

COMENTARIOS CRISTIANOS EN EL SIGLO IV. FORMAS PROPIAS

Christian Commentaries in the IVth century. Distinctive features

Carmen CODOÑER
Universidