla, haciendo, en ocasiones, un uso discreto de ella al servicio de sus argumentos teológicos, como era procedimiento habitual en la *cábala* cristiana<sup>234</sup>.

¿Qué puede haber de esta *cábala* en *De arcano sermone*?

En vano espera quien —no obstante su título— espere encontrar *De arcano sermone* plagado de estas técnicas exegéticas judías. No diremos que no exista nada, pero tan exiguo que no se le puede atribuir, de ninguna manera, un peso determinante en el tratado. Del mismo modo que decíamos en el caso de Fray Luis de León, también ahora podemos afirmar que Arias Montano conoce las técnicas exegéticas cabalistas, que no las condena, y que en su *De arcano sermone* hace de ellas un uso mínimo, más a título de inventario que de otra cosa.

Veamos. En el capítulo 33 de *De arcano sermone*, Arias Montano hace derivar el término *monte*

<sup>232</sup>*De los nombres de Cristo*, pág. 623. Comentando esta cita de Fray Luis, el Dr. Fernández Marcos ve en la última frase del párrafo una alusión a los diagramas y figuras que la *cábala* solía formar con las combinaciones de las letras, los nombres divinos y las emanaciones de los diez *Sefirot* (véase N. FERNÁNDEZ MARCOS, «Los nombres de Cristo...», pág. 139, en nota 33).

<sup>233</sup>*De los nombres de Cristo*, págs. 623-624. Como comentario a esta cita reproducimos el siguiente texto de Fernández Marcos: «El motivo del nombre inefable de Dios que en Jesús se hace pronunciable lo presenta Reuchlin en el capítulo 12 de su tercer libro del *Capnio sive de verbo mirifico* como un descubrimiento personal [se cita aquí, en nota 35, a M. Brod, *Johannes Reuchlin und sein Kampf*, Stuttgart/Berlin 1965, págs. 115-116]. Para Reuchlin el Tetagrámaton se transforma en palabra pronunciable mediante la inserción de una letra, convirtiéndose de este modo en Pentagrámaton. La letra que debe insertarse es la *𐤅*, signo del fuego, mediante el cual (al igual que en la epifanía de Yahweh en el monte Sinaí) las letras muertas pasaron a sonidos que suenan... Todos los poderes atribuidos a los diversos nombres divinos se concentran en el nombre de Jesús (YHSWH). Está comprobado cómo esta interpretación del nombre de Jesús se extendió rápidamente por toda Europa y ocupó extensamente a los cabalistas cristianos y espíritus religiosos del siglo XVI [se cita aquí a F. SECRET, o.c., pág. 136].»

<sup>234</sup>Cf. N. FERNÁNDEZ MARCOS, «Los nombres de Cristo...», pág. 150.

del verbo הָרָה, *concebir, estar encinta, preñada*, y argumenta:

«Los montes [...] en hebreo se llaman *harim*, porque están preñados de piedras minerales, agua y otras muchas clases de virtudes y cualidades. Esta razón habrá de tenerse en cuenta, a la hora de explicar no pocos pasajes de las Escrituras»<sup>235</sup>.

Una alusión más clara la encontramos en el capítulo 63.º, que trata sobre el significado primero de las cosas compuestas. Allí leemos lo siguiente:

«La definición y naturaleza de las cosas en sí sigue muy de cerca a la distinción de los lugares. En este género, ocupa el primer lugar la tierra, madre antiquísima de innumerables cosas, enriquecida con variadas y múltiples fuerzas vitales, con las que se realizan mezclas de muchísimos géneros. Por ello, Dios la llamó אֶרֶץ, nombre que parece tener que ver con la fecundidad y el provecho. En efecto, el término אֶרֶץ, se usa siempre con aquel significado que pueda ser referido a una condición de vida adecuada para los hombres y demás animales, ya que, antes de que tuviera la facultad de este poder y eficacia, la tierra se llamaba יבֶשֶׁת, es decir, *la que está sedienta, árida*, como está escrito: **‘Aparezca lo seco, y así fue; y llamó Dios a lo seco אֶרֶץ (Gén 1,9-10)’**, término que los traductores latinos vierten por *terra*, y que consta, a su vez, de las mismas letras, aunque invertidas. En efecto, lo mismo se pronuncia ARETZ, omitida la z de la doble consonante אֶרֶץ que TERA, aunque de derecha a izquierda»<sup>236</sup>.

Y en el capítulo que sigue, sobre la roca, se lee también:

«También al padre, al antepasado o engendrador primero de una familia se le da el nombre de roca. En efecto, de él se desprenden las otras piedras de la casa, es decir, los hijos y toda la demás descendencia. Ahora bien, a la familia y su descendencia se las llama en hebreo בַּיִת, *casa*; pero a los hijos, BANIM, como *Abnim*, piedras. Por tanto, con razón, al fundador primero de una familia se le llama también *Roca*: **‘Mirad a la roca de donde fuisteis cortados, y la cantera de donde fuisteis extraídos; mirad a Abrahán, vuestro padre (Is 51,1-2)’**»<sup>237</sup>.

Y poco más hemos observado, a lo largo de este extenso tratado, relativo al uso que a Arias Montano hace de estos procedimientos exegéticos, más o menos propios de aquella *cábala*. Posiblemente llegue esto a explicar que en ningún momento nadie afirma categóricamente que *De arcano sermone*

<sup>235</sup>*De arcano sermone*, pág. 37: Montes editissima terrarum sunt, multis rebus tum gignendis, tum conservandis opportuna; Hebraice Harim dicuntur, quod lapidibus mineralibus, aquis, et aliis quamplurimis succorum et virtutum generibus gravidis sint. Quam quidem rationem ad multa scripturarum explicanda loca tenere operae pretium fuerit.

<sup>236</sup>*De arcano sermone*, pág. 59: Locorum distinctionem rerum ipsarum definitio et natura proxime consequitur; in quo genere primas terra obtinet, plurimarum rerum antiquissima parens, variis et multiplicibus aucta succis, quibus plurimorum mixtiones generum efficiuntur, quamobrem a Deo אֶרֶץ appellata est, quod nomen ex faecunditate et utilitate inditum videtur. Nam perpetuo אֶרֶץ vocabulum in ea significatione usurpatur, quae ad commodam hominum animaliumque aliorum habitationem referri possit, quando ante huius virtutis et efficacitatis facultatem יבֶשֶׁת hoc est, arens sive arida vocabatur, sicut scriptum est: «appareat arida. et factum est ita et vocavit Deus aridam אֶרֶץ» pro quo verbo Latini Interpretes terram vertunt nomine etiam iisdem literis inversis tamen constante. Idem est ARETZ ex puncto z ex duplici litera אֶרֶץ quod TERA inverso modo pronuntiatum.

<sup>237</sup>*De arcano sermone*, pág. 59: Pater etiam, et primus familiae cuiuspiam parens, auctorque, petrae nomine significatur. Namque ex eodem caeteri domus lapides, hoc est, filii et posteritas omnis deducitur. Appellatur autem familia ipsa, et genus Hebraico nomine בַּיִת Domus; filii vero BANIM dicuntur, quasi Abnim lapides. Igitur recte etiam primus familiae parens Petra vocatur. ut, «Attendite ad petram unde excisi estis [...]. Attendite, inquit, ad Abraham patrem vestrum».

fuese un tratado cabalístico, sino que algunos presumen sólo de que lo fuera:

«...y aquel tratado *de Sermone arcano* no se sabe si es cabalístico»<sup>238</sup> ..

Pero dejemos esto ya, y avancemos un poco en la presentación de estas páginas dedicadas al estudioso lector.

#### d) La originalidad de *De arcano sermone*

El mismo Arias Montano afirma que obras parecidas a esta suya fueron escritas tanto en tiempos antiguos como recientes. Así, pues, no es aquí donde radica la originalidad de este tratado:

«Ciertamente obras de este tipo, con el fin de dar explicación a infinitos y, de otro modo, difíciles lugares en otras lenguas antiguas, autores tanto del pasado como de nuestros días dieron en editar. Así, entre los griegos, además de Plutarco y otros que explicaron los símbolos pitagóricos, cierto autor, bajo el nombre de Horápolo, escribió una obra de no poca erudición a la que dio por nombre *De las imágenes de los egipcios*. Muchas obras de este género nos han llegado a través de los que disertaron sobre la explicación de los sueños, y, hace pocos años, apareció un extenso volumen de Enrique Glareán con el título de *Jeroglíficos*, obra ciertamente no indocumentada, antes bien repleta de múltiple y no vulgar doctrina y formada a base del análisis de diversos autores, estudios y muy distintas artes, cuya prudente lectura, con las salvedades debidas, no poca utilidad podría aportar a quienes, para explicar la Sagrada Escritura, se sirven, a modo de auxilio, de material tomado de lugares diversos»<sup>239</sup>.

Hombres antiguos y modernos emprendieron esta tarea. Entre los antiguos vienen citados Plutarco<sup>240</sup> y Horápolo<sup>241</sup>, y se dejan innominados a otros, cuyas obras, sin embargo, se elogian. Consistían dichas obras en traspasar —explicándolos— la pura expresión de los caracteres pitagóricos, para penetrar en su sentido simbólico, o de las imágenes de los egipcios, o adentrarse en el significado de los sueños, más allá del puro relato. Entre los modernos se encuentra el nombre de Enrique Glareán<sup>242</sup>,

<sup>238</sup>Cf. B. MACÍAS ROSENDO, o.c., pág. 276.

<sup>239</sup>Atque huius quidem generis opera ad infinitorum locorum alioqui difficilium explicationem, tum a veteribus, tum a recentioribus, in caeteris antiquis linguis edita sunt. Scripsit enim ex Graecis, praeter Plutarchum, et alios qui Pythagorea symbola explicarunt, auctor quidam sub Ori Apolli nomine opus non ineruditum, quod de Aegyptorum imaginibus inscripsit. Multa quoque in hoc genere ab iis tradita sunt, qui de somniorum interpretatione disseruerunt et: paucis ab hinc anis prodiit HENRICI GLAREANI amplum volumen, cuius inscripto est HIEROGLYPHICA; opus certe non indoctum, et multiplica, eaque non vulgari doctrina refertum, atque ex diversorum auctorum, studiorum, plurimarumque artium observatione conflatum: ex cuius prudente, et cum delectu instituta lectione non parvam utilitatem capient ii, qui administram quodammodo materiam ex variis locis collectam, ad Sacrae Scripturae explicationem comportant (*Studioso lectori*, 1).

<sup>240</sup>Natural de Queronea (50-127 c.), escribió, como obras principales: *Vidas paralelas*, *El banquete de los siete sabios*, *Moralia*, *Praecepta coniugalia*, *De recta rationi audiendi*, *De amore prolis*, *De fraterno amore*, *De genios Socratis*, *Epicuri praecepta* y *De latenter vivendo*.

<sup>241</sup>Horápolo, gramático griego del siglo IV d.C., escribió comentarios sobre Sófocles y Homero y una obra consagrada a los lugares ocupados por los dioses. También se le atribuyen dos libros de jeroglíficos, que seguramente son muy posteriores a su época. Existe edición española a cargo de J.M. GONZÁLEZ DE ZÁRATE, *Hieroglyphica*, Madrid 1991.

<sup>242</sup>Humanista suizo (1488-1563). Hombre de erudición vastísima, fue uno de los más celebres humanistas del siglo XVI, a la vez, filólogo, poeta latino, historiador, matemático y músico. Escribió, entre otras obras: *Isagoge in musicam* (Basilea, 1516); *De geographia* (Basilea, 1527); *Arithmetica et misica operum Boetii* (Basilea, 1546); *Dodecachordon* (Basilea, 1547), *De vi arithmeticae practicae* (Friburgo, 1550). Publicó ediciones de las obras de Tácito, Dionisio de Halicarnaso, Horacio y Donato, y unas notas a las *Metamorfosis* de Ovidio. Se le deben, además,

autor de vasta erudición, cuya obra —a decir de Montano— podrá servir de no poca ayuda a los estudiosos de las Sagradas Escrituras. Pero el sabio frexnense cita a estos autores en cuanto que sus obras se asemejan, de alguna manera, a la suya. Aconseja, así, su uso, pero actuando en todo momento con la debida precaución y salvadas siempre las distancias.

También el profesor Fernández Marcos, en el segundo de sus artículos, antes citados, sobre *De arcano sermone*, hace referencia, aunque sin extenderse mucho, a este nuevo asunto. Leemos: «... Me parece significativo que Arias Montano en el *Prologus studioso lectori* mencione los Hieroglyphica de Horápolo, tratado consagrado a la interpretación de los signos egipcios, así como las obras de otros autores del pasado que explican los símbolos pitagóricos. Y elogia los Hieroglyphica de Enrique Glareán... En el siglo XVI, la conexión entre la lengua hebrea y los jeroglíficos egipcios se daba por supuesta. Beuter, al explicar los diversos sentidos de la Escritura en su introducción de 1547, opone el sentido místico al literal y añade: ‘*Un mismo nombre significa cosas diversas y en cierto modo contrarias... Cierta parecido a esto encontramos en las letras de los egipcios, llamados Jeroglíficos, y sagradas también para ellos. Se escribían éstas representando una cosa y significando otra. Algo así se constata en las letras divinas. En efecto, habiendo dicho el Señor que ni una sola yod era ociosa en la Sagrada Escritura, constatamos que, debido a los misterios que les son propios, las letras, tanto las que son útiles como las que no lo son, están colocadas en sus lugares dentro del texto hebreo, en modo que ninguna de ellas resulte innecesaria*’»<sup>243</sup>. De todos modos, por nuestra parte, creemos que, aparte los pocos datos expresados más arriba, no existen demasiadas noticias sobre la importancia e influjo de los jeroglíficos en la ciencia escriturística del siglo XVI. Incluso las citas aportadas por Fernández Marcos no son determinantes. Se sabe que, en la Antigüedad —como ya queda dicho— fue Horápolo quien intentó explicar la escritura jeroglífica, en una obra escrita en griego. Pero precisamente esta obra especial sobre los jeroglíficos dio lugar a una interpretación falsa de ellos, en cuanto que el autor los toma en el sentido de escritura propiamente figurada, en la cual cada signo tiene un valor independiente, dándose origen así a interpretaciones monstruosas de algunos jeroglíficos. Que nosotros sepamos, el último autor clásico que dio noticias acerca de los jeroglíficos fue Amiano Marcelino (siglo IV d.C.), el cual en su obra histórica ofrece la traducción, realizada por un sacerdote egipcio, de la inscripción del obelisco que Constantino mandó transportar a Roma. Habrían de pasar mil años, a partir de estas fechas, para que otros autores se decidieran a intentar descorder el velo que cubría la misteriosa escritura egipcia, aun cuando en la mayor parte de aquellos estudiosos prevaleció, al modo de Horápolo, la opinión de que cada uno de los signos jeroglíficos era simbólico y tenía su propia representación. Así, dejándose llevar cada autor de la fuerza de su fantasía, surgió desde la primera mitad del siglo XVII (no tanto, al parecer, en la época de Arias Montano) una verdadera nube de intérpretes, queriendo introducir cada uno de ellos

---

el poema *Helvetia* (Basilea 1514) y varios panegíricos. Se observa curiosamente que ninguna obra referente a los jeroglíficos se atribuye a este prolijo humanista.

<sup>243</sup>N. FERNÁNDEZ MARCOS, «El tratado *De arcano sermone*...», pág. 179. La cita latina que hemos traducido pertenece a P.A. Beuter, *Annotationes Decem ad Sacram Scripturam*, pág. 132: «Idem nomen diversa et contraria quodammodo significat... Habetur ad hoc simile quoddam in literis Aegyptiacis, quae dicuntur Hieroglyphica, et erant Sacrae Aegyptiis. Hae erant notae unum repraesentantes et aliud significantes... Sic est in divinis literis animadvertere. Nam et cum Dominus dixerit iod unum non esse in Sacra Scriptura ociosum, animadvertimus propter mysteria propria positas literas locis suis tam utiles quam vacantes in Hebraico textu quum tamn nullae sint ociosae». Sobre el mismo asunto, en nota 13, Fernández Marcos cita a F. Secret, o.c., pág. 309, quien, a su vez, cita, en primer lugar, a P. Langlois, *Discours des Hieroglyphes des Egyptiens, devis, emblèmes*, 1583, donde con las siguientes palabras se pone en conexión el Antiguo Testamento con los jeroglíficos: «Aussi voyons-nous les écrits de Moïse, de David, et autres prophètes estre cachez es mystères, usans souvent des hiéroglyphes, ou à tout le moins d’un langage qui en approche de bien près s’ils ne ne servoient de caractères mesmes»; en segundo lugar, en pág. 313, a G. Panciroli, quien, en sus *Rerum memorabilium libri duo*, «célèbre la mystérieuse langue hebraïque, plus belle encore que les hiéroglyphes, où un seul mot, voir une seule lettre, renferme les plus profonds mystères, comme par exemple le *Mem* du mot *Lemarbe*».

sus fantásticas e hipotéticas afirmaciones<sup>244</sup>. Y en cuanto a Enrique Glareán, a pesar de los elogios que Arias Montano dedica a sus *Hieroglyphica*, en ninguna parte hemos encontrado dicha obra. Tampoco Fernández Marcos la localiza (o, por lo menos, no la cita)<sup>245</sup>.

Ciertamente, las citas de tales autores antiguos y modernos no dejan de ser extrañas en los saludos al *Estudioso lector*, tanto más que, a lo largo de todo el tratado, no hemos observado, por lo menos a primera vista, ninguna concomitancia. Tampoco el Dr. Fernández Marcos sabe qué hacer con ellas, por lo que se limita a comentar que, a pesar de tales citas cultas de autores antiguos y de humanistas modernos, Arias Montano insiste en que sus observaciones introductorias acerca del hebreo bíblico y la lectura de la Sagrada Escritura proceden de un atento estudio de la lengua misma más que de los escritos de otros intérpretes<sup>246</sup>.

De todos modos, estos autores —antiguos y modernos— no tienen como objeto directo de sus estudios las Sagradas Escrituras. La obra de Arias Montano, sí; y en esto consistiría la aportación original de nuestro sabio, es decir, que, aun cuando su intención fuera la redacción de una obra más extensa, en la que se pretendería abordar el estudio de la naturaleza toda sobre la base única de los libros sagrados<sup>247</sup>, de momento, con el fin de agregarlo al *Apparatus* de la *Biblia Regia*, elabora, no sin cierta prisa y con mayor brevedad que la que él hubiese deseado, el presente tratado de *De Arcano Sermone*, augurándose que algún piadoso e instruido varón cristiano se decidiese a emprender y culminar, por sus cuatro costados, una obra parecida, siempre sobre la base de las Sagradas Escrituras, para beneficio de toda la cristiandad.

Y añadamos, para concluir, que, como sucede en otros escritos, también en éste omite nuestro ínclito frexnense cualquier referencia a autoridades antiguas o contemporáneas. Prácticamente están ya nombrados todos los autores y todas las obras, a excepción de Santo Tomás de Aquino, cuyo capítulo tercero del *Liber de ente et essencia* viene citado al margen con relación a la naturaleza, clases y diferencias de los espíritus<sup>248</sup>. La ausencia sistemática de citas de los Padres acarreó a nuestro estudioso

<sup>244</sup>Entre los principales intérpretes de esta etapa figuran los nombres de Juan Pedro Valeriano y Miguel Mercati. Athanasius Richer dejó escrito varios volúmenes *in folio* de inscripciones egipcias traducidas, pero comoquiera que, en su interpretación, se atuvo estrictamente a Horápolo, dio a cada uno de los signos una significación determinada o una interpretación en parte material y en parte simbólica, sin llegar, por tanto, a explicar debidamente más que algunos grupos de jeroglíficos. Todos los demás datos históricos relativos a la egiptología como ciencia cada vez más perfilada son muy posteriores al siglo de Arias Montano.

<sup>245</sup>Lo que invita a pensar que Arias Montano se equivoca (a pesar de su reincidencia en *De Ieremiae*, portada). Posiblemente, se confunde con otro autor de la época, es decir, Juan Pedro Valeriano (1477-1558), quien efectivamente es autor de una obra titulada *Hieroglyphica*, cuya primera edición conoció la luz en Basilea, 1556. Sin embargo, es posible que el mismo término *jeroglífico* pueda inducir a confusión, pues por él suele comúnmente entenderse la escritura llamada *ideográfica*, es decir, la representación de una idea no mediante palabras compuestas por signos fonéticos o alfabéticos, sino mediante figuras o símbolos. De todos modos, es sabido que las formas del jeroglífico experimentaron, con el transcurso del tiempo, muy diversas modificaciones. Dada la necesidad, impuesta por la vida corriente, de escribir de corrido cartas, cuentas, memorias, etc., se fue introduciendo la costumbre de abreviar y reducir los signos y aun de enlazarlos unos con otros, de donde se originó una escritura cursiva, llamada generalmente *hierática*, y que tiene con la jeroglífica una relación análoga a la que existe entre la moderna cursiva y los caracteres de imprenta. Un interesante y aclaratorio estudio a este respecto nos parece haberlo hallado en I. Ares Regueras, *La escritura jeroglífica egipcia en la literatura griega clásica*, Universidad de Valladolid (<http://www.egiptomania.com/jeroglificos>). Aquella entrañabilísima gramática hebrea del Dr. F. Mateos Gago, Sevilla 1882, decía (pág. 10): «Los signos hebreos son á un mismo tiempo *letras, geroglíficos* y *números*, como puede verse en el siguiente alefato hebraico, etc.».

<sup>246</sup>Cf. N. FERNÁNDEZ MARCOS, «El tratado *De arcano sermone...*», pág. 179.

<sup>247</sup>Se trata de su *Opus Magnum*.

<sup>248</sup>*De arcano sermone*, pág. 7.

—como es sabido— serios disgustos con la censura de su época, pues, cuando de la Biblia se trataba, contravenía las prescripciones emanadas de Trento. Pero de esto hemos tratado ya en otro lugar de estas páginas introductorias.

### 3. Las cosas que «son» y las que «son en»

Tras el prólogo al *estudioso lector*, el autor, en cuatro abigarradas páginas, presenta ahora una amplia disertación, distribuida según los apartados que siguen:

- **Sobre la división de las cosas por las que se instituye el lenguaje arcano y se exigen los símbolos;**
- **División de las cosas que «son»;**
- **División general de las cosas que «son en» o «con relación a»;**
- **Sobre el lugar;**
- **Sobre el tiempo y la duración;**
- **Breve observación sobre el tratamiento y uso de los símbolos o del lenguaje arcano.**
- **Ciertas observaciones oportunas para el uso del lenguaje arcano.**

Las ideas aquí expresadas nos recuerdan *De doctrina christiana* y *De magistro*, aquellos dos tratados de San Agustín, en los que, con toda amplitud, exponía el santo su propia teoría del lenguaje. No estamos ahora en condiciones de afirmar si algo tuvieron que ver estos dos escritos agustinianos con *De arcano sermone* y *De actione* de Arias Montano, y un estudio mínimamente serio nos llevaría demasiado lejos. Contentémonos, pues, con apuntar solamente la familiaridad en las ideas.

Pero observemos, con un poco de más detenimiento, los distintos apartados en que viene distribuida la disertación a que nos estamos refiriendo:

#### A) Sobre la división de las cosas por las que se instituye el lenguaje arcano y se establecen los símbolos

1.º Todo lo que existe en el mundo o fuera del mundo la mente humana lo concibe según dos géneros: **cosas** (*res*); **acciones** (*actiones*).

##### I. Las cosas (*res*)

2.º Las cosas o son **increadas** (sólo Dios) o **creadas** (todas las demás, dentro o fuera del mundo). Pero **tanto la una como las otras reciben un nombre.**

3.º **Las cosas creadas se dividen**, a su vez, en: a) **las «que son»** (*quae sunt*); b) **las «que son en»** (*quae insunt*).

4.º **Primera división de las cosas «que son».** Las cosas *quae sunt* son las que existen según su propia definición, y pueden ser: a) **«por sí mismas»** (mundo, espíritu, animal, hombre...); b) o **«para las demás»**, a las que necesita como sujeto o sede (luz, magnitud, armonía, conocimiento, sentido, raciocinio, facultad de hablar...). Pero las cosas nunca son por sí o para las demás en cuanto al fin, es decir, en el sentido de que una cosa sea la causa de las demás cosas (sólo Dios es causa de todo lo que existe), sino en cuanto a la utilidad o conveniencia.

5.º De lo que se infiere que **la relación que exista entre las cosas que «son por sí mismas» y las que «son para las demás» ha de ser una relación recta, es decir, según la naturaleza.** Cuando esto no es así, es decir, **cuando la relación no es según la naturaleza o es contra la naturaleza, no se ha de hablar propiamente de «ser para», sino de «padecer en»** (así, la violencia, la enfermedad, la debilidad, la muerte, y todo aquello que tienda a la deformación o la

corrupción).

## II. Las acciones (*actiones*)

6.<sup>a</sup> **Segunda división de las cosas «que son»**; a) las que aportan **eficiencia** a las cosas «para las que son» (la ciencia, la suerte, la audacia...); b) las que aportan **afecto**, es decir, las que reciben sobre sí los efectos de las demás cosas (ignorancia, debilidad, miedo...).

7.<sup>o</sup> Pero la eficiencia puede entenderse como **capacitación para realizar** algo o como **capacitación para padecer** algo. Sentir y entender, por ejemplo, significan recibir algo sobre sí; pero es más perfecto sentir y entender que no sentir y no entender; por ello, estas cosas merecen llamarse más efecto que afecto. Otras cosas, que parecen afectos, como la voluntad y el amor, propiamente son efectos, y exigen el nombre de acción (*actio*) más que el de pasión (*passio*).

8.<sup>o</sup> Por tanto, hay cosas que son tanto «por sí» como «para las demás». **De la existencia y conjunción de ambas** nace aquel otro género que se llama «acción». Así, del espíritu (*res quae est*), dotado de la capacidad de conocer (*res quae inest*), nace el conocimiento (*actio*); del hombre (*res quae est*), capaz de razonar y de hablar (*res quae insunt*), nacen el raciocinio y la palabra (*actiones*); del fuego (*res quae est*), que tiene el poder de calentar (*res quae inest*), nacen el calor, la ustión y la separación de distintas cosas (*actiones*). Así, pues, **todo lo que existe o es cosa (*res*) o es acción (*actio*)**.

9.<sup>o</sup> Ahora bien, a excepción de Dios, que todo lo trasciende, todo lo que en el mundo existe y todo lo que en él se realiza, existe y se realiza en un **lugar** (*locus*), en el **tiempo** (*tempus*) y en la **duración** del tiempo (*duratio*).

10.<sup>o</sup> **Se llama tiempo al espacio que va desde el comienzo al fin del mundo**; por tanto **no es infinito, ni en cuanto a su totalidad ni en cuanto a las partes** de que consta. **La duración es la vida y existencia** de las cosas que existen; **en cuanto al todo, carece de principio y fin**, pero **en cuanto a las partes, tiene comienzo y fin**, pero sin variaciones, pues estas últimas corresponden al tiempo, que es el artífice de la mutación, el cual consta también de mutación.

11.<sup>o</sup> De estos **cinco géneros** (*res, actio, tempus, locus, duratio*) nacen, en los escritos sagrados, distintos sentidos y significados que exigen, veces, una interpretación simbólica.

### B) División de las cosas «que son»

12.<sup>o</sup> Las cosas «que son» son espíritu o cuerpo; el espíritu es o infinito (sólo Dios) o finito (todos los demás).

13.<sup>o</sup> Los espíritus finitos son o **ángeles** o **almas humanas**; pero estos nombres indican no tanto la naturaleza cuanto la actividad de los espíritus.

14.<sup>o</sup> Los cuerpos son: **celestes, líquidos, expansión, terrestres o medios**<sup>249</sup>.

### C) División general de las cosas que «son en» o «con relación a»

15.<sup>o</sup> Las cosas que «son en» o que «son con relación a» pueden serlo como **partes, instrumentos y ornamentos**.

16.<sup>o</sup> Son **partes** de la *naturaleza* o de la *perfección* y de la *integridad*; son **instrumentos** por *naturaleza* o por *utilidad*; y son **ornamentos** en virtud de la *magnitud, de la forma y del estado*.

### D) Del lugar

17.<sup>o</sup> Los lugares son diferentes por su **naturaleza** o por su **medida y proporción**.

18.<sup>o</sup> **Por su naturaleza**, fundamentalmente, pueden ser **públicos** y **privados**, o las dos cosas a la vez.

19.<sup>o</sup> **Según su medida o proporción**, presentan muchas variedades.

---

<sup>249</sup>Se sigue aquí el esquema de la creación, según relata el libro del Génesis.

**E) Del tiempo y la duración**

20.º El **tiempo** se indica por **situación** y por **convención**.

21.º La **duración** consiste en las **partes en que se divide el tiempo**.

**F) Breve observación sobre el tratamiento y uso de los símbolos**

22.º **Primero**, ha de considerarse el **género**, que indica la unidad; **después, la especie**, que indica la diversidad.

23.º **Los significados simbólicos pueden deducirse a partir de muy distintas maneras**: del género, de la especie, de dos especies, de la especie al género, de una especie menor a otra mayor, de la eficiencia, del efecto, de los consecuentes, de los antecedentes, del nexos, de los instrumentos, insignias, distintivos, del lugar, de la zona, de las figuras, comparaciones, similitudes, ejemplos, tipos, translaciones, metáfora, alegorías, metonimias, sinécdoques, perífrasis.

**G) Observaciones a tener en cuenta para la utilización del lenguaje simbólico**

24.º Explorar y conocer la naturaleza misma de las palabras que postulan una interpretación simbólica, de manera que dicha interpretación sea correcta y no contraria o inadecuada al verdadero sentido de la frase.

25.º Si bien la naturaleza puede conocerse mediante los libros de filosofía o a través de la práctica y la experiencia, más seguro es el conocimiento que se obtiene por medio de las Sagradas Escrituras, a las que hay que acercarse diligente y asiduamente y con espíritu de humildad, invocando constante y piadosamente la inspiración divina; intentando dar siempre un significado seguro a las cosas, sin separarse de la razón y del sentido natural y evitando toda temeridad, incertidumbre o abuso del ingenio humano a la hora de entender y juzgar.

26.º Ciertas palabras asumen siempre una misma significación (por ejemplo, la leche significa siempre algo de efectos positivos); otras, pueden tener un doble significado, según su efecto (por ejemplo, el vino, que tonifica el corazón o embriaga); ciertos símbolos lo son por naturaleza, y significan universalmente, y otros lo son por institución o conveniencia y significan sólo para algunos.

27.º La conjunción de dos o más símbolos conducen a una amplificación simbólica, ya manteniendo el mismo sentido, ya adquiriendo una característica distintiva nueva.

**4. El Prefacio de *De Arcano sermone***

Llegamos, finalmente, al *Prefacio*, donde el autor intenta explicar el contenido de toda la obra. Recordemos que sobre este punto los censores de Lovaina, a quienes Arias Montano había enviado el manuscrito, para recabar su parecer, le hacen llegar — según quedó dicho en otro lugar de este trabajo— una respuesta ciertamente desalentadora. Véase, si no, el siguiente párrafo:

«Y eso dejando aparte el hecho de que su contenido se trata con tanta oscuridad, que apenas hemos podido encontrar todavía a alguien que haya sido capaz de explicar cuál es la finalidad de esto o qué utilidad aporta; pues el proemio que está al frente del primer capítulo, para explicar en él el contenido de toda la obra, a causa de lo inusual de las ideas y de las frases, es tan intrincado que apenas nadie ha podido entender cuál es su finalidad o qué pretende»<sup>250</sup>.

---

<sup>250</sup>Omittimus quod res adeo obscure hic tractetur ut vix sit hactenus inventus ullus qui potuerit explicare quorsum ista tenderent aut quam utilitatem adferrent; nam proemium quod primo capiti praefigitur, in ipso totius operis argumento explicando, propter sententiarum et fraseos novitatem obscurissimum est adeo ut quo specter

La primera mitad del párrafo citado hace referencia a la utilidad y finalidad de la obra en su totalidad: nadie se ha podido encontrar todavía capaz de explicar qué se pretende con este tratado. La segunda, hace referencia al prefacio, a su intrincada composición y a lo inusual de las ideas que en él se contienen.

Veamos, pues, cuáles son sus ideas principales:

— *Sólo el hombre, entre todas los seres vivientes, está capacitado para conocer la naturaleza, causa, eficiencia, movimientos y fines de todo lo que ha sido creado y existe bajo el cielo.*

— *Y esto es debido a cierto don y providencia singulares de Dios, que creó al hombre y lo dignificó, constituyéndolo dueño y señor de la tierra entera.*

— *Era el plan de Dios que dicho don alcanzara también a todos los descendientes del primer padre de los hombres.*

— *Pero aquel pecado antiguo y terrible trajo consigo que el hombre fuese precipitado de tan excelsa dignidad.*

— *A pesar, no obstante, de tan desastrosa caída, permanecieron en el hombre, como el bien más preciado que jamás pudiera ambicionar, algunos rescoldos de su esplendor primigenio, a saber: la capacidad de conocer los géneros y naturalezas de todas las cosas, a fin de poder reglamentar la propia vida y practicar mejor la virtud. Su ejemplo más significativo es el de Noé.*

— *De aquí que muy frecuentes representaciones de la naturaleza y utilidad de las cosas se hallen referidas no sólo en los escritos sagrados, sino también en otros libros de antiquísimos escritores.*

— *Pues, en efecto, los hombres de aquellos tiempos pretéritos se ocupaban con mucho más celo de conocer las cosas y sus significados que del placer que producen la palabra y el discurso; de manera que, bien por la enseñanza recibida de los padres, bien por la propia observación, eran hombres muchísimo más facultados que nosotros para conocer y explorar todas las cosas.*

— *Pero, en la medida en que va languideciendo y remitiendo este celo, cierta ampulosidad de la palabra (más para deleite que utilidad de los hombres) comienza a cultivarse y acrecentarse de modo admirable, hasta el punto que, en su desarrollo desmedido, habría llegado a soterrar y sofocar las escasísimas y remotísimas noticias de las cosas, condenándolas a un desconocimiento casi total. Sólo gracias a algunos antiguos y extraordinarios testimonios contenidos en los libros sagrados y otros escritos se han podido conservar algunos vestigios de aquella sabiduría.*

— *Existen ciertamente obras de gran mérito de autores antiguos y recientes que tratan sobre esta materia. Pero no existe ninguna que se centre exclusivamente en los libros sagrados. Tras estimular, por ello, a los estudiosos de las escrituras santas para que comiencen y lleven a término tan necesaria tarea, Arias Montano (brevemente y mientras tanto) ofrece a esos mismos estudiosos los frutos de sus propias observaciones.*

Y hasta aquí aquéllas que creemos las ideas principales expresadas en este proemio. ¿Qué diremos nosotros?. Diremos, en primer lugar, que los censores lovanienses tenían no poca razón. En efecto, las ideas —e incluso las frases— se exponen con no demasiada claridad y suscitan no pocas preguntas.

---

et quid sibi velit vix a quoquam intelligi potuerit ( De la carta dirigida a Benito Arias Montano por los censores de Lovaina, 20 VIII 1570, Agustín Huneo y Cornelio Reyneri de Gouda; tomada de B. MACÍAS ROSENDO, o.c., págs. 230-231).

El pensamiento bíblico sobre la centralidad e importancia del hombre<sup>251</sup> por encima de todos los seres vivos creados aparece expresado con toda claridad en las primeras líneas de este prefacio. Ahora bien, que formara parte de los planes de Dios el hecho de que las generaciones sucesivas participaran también de este estado de justicia original es, sobre todo, un aserto teológico que, si bien admitido desde el principio por la tradición unánime de la Iglesia, no se encuentra expresado explícitamente en las Sagradas Escrituras, sino que se infiere más bien del dato bíblico. Ya hemos dicho que, según el testimonio unánime de la tradición, el estado original en el que el hombre fue creado incluía —junto a la gracia santificante, estrictamente sobrenatural— algunos otros dones que están en la línea de la naturaleza humana, pero que sólo pueden realizarse mediante una gracia especial de Dios. Son los dones llamados preternaturales. Entre ellos se menciona el don de la sabiduría, que encuentra su apoyo escriturístico precisamente en el acto de la imposición de nombres a los animales por parte de Adán (Gén 2,20) y en las palabras sobre la mujer (Gén 2,23 s.)<sup>252</sup>. ¿Qué hubiera sucedido si el primer hombre no hubiese pecado...?. Pero el hecho es que el hombre pecó. Y, así, es doctrina católica cierta la afirmación siguiente: toda aquella armonía de justicia original, prevista para el hombre por designio de Dios, llegó a perderse a causa del pecado de los primeros padres. Pero, ¿se trató de una pérdida inmediata, instantánea, o progresiva?.

No podemos estar seguros nosotros sobre si Arias Montano, a la hora de escribir su Prefacio, tuviese presente esta teología de los dones preternaturales. Más bien nos inclinamos a pensar que no. De todos modos —según su argumentación—, si Noé pudo cumplir la orden recibida de Dios (Gén 6,26), es obvio que, a pesar del daño irreparable del primer pecado, por lo menos algunos rescoldos de su primitivo esplendor, señorío y dignidad permanecerían aún en el hombre. Es éste un dato que no escapa a la observación de nuestro sabio<sup>253</sup>.

Aparte de la Biblia, se hace referencia después a algunos libros que autores antiguos consagraron a este asunto, al estudio, esto es, del conocimiento de la naturaleza y propiedades de las cosas. Afirma Arias Montano que, gracias a ellos, no pocas huellas de tan inestimable sabiduría han podido conservarse, a través de los siglos, hasta llegar a nosotros. Por desgracia, sin embargo, no se cita ninguna de estas obras, ni a ninguno de sus autores.

Difícil también de situar en el tiempo y en el espacio es el contenido del párrafo que sigue:

«En efecto, gustaba sobremanera a aquellos tiempos y a aquellos hombres esta gravísima forma de hablar; para ellos, ocuparse del conocimiento y significado de las cosas era mejor y de mayor importancia que la belleza oratoria y el placer que produce el encanto de las palabras; y a los que más cercanos al comienzo del mundo, sea por la enseñanza paterna sea por la propia observación, les tocaba en suerte una facultad más acrecida de conocer y explorar las cosas»<sup>254</sup>.

<sup>251</sup>Cf. Gén 1,3; 5,1; Sal 8,5-6; Sir 17,3-4; Sab 2,23.

<sup>252</sup>Suele acudirse, además, al principio de que Adán, como primer padre de la humanidad, había de ser más perfecto que toda su descendencia y poseer un saber general —que varios teólogos medievales extienden también al campo de las ciencias experimentales posteriores—, para poder instruir a su posteridad (cf. W. SEIBEL, *art. cit.*, pág. 649).

<sup>253</sup>Los modernos comentaristas del Génesis sonreirán quizá con benevolencia ante exégesis como ésta. Pero es que, en tiempos de Arias Montano, todavía no se habían inaugurado los métodos histórico-críticos, ni se conocían tampoco los géneros literarios, ni la teología de la alianza, ni las tradiciones J, E, P, D del Pentateuco, ni tantos adelantos historiográficos y exegéticos. Pero, eso sí, sabían aquellos hombres mucho latín, mucho griego y mucho hebreo.

<sup>254</sup>Namque ea gravissima dicendi ratio illis aetatibus et viris praecipue placebat, quibus rerum et cognitionis et sententiarum, quam linguae expoliatae et fluentis verborum lenocinio orationis, cura potior ac maior fuerat primoque mundi initio magis propinquis, vel paterna disciplina vel propria observatione auctior cognitionis et

¿A qué tiempos, a qué hombres de la historia de la humanidad se refiere? ¿Debemos pensar sólo en humanidad postadámica hasta el relato de Babel, pues hasta ese momento «todo el mundo era de un mismo lenguaje e idénticas palabras<sup>255</sup>» y «eran todos un mismo pueblo<sup>256</sup>»? Notemos, sin embargo, que en el relato bíblico las consecuencias del *pecado* de Babel fueron la confusión del lenguaje común y la dispersión del hasta entonces único pueblo por toda la haz de la tierra<sup>257</sup>; sin embargo, Arias Montano no hace alusión a ninguno de los dos hechos, sino que se limita a deplorar el nacimiento y proliferación de cierta exuberancia y delectación de las palabras:

«Pero, en la medida en que va languideciendo y remitiendo este celo, cierta ampulosidad de la oratoria y de las palabras, más para deleite que utilidad de los hombres, comienza a crecer poco a poco, y a cultivarse y acrecentarse de modo admirable»<sup>258</sup>.

Los términos usados para referirse a este grave perjuicio presentan connotaciones bastante significativas: *verborum lenocinio*, *verborum luxuries*. Después de aquel primer pecado, la humanidad se ha ido degradando progresiva e irreversiblemente, y el uso que posteriormente hace el hombre del lenguaje es, para Arias Montano, manifestación evidentísima de tal degradación. Queda, sin embargo, poco claro a qué tiempos, a qué acontecimientos, a qué personajes históricos concretos esté refiriéndose nuestro sabio con estas afirmaciones. Habremos de suponer que se esté refiriendo al desarrollo general de la historia humana después de Babel.

Con todo, en las Sagradas Escrituras y en otros rarísimos escritos de autores muy antiguos han podido conservarse, hasta llegar a nosotros, algunas reliquias de aquella sabiduría de la que los primeros hombres fueron dotados.

Algunos eruditos antiguos y recientes intentaron provechosamente abordar el estudio de esta materia. Pero sus esfuerzos —aun siendo utilísimos— no se centraban en las Sagradas Escrituras. Por consiguiente, esto es lo que pretende *De arcano sermone*: descubrir en las páginas sagradas los vestigios de la sabiduría antigua, acercar al lector piadoso al conocimiento del sentido profundo de las Escrituras santas, enseñarle a leer más allá de la literalidad de la frase. Pero no pretende Arias Montano ofrecer una obra completamente acabada, donde la materia tomada en examen reciba un tratamiento exhaustivo. Él, —volvemos a decir—, ofreciendo lo que tiene y poniéndolo al servicio de la Santa Iglesia Católica, cuya aprobación ahora y siempre suplica, quiere sólo trazar un camino, señalar la cima... Otros deberán coronarla.

## V.

---

exploratarum rerum contingebat facultas (*Prefacio*, 1).

<sup>255</sup>Gén 11,1.

<sup>256</sup>Gén 11,6.

<sup>257</sup>Gén 11,7.9.

<sup>258</sup>Hoc vero languente et remittente studio, orationis et verborum luxuries quaedam suborta, maiori cum voluptate quam utilitate hominum, coli augerique mirum in modo coepta est (*Prefacio*, 1).

## EL CONTENIDO DE *DE ARCANO SERMONE*

Ya queda dicho que el cuerpo de *De arcano sermone* consta de noventa y ocho capítulos muy desiguales en tamaño e interés. El número noventa y ocho resulta un tanto inusual. Se observa, sin embargo, que los capítulos *Ignis* y *Mare* están anotados con un mismo número (*capítulo 67.º*). Por otra parte, el apartado dedicado a *Fovea*, incluido en el capítulo 28.º, parecería que debiera ser considerado como capítulo aparte. Resultaría, así, el número de cien, número decididamente más aceptable. Pero ésta es sólo una suposición nuestra. Dejémoslo, por tanto, así. Y son seiscientos sesenta y una las entradas que conforman la totalidad de los capítulos antes dichos. Mediante ellas, nuestro autor toma en consideración no sólo algunas de las cosas que existen, sino la creación entera —celeste y terrestre; visible e invisible—, y hasta el mismo Creador. No siguen las entradas ningún orden alfabético —como observamos en las *Allegoriae* de Rabano Mauro—, sino que, en su investigación y descubrimiento de los significados arcanos, Arias Montano sigue el esquema creacional en siete días, según el relato del Génesis, sin diferenciar, porque lo ignora —todavía no ha llegado el momento—, tradiciones o estratos literarios, épocas o teologías, diacronías o sincronías, utilizando indistintamente, y desde el principio, citas del Antiguo y Nuevo Testamento. A estos **98 capítulos** y **661 entradas** acompañan las **6.381 citas** de ambos Testamentos y un total de **1.969 referencias marginales**. Y, aunque de todo ello damos puntual cuenta en los índices que consignamos al final del presente trabajo, digamos aquí que, de la totalidad de las citas bíblicas, 5.197 (= 81,45 %) corresponden al Antiguo Testamento; las otras 1.184 (= 18,55%), al Nuevo. Todos los libros vétero y neotestamentarios vienen citados, a excepción del libro de Baruc y la segunda carta de Juan, pero se añade, en compensación, algunas citas de los libros tercero y cuarto de Esdras. Una rápida ojeada a los índices de citas bíblicas que colocamos al final bastará para darse cuenta de qué libros son los más citados. Nos excusamos, pues, referir aquí tales pormenores.

Pero recorramos ahora brevemente los diversos capítulos que conforman *De arcano sermone*.

**Capítulos 1-5.** Están dedicados a la naturaleza espiritual. En primer lugar, trata de **Dios**: de su unicidad, de su trascendencia, de su decisión creadora y reveladora, de su santidad. Habla, después, de los **nombres arcanos de Dios** y de su interpretación. Siguen, por último, los seres espirituales: los **ángeles y demonios**. Toda la materia tratada en estos capítulos viene sugerida por *Gén 1,1a*.

**Capítulos 6-12.** Después de haber tratado sobre la naturaleza espiritual, pasa a disertar de la corporal, según viene exigido por *Gén 1,1b-5*: primero, el **cielo** y sus partes; después, la **tierra** y todo lo que en ella se contiene. Se trata, a continuación, del **agua**, de la **luz** y de las **tinieblas**; por último, del establecimiento del **día** y del surgir del **tiempo**.

**Capítulos 13-15.** La división de las aguas superiores de las inferiores, de las que habla *Gén 1,6b-7a*, permite introducir la **medida**, el **número** y el **término**.

**Capítulos 16-17.** El término *locum* presente en *Gén 1,9* posibilita la introducción del tratamiento del **lugar**. Como lugar se estudian en estos capítulos la **profundidad** y la **altura**, el **cielo**, la **tierra** y también el **aire**.

**Capítulos 18-61.62.** Por sugerencia de los términos *terra* y *maria*, que aparecen en *Gén 1,10*, están dedicados todos estos capítulos a la consideración de **lugares en general**, sin determinación alguna; se trata de tanto de lugares naturales, como debidos a la mano del hombre: agua, nubes, fuego, infierno, orilla, isla, río, fuente, pozo, cisterna, lago, foso, cueva, desierto, campiña, campo, torre, era, lagar, terraza, tejado, pared, cerca, seto, huerto, viña, alberca, predio, puerta, umbral, y tantos otros. La

consideración del lugar sin determinación alguna invita a pensar en aquellos otros **lugares concretos**, es decir, que reciben un nombre propio. Se habla así de Jerusalén, Ciudad de David, Sion, Betel, Galaad, Carmelo, Basán y Líbano.

**Capítulos 63-68.** Motivado igualmente por la presencia de los términos *tierra* y *mar* de *Gén 1,10*, abordan estos cuatro capítulos el estudio de la **naturaleza de las cosas en sí mismas**. En primer lugar, se habla de **la tierra**, de su constitución natural, del agua que la fertiliza y de sus entrañas mismas: roca, piedra, gema, perlas, fuentes, ríos; también de metales diversos: oro, plata, bronce, etc., y del fuego que hay en las entrañas de la tierra. En segundo lugar, se diserta sobre **el mar**, la tempestad y el abismo. Hasta aquí los *días primero y segundo de la creación*.

**Capítulos 69-72.** Lo correspondiente al *día tercero de la creación*, según *Gén 1,11-13*, se considera a lo largo de estos capítulos: **las plantas, los árboles y los frutos**.

**Capítulos 74-76.** Estos capítulos corresponden al *cuarto día de la creación* (*Gén 1,14-19*), cuando fueron hechas las luminarias del cielo y se determinó su eficiencia: **el sol, la luna, las estrellas**; se habla también del cielo **sereno**, del **nublado**, del **viento**, de los **puntos cardinales** y de cuanto en el cielo acontece: **lluvia, aguacero, rocío, relámpago, rayo, granizo, nieve, hielo, niebla, tempestad, torbellino**.

**Capítulos 77-80.** Cubren estos capítulos el *día quinto*, según *Gén 1,20-25*: primero, los **peces** y **reptiles**; después, los volátiles, **aves** e **insectos**; luego, los animales terrestres, a los que divide en **cuadrúpedos** y **fieras**.

**Capítulos 81-98.** Esta larga serie de capítulos contiene la *antropología*. Responden, pues, al *sexto día de la creación*, cuando dice Dios: *Hagamos al hombre* (*Gén 1,26*). El capítulo 81 está consagrado al **hombre**. Se trata del capítulo más largo y cuidado de todo el tratado. En el capítulo 82, el hombre, en su totalidad, viene descrito pormenorizadamente. Primero, las partes del hombre: **alma** y **cuerpo**; después, los elementos que componen el cuerpo: **sangre, grasa, huesos, nervios, piel, cabeza, frente, cuello, cerviz, pecho, vísceras, corazón, intestinos, brazos, manos...** etc., hasta llegar a completar una descripción muy detallada. En el capítulo 83, desarrollo del anterior, vienen tomadas en consideración determinadas **acciones** o **afecciones naturales**, no pocas de las cuales acaso correspondieran mejor al siguiente tratado *De actione*: **pureza, olor, comida, comer, dulce, amargo, pan, miel, panal, banquete, levadura, ázimo...**, **dormir, sueño, acostarse, velar, tener hambre, tener sed, risa reír, canto, cantar, salmodiar**. Los capítulos 84-85 toman pie respectivamente de *Gén 1,27-28*, aunque exceden ampliamente su contenido. Primero se dice: *macho y hembra los creó*, de donde **masculino, femenino, virginidad, nupcias, esposos, varón, marido, esposa, padre, madre, hijo, niño, joven, varón, anciano**. Después, se añade: *creced y multiplicaos*, y de aquí que se pase revista a las distintas relaciones y sociedades creadas por los hombres: **socio, sociedad, concurrencia, reunión, pueblo, ciudad, viudez, herederos, heredad, huésped, peregrino, forastero...** etc. Finalmente, los capítulos 86-98 hablan del hombre y del ejercicio y desarrollo de sus capacidades intelectivas, una vez cometido el pecado primero y expulsado del paraíso. Se trata, en efecto, de capítulos con un contenido más disperso. Se habla, por ejemplo, de invenciones que tienen como resultado la mejora o empeoramiento de la vida de los hombres; de la naturaleza humana tras la caída: dolor, enfermedad y muerte; del nacimiento de las distintas artes: agrícolas, náuticas, arquitectónicas; de la práctica de la guerra; de la invención de instrumentos que sirven para castigar, sojuzgar o causar daño al hombre; de la fabricación de herramientas domésticas o destinadas a las artes; sobre los vestidos; sobre determinadas cosas debidas a la convención entre los hombres, y otras cosas más, cuyo desorden en la exposición abiertamente se reconoce.

Y, a lo largo de todos estos capítulos, el lector —también el de hoy—, además de un excelente dominio de las lenguas inspiradas, podrá apreciar en su autor un conocimiento profundo del saber lingüístico de su época, así como de la cultura y literatura bíblicas en su totalidad. Junto con la sencillez expositiva, podrá gustar el lector, esparcidas a lo largo y ancho de este tratado, muy abundantes y finísimas observaciones exegéticas, que nada tendrían que envidiar a las que encontramos hoy en los comentarios bíblicos más solventes. Es en estos casos cuando Arias Montano suele usar aquellas expresiones de *sentido arcano*, *más arcano*, *arcano en gran manera*, *sentido místico*, etc., a las que hacíamos referencia en otro lugar de este trabajo. Así —tras los primeros capítulos, dedicados a los *nombres arcanos* de Dios y a la consideración simbólica de los *seres invisibles*—, el *mundo*, al modo calderoniano, es el gran teatro de las *acciones y pasiones* de los hombres; los *collados* son los padres a quienes les fue confiado el significado de las cosas divinas; los *valles* significan, a veces, falsa humildad y simulación de una auténtica virtud; las *pedras preciosas* pueden indicar la excelencia de los valores espirituales; la *profundidad de los ríos* son las razones arcanas y profundas que la mente humana no puede conocer; el *azufre* es signo de una perdición irreparable y eterna; el *lirio*, en ocasiones, hace referencia a la Iglesia, asistida y adornada de la fuerza del Espíritu de Dios; la *espiga*, el *árbol*, la *raíz*, el *cedro*, la *encina*..., la preciosa observación sobre el *olivo*, símbolo de vida interior, capaz de soportar todos los peligros y calamidades en los tiempos más adversos; los astros, el *sol*, la *luna*, las *estrellas*; los fenómenos atmosféricos, *lluvia*, *rayo*, *relámpago*, *granizo*; los *animales* todos... y, particularmente, el *hombre*, por dentro y por fuera, lo que es, lo que lo dignifica, lo que lo envilece, sus relaciones y sus obras. No faltan, cuando es menester, los recursos a las etimologías, como en el caso del *seol*, de la *concepción*, del *arca*, del *almendro* o del *fruto*; del *Carmelo*, del *Libano*, del *avestruz*... Tampoco faltan algunas lecciones de hebreo bíblico, como sucede con los *nombres arcanos de Dios*, de la *ciudad*, del *poblado*, de los *huesos* y, sobre todo, del *hombre*. Cuando los vocablos están más íntimamente relacionados con el dogma, se evitan mayores consideraciones, apelando a la naturaleza de la obra, aunque sin dejar de indicar su alcance teológico, y remitiendo su estudio a un lugar más adecuado... Pero dejemos esto ya, pues de todo ello podrá beneficiarse quien se decida a entrar en la lectura de este precioso tratado que, aunque del siglo XVI, tiene mucho que decir —así lo creemos— también al estudioso de la Biblia de nuestros tiempos.

Y nótese que la última de las entradas de *De arcano sermone* esta dedicada al término *operarius*, como si se quisiera invitar al lector a continuar construyendo, a proseguir trabajando. Pero, al mismo tiempo, parecería que la cita con la que se cierra: *¡Cuidado con los malos obreros!* (Flp 3,2), contendría un especie de consciente o subconsciente resentimiento, fruto tal vez de aquellas agrias disputas que envolvieron la publicación de la *Biblia Regia* y, particularmente, el presente tratado. Pero también esto es sólo una suposición por nuestra parte, a la que no habría que prestar mayor atención.

## VI. ACTUALIDAD DE *DE ARCANO SERMONE*

Hemos visto que *De arcano sermone* es un libro que trata de los símbolos. Su contenido reviste, pues, una indiscutible actualidad. Se puede fácilmente constatar que, en los últimos años, la ciencia que se ocupa del estudio de los símbolos y de su función comunicativa ha producido una literatura variadísima, especializadísima y —por lo que al número se refiere— sencillamente inabarcable. Las escuelas y autores antiguos —la Estoa, Platón, Aristóteles, Sexto Empírico, alejandrinos, antioquenos, Jerónimo, Agustín, etc.— han sido concienzudamente re-estudiados desde la perspectiva del signo, del símbolo y de la función social y comunicativa que estos elementos de la lingüística contemporánea desempeñan. Han vuelto a adquirir importancia y actualidad académicas las viejas disputas medievales sobre los universales, sobre el simbolismo de San Buenaventura, el realismo moderado de Santo Tomás de Aquino o el nominalismo de Ockam. Hace no tantos años, presenciamos el impulso poderosísimo que experimentó el saber humano en torno al lenguaje, y asistimos al nacimiento de nuevas ciencias, con todo un extraordinario aparato léxico y conceptual. Se empezó a hablar con profusión de semiología, semiótica, simbólica, semiosimbólica; de sincronía y diacronía; de la distinción entre *langue y parole*, del signo, de la señal y de sus respectivas tipologías; del símbolo, de su origen, de su función, de su dispersión sémica, de su comprensibilidad, de su vida; del gesto y la palabra, de la palabra y el rito, la palabra y el mito... Se hicieron famosos y familiares en este campo —por citar sólo algunos— los nombres de F. de Saussure, a quien cabe el honor del pionero, P. Ricoeur, Ch. Morris, U. Eco, E. Cassirer, G. Bettenini... En fin, se asistió, años atrás, al surgimiento de todo un universo intelectual nuevo, apasionante y, también, cada vez más complicado.

Nuestro *De arcano sermone* tiene ciertamente que ver con todo este mundo nuevo y desde ese punto de vista alguien, sin duda, lo estudiará un día. El mismo tratado es ya un estudio a fondo del símbolo y de todos los demás términos que le son afines (el signo, la metáfora, la comparación, la analogía, la alegoría, la imagen, el gesto, la acción...), sólo que se trata de un estudio del Renacimiento español, del siglo XVI. Quienes sabían latín acaso podían leerlo; pero el latín, hoy, ya se sabe... ¡Es una lástima!. Por eso creemos que merece la pena la traducción —al español, en este caso— de esta obra, largos años durmiente en los anaqueles de las bibliotecas del mundo.

Hoy día, cualquier intento de aproximación a las modernas obras especializadas sobre el concepto de símbolo deja a uno sumido en el mayor de los descorazonamientos, a causa de la multitud de delimitaciones y explicaciones que se dan sobre el asunto. No nos aventuraremos, pues, por esos caminos, entre otras cosas, porque somos de la opinión de que no nos conducirían al puerto deseado. Ni creemos tampoco necesario detenernos demasiado en consideraciones sobre la etimología del símbolo, por entender que es cosa sabida; pero, por si sirve de aclaración, señalaremos únicamente que, además del étimo más corriente<sup>259</sup>, la raíz griega correspondiente a este vocablo tiene también otro significado,

---

<sup>259</sup>El verbo griego συμβάλλειν significa literalmente «arrojar juntamente», «ensamblar». Usado en forma transitiva, según el contexto, puede significar *conjuntar, reunir, disponer oportunamente, colocar algo en el lugar preciso*; en forma intransitiva, *contribuir, convenir, ponerse de acuerdo, encontrarse, entretenerse*. El sustantivo συμβολή, indica la articulación del codo o de la rodilla, pero también cualquier ideal de con-junción (encuentro o desencuentro), de reunión, de contrato o de pacto. Pausanias, en su Descripción de Grecia (VIII,54) habla de una localidad llamada σύμβολα, por ser lugar de confluencia de aguas. Teniendo en cuenta todas estas referencias, emerge claramente el sentido dinámico del verbo συμβάλλειν: *acción de con-juntar*. Antiguamente, en efecto, el sustantivo σύμβολον designaba un objeto dividido en dos mitades, de las que cada parte contratante recibía una. Cada mitad, por sí misma, no tenía valor alguno; sin embargo, a pesar del paso de los años, cada uno de los poseedores o sus descendientes, volviéndolas a poner juntas, reconstruían el objeto y lo reconocían como signo-

menos conocido, pero también muy importante, a saber: comparar, interpretar, explorar. Así utilizaban los estoicos el concepto de *símbolo*, en el que veían una referencia velada a una verdad filosófica o teológica. Filón de Alejandría adoptó esta forma de interpretación simbólica —más exactamente alegórica—, para la explicación de la Biblia, convirtiéndose con ello en el modelo de los exegetas alejandrinos, sobre todo de Clemente y Orígenes. Y es así, sobre todo, como Arias Montano entiende el símbolo. No exigiremos a *De arcano sermone* —pues sería anacrónico y absurdo— las delimitaciones y precisiones terminológicas que encontramos en los hodiernos estudios relativos a este campo. El sabio extremeño sólo pretende ofrecer al lector claves interpretativas, facilitarle el tránsito de lo superficial a lo profundo, de la manifestación a la idea. El sustantivo, el adjetivo, el verbo —el adverbio, a veces— vienen tomados y explicados, en primera instancia, en su sentido más inmediato, obvio, literal; no siempre sucede esto, pero sí, por lo general. Se extrae, después, el sentido latente, escondido, simbólico —esto es lo que entendíamos por *arcano*—, y ello, de manera sistemática.

Pero nuestro tratado —aunque valetero, en cuanto método de análisis, para obras también profanas— circunscribe su estudio al de las Sagradas Escrituras. Y, si hemos de dar todo el crédito a D. Benito, en vano emplearíamos el tiempo en buscar a otros autores u otros escritos anteriores que, en el campo bíblico, se parecieran a éste suyo, pues claramente dice el autor:

«En esta obra no hemos seguido ciertamente la opinión o sentencia de ningún autor en particular, sino que, a partir sólo de una diligente lectura de los Libros Sagrados, y mediante la observación atenta de las cosas, observado el orden de la naturaleza, hemos dividido según sus clases la significación de casi todos los nombres y palabras, según se desprende de la observación de dichas cosas y acciones, justificando cada expresión con abundantes citas de lugares y con pruebas claras y manifiestas. También hemos distinguido, según su orden, muchísimas anotaciones que la observación de las cosas particulares nos han permitido reunir; a ellas un lector instruido podrá referir casi todo lo que sobre la significación de cosas este tipo pudiera observar en las Sagradas Letras»<sup>260</sup>.

Son, pues, las Sagradas Escrituras el campo amplísimo de estudio. Y una atenta observación de las cosas constituye el método de trabajo. Cuando, páginas más arriba, al tratar sobre la autoría de *De arcano sermone*, nos parecía bien defender la paternidad montaniana de este tratado, lo hacíamos —además de por las razones que allí dábamos— apoyándonos en las mismas palabras de Arias Montano, que presentan este escrito como algo suyo, original y propio. Y de manera parecida se expresa en la presentación de su obra siguiente. Leemos, en efecto, en el Prefacio al *Liber Ieremiae, sive De actione*:

«Pero entre los diferentes argumentos sobre los que felizmente muchos han tratado, con el fin explicar el sentido tanto de los libros profanos como de los sagrados, nos maravillamos de que todos los doctos varones hayan dejado de lado uno de gran importancia a este respecto. En él se contiene aquella parte de tanta significación y eficacia que los autores antiguos llamaron *acción*,

---

prenda del pacto o contrato estipulados. El símbolo nace, pues, de esta acción de con-juntar dos entidades que pertenecen a un evento único y que, gracias precisamente a esa conjunción, viene re-evocado, haciéndolo todavía operante.

<sup>260</sup>Quo quidem in opere nullius privati auctoris opinionem et sententiam secuti sumus, sed solum ex diligenti sacrorum librorum lectione, atque attenta rerum observatione, omnium fere nominum et verborum significationem, quae ad huiusmodi rerum et actionum observationem pertinet, apertissimis locorum collationibus et clara et manifesta sententiae demonstratione comprobata, naturae ordine observato, in suas classes distribuimus. Quamplures etiam adnotationes ex singularium rerum observatione collectas suo ordine distinximus, ad quas quidquid fere de huiusmodi rerum significatione in sacris literis observari potest, a docto Lectore referri poterit (*Studioso lectori*, 2).

en la que están el hábito, el gesto, la situación y las afecciones de cuerpos y espíritus. Todos los antiguos retóricos dieron en enseñar la extraordinaria importancia de la *acción* a la hora de impactar, conmover e incluso cambiar los ánimos, y derrocharon siempre esfuerzo y elocuencia en todo lo que había de confiarse a esta parte de la oratoria, trabajando con diligencia y cuidado en transmitir las reglas y preceptos por las que se había de regular y ejercitar rectamente esta cuestión. Sin embargo, de ninguno de ellos hay obra alguna (por lo menos que al día de hoy nosotros conozcamos) en la que vengan indicados los géneros y formas de la *acción* y que sea de algún provecho para la explicación tanto de los libros sagrados como de los profanos. Esto es algo que, por desgracia, pueden echar en falta quienes sienten interés por todo lo que está en relación con la interpretación de los escritos divinos. Hay, en efecto, que lamentar, no sin gran perjuicio para muchos lugares de cualquier autor muy dignos de ser conocidos, la falta de este género argumentativo y estilístico, ya que entre los antiguos se encuentran muchos lugares, cuyo sentido y significado no pueden percibirse con precisión, si no se considera atentamente la *acción*?»<sup>261</sup>.

Por lo tanto, *De arcano sermone* —y *De actione* también— debemos considerarlo como un verdadero y propio método de trabajo, que nos proporciona una importantísima clave interpretativa del pensamiento y quehacer exegetico de Arias Montano, y hemos de concederle el mérito de las obras pioneras<sup>262</sup>.

Pero, puesto que *De arcano sermone* trata sobre los símbolos y circunscribe su campo de estudio a las escrituras santas, no estaría de más volver a preguntarse aquí sobre cuál es o hasta dónde se extiende el contenido simbólico de la Biblia. ¿Habría de admitirse en la Biblia —siguiendo el parecer de

---

<sup>261</sup>Verum enimvero inter varia argumenta, quae cum ad prophanorum, tum vero praecipue ad sacrorum librorum rationes explicandas feliciter a multis tractata sunt, unum illud cum primis ad eam rem opportunum ab omnibus viris doctis praetermissum fuisse miramur, quod partem illam inter homines significatissimam et efficacissimam continet, quam antiqui auctores actionem dixerunt, in qua habitus, gestus, situs et affectiones etiam corporum animorumque sunt. Et quidem actionem ipsam maximi esse ad hominum animos pulsandos, percellendos et immutandos momenti, Rhetores antiqui omnes docuerunt, et plurimum in ea commendanda oratoriae artis parte studii et eloquentiae posuerunt; atque in regulis et praeceptis, ad eam moderandam, recteque ineundam rem tradendis, sedulam, et magno cum iudicio adhibitam navaverunt operam. Verum in ipsis actionis generibus et formis indicadis nullius, quod ad nostram notitiam hactenus pervenerit, opus extat, cuius ad exponendos sacros vel prophanos libros usus aliquis sit. Id quod iis qui omnia, quae conferant ad divinorum scriptorum explicationem, quaerunt, deesse incommode potest. Etenim non sine magno multorum locorum cognitu dignissimorum apud omnes auctores detrimento, hoc argumenti et tractationis genus desiderari possit, quando multa apud antiquos loca sunt, quorum exacta sententia et significatio, nisi perspecta actionis ratione, haberi non potest (*Liber Ieremiae*, Praefatio 2).

<sup>262</sup>Sin embargo, cabe preguntarse si — además de Filón de Alejandría, Clemente, Orígenes y la mayoría de los exegetas alejandrinos— alguien, en tiempos más cercanos a nuestro autor, había escrito ninguna obra parecida a esta suya, sobre la base únicamente de la Sagrada Escritura, y, en caso afirmativo, si Arias Montano habría tenido acceso a ella. Y no nos referimos a obras, perdidas o no, de coetáneos suyos. Por ejemplo, bajo el nombre de Rabano Mauro, abad de Fulda y arzobispo de Maguncia (780 c. - 856), nos ha sido transmitido un texto, incorporado después a la *Patrología latina* de Migne, titulado *Allegoria in universam sacram Scripturam*, una suerte de repertorio bíblico que, a lo largo de todo el segundo milenio, tuvo una influencia incalculable en el arte y en el imaginario cristianos. La obra está dispuesta en orden alfabético, de *Angelus* a *Zona*. Parece ser que, en realidad, la obra no haya sido escrita por Rabano, sino que debería ser datada entre los siglos XII y XIII. El autor intenta ofrecer un hilo conductor en el intrincado bosque de significados que cubre el texto sagrado. La Escritura es, en efecto, una selva, donde las palabras yacen en una profundidad misteriosa. Por ello, en la introducción a la obra, el autor presenta la doctrina tradicional de los cuatro sentidos: literal, alegórico, tropológico y anagógico. Estos cuatro sentidos, que se mezclan como el agua con el vino, son la clave que abre los secretos de la Biblia. Sin esta inteligencia espiritual la Escritura no aprovecha en nada. Pues bien, ¿conoció o utilizó, de algún modo, Arias Montano esta obra?. La pregunta es lícita, aunque sin respuesta posible. Nosotros sólo hemos podido utilizar una traducción italiana de la obra de Rabano Mauro (R. MAURO [pseudo], *Allegorie sulla Scrittura*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2002). A primera vista, no se observan demasiadas concomitancias entre las *Allegoriae* y *De arcano sermone*, pero podría ser interesante un cotejo más detenido. Lo cierto es que, contra lo que Arias Montano afirma, precedentes literarios a su obra sí existían.

algunos— una cantidad no excesivamente grande de símbolos; o habría, por el contrario, de considerarse, —como sostienen otros— que los textos bíblicos rezuman simbolismo por todas partes?. Al defender su postura, los del primer grupo se sienten tal vez motivados por cierta reserva frente al concepto de símbolo, que con frecuencia se ha entendido mal, o llevados quizá por cierto temor a una sobrevaloración del universo simbólico bíblico, del que incluso se ha abusado. Para los segundos, sin embargo, el símbolo aparece en la Biblia a cada paso, favorecido este fenómeno por la naturaleza misma de las lenguas semíticas que tienden, en general, a la expresión simbólica, por desconocer lo abstracto y servirse constantemente de lo concreto, que luego adquiere significado abstracto por ampliación de sentido.

Por lo que a tal asunto respecta, la lectura de este Libro de José manifiesta a las claras que, para Arias Montano, el carácter simbólico de la Biblia aparece en todos los ámbitos de la vida: la vida de arriba, en el cielo; la de aquí abajo, en la tierra; y la que está en la profundidad de los abismos.

Sobre la actualidad de *De arcano sermone* digamos, finalmente, que no hace mucho apareció la versión española de una atractiva obra de M. Lurker, que —a decir de su autor— pretendía abrir un acceso al mundo de las imágenes y los símbolos del Antiguo y del Nuevo Testamento en un lenguaje científicamente fundamentado y al mismo tiempo comprensible para la generalidad de los lectores<sup>263</sup>. La bibliografía que maneja este autor es abundantísima y muy especializada, pero en ningún lugar cita a Arias Montano, aun cuando su trabajo guarde un parecido admirable con el tratado montaniano<sup>264</sup>. No nos cabe duda de que, si M. Lurker hubiese conocido *De Arcano Sermone* —y también *De Actione*— lo habría citado y elogiado grandemente y habría sido, al mismo tiempo, consciente de tener menor motivo para afirmar que con su trabajo abría un acceso al mundo de las imágenes y los símbolos en las Sagradas Escrituras, por lo menos, no un acceso pionero.

## VII. LA PRESENTE TRADUCCIÓN

---

<sup>263</sup>Cf. M. LURKER, *Diccionario de las imágenes y símbolos de la Biblia*, Ediciones El Almendro, Córdoba 1994, pág. IX.

<sup>264</sup>Otros diccionarios afines consultados ignoran igualmente a nuestro personaje. Véanse, por ejemplo: P. ROSSANO... *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*, Ed. Paulinas, Madrid 1990; J. CHEVALIER-A. GHEERBRANT, *Dictionnaire des Symboles*, Ed. Robert Laffont-Jupiter, Paris 1982.

No es fácil —lo dicen todos— el latín de Arias Montano, como no lo es, por otra parte, el de la mayoría de los grandes humanistas de aquellos siglos. *De arcano sermone* —si se exceptúan los saludos del principio y demás páginas introductorias— quizá no sea la obra más adecuada para un estudio gramatical, morfológico, sintáctico y léxico, del latín de nuestro sabio de Fregenal, dado que la mayor parte del tratado consiste en citas literales de las Sagradas Escrituras tomadas de la versión *Vulgata*. De todos modos, cabría aceptar el ofrecimiento hecho por D.<sup>a</sup> M.<sup>a</sup> Asunción Sánchez Manzano respecto del latín que se emplea en este tratado, a fin de que su comparación con obras del mismo autor y con obras de la misma época pueda ser de utilidad<sup>265</sup>.

La presente traducción es de nuestra exclusiva responsabilidad. En todo momento, hemos pretendido la mayor fidelidad al texto latino, de cuya literalidad no nos hemos separado, salvo en aquellas ocasiones —no muchas— en que fuerzas mayores lo exigían. Cuando así ha sido, nos hemos preocupado de anotar el hecho a pie de página.

El texto latino —el único que hemos podido consultar<sup>266</sup>— cita las Escrituras, por lo general, *ad litteram*, separando las citas entre sí, también por lo general, mediante la conjunción copulativa *et*. Por nuestra parte, para no hacer tan pesada la lectura, nos hemos permitido, en la mayoría de los casos, suprimir dicha conjunción y separar las citas mediante un punto y coma.

A diferencia de lo que se observa, por ejemplo, en el tratado *De Actione*, en éste de José, Arias Montano —o el impresor— cita siempre empleando sólo el nombre del libro bíblico y el capítulo, es decir, omite sistemáticamente el versículo, sin duda por ahorro de espacio. Nosotros, naturalmente, nos hemos preocupado de ofrecer al lector la cita completa, aunque confesamos que la tarea ha sido larga y pesada. Esto queda dicho en otro lugar de este trabajo<sup>267</sup>. Hemos observado, por otra parte, que son incontables las ocasiones en que el tratado presenta un error de cita, particularmente cuando se trata del número 7, hecho éste al que no sabemos dar una respuesta plausible. También en estos casos de errores hemos tenido cuidado de ofrecer los versículos correctamente citados. Los versículos bíblicos que en el tratado se citan literalmente vienen presentados en la manera en que hoy es habitual, resaltado en texto en **letra negrita** y colocada la cita entre paréntesis (Dt 3,4; Jue 1,3-5; 1Jn 1,7, por ejemplo); pero, cuando se hace sólo referencia a un versículo, sin transcripción del texto literal, usamos la *letra cursiva* y consignamos la cita precedida de la abreviatura *cf.* Por ejemplo: (*cf.* Jn 1,14).

La edición latina sobre la que hemos trabajado presenta el texto en dos columnas paralelas. El tipógrafo coloca las citas bíblicas y las referencias temáticas en los márgenes izquierdo y derecho del folio. Nosotros, en nuestro trabajo más bien casero, no hemos podido —o sabido— hacerlo así. Por tanto, hemos colocado la cita junto al texto bíblico, y la referencia temática la hemos consignado a pie de página, pero no creemos que, con este sistema, el lector salga perdiendo.

Ya hemos dicho que Arias Montano cita siempre, —a excepción de algunas pocas veces— *iuxta*

---

<sup>265</sup>Cf. M.<sup>a</sup> A. SÁNCHEZ MANZANO, *Benito Arias Montano. Cometario a los treinta y un primeros salmos de David. Primera parte*, Universidad de León, 1999, págs. 21-32.

<sup>266</sup>*Antuerpiae. Excudebat Christophorus Plantinus Prototypographus Regius. Anno MDLXXI*. Ha habido más ediciones, que posiblemente introducen variantes, pero que nosotros no hemos podido consultar (véase G. MOROCHO GAYO, *o.c.*, pág. 204, en nota 90).

<sup>267</sup>Véase pág. LIV, nota 158 a pie de página.

*Vulgatam*<sup>268</sup>, sin dejar de confiar muchas veces a la memoria las citas de no pocos versículos. Todos los salmos —salvo poquísimas excepciones— están citados según la numeración de la biblia *Vulgata*. Asimismo, algunos deslices presentes en la versión de Jerónimo con relación al texto hebreo pasan sin ser advertidos a *De arcano sermone*<sup>269</sup>. Añádase, además, el uso de libros deuterocanónicos o apócrifos. Esto nos resulta evidente y no creemos necesario dedicarle más tiempo.

Nosotros, en cambio, pensando en las versiones modernas de la Biblia y para no confundir al lector, citamos siempre según el texto hebreo. Habrá, pues, de tenerse esto en cuenta, a la hora de cualquier verificación o consulta, particularmente cuando se trata del Salterio. Pero cuando sucede que el texto citado es texto particular de la Biblia *Vulgata*, sin correspondencia con el texto hebreo (o griego), también hemos cuidado de señalar el hecho oportunamente.

Y, aunque en el texto montaniano aparezca sólo en alguna ocasión, aprovechando que nuestra traducción sí ha tenido a la vista en todo momento los textos bíblicos originales, nos hemos preocupado también de ofrecer al lector los términos hebreo y griego (sólo unos cuantos arameos), que Arias Montano toma en consideración a lo largo de su tratado. Tal vez a algún estudioso pueda valerle este modesto ofrecimiento para estudios ulteriores, pero hará ver, sobre todo —una vez más—, que el erudito Hispalense, en la elaboración de su tratado, se sirve de la *Vulgata*, no del texto original, en cuanto que un término latino no es siempre traducción de un mismo término hebreo o griego. Recordemos que precisamente era esto lo que querían evitar que llegase a público conocimiento aquellos censores lovanienses de los que hablábamos en su momento. Sólo en algunas ocasiones, pues, Arias Montano tiene ante sí los textos hebreo o griego, si no es que en tales ocasiones recurre a la memoria.

Por último, cuando lo hemos creído conveniente, nos hemos permitido colocar a pie de página un breve comentario aclaratorio sobre un determinado asunto, incluyéndolo entre corchetes, de manera que cualquier palabra o frase que, a lo largo de la presente traducción, aparezcan acotadas por estos signos [...], se sepa que pertenecen al traductor y nunca al autor. Y, sin más, dejamos que quien lo desee adentrarse en la lectura de este *De Arcano sermone*, que Arias Montano introduce con versos magníficos:

SUMO DIOS, ETERNO SIEMPRE  
Y OMNIPOTENTE POR SIEMPRE  
EN LA INMENSA SIMPLICIDAD DEL BIEN;  
QUE TIENES PLENO CONOCIMIENTO DE TU SER,  
Y QUE, OH TÚ DICHOSO,  
NINGUNA PARTE MENOR EXISTE EN TU DIVINIDAD INFINITA;  
QUE SIGUES SIENDO EL MISMO DIOS,  
DESPUÉS DE ORDENAR POR AQUEL MANDATO  
QUE EMPEZARAN A EXISTIR LAS COSAS DEL MUNDO.  
¡OH, ACÉRCATE A NOSOTROS  
PARA QUE FÁCILMENTE TE ADOREMOS,  
Y PERMÍTENOS DECIR DE TI  
TODO CUANTO SEA LÍCITO DECIR.

---

<sup>268</sup>Circula como algo comúnmente aceptado la idea de que *De arcano sermone* es un tratado construido sobre la base de que la lengua hebrea es el instrumento genuino para el conocimiento directo de la realidad, y que constituye, pues, una especie de tratado sobre la naturaleza de la lengua hebrea. Daría la impresión de que el texto base sobre el que Arias Montano trabaja es el texto hebreo. Es cierto —como ya se ha dicho— que la gran mayoría de las citas bíblicas corresponde al Antiguo Testamento, pero un 18% aproximadamente pertenece al Nuevo. Ya este dato podría invitarnos a pensar que Arias Montano no pretende con su *De arcano sermone* ofrecer a sus lectores ningún tratado de semántica hebrea, por lo menos, en primera instancia. ¿Para qué, si no, tantas citas del Nuevo Testamento o de libros que no forman parte del canon hebreo?

<sup>269</sup>De ello damos cuenta en las notas a pie de página a lo largo de nuestra traducción.

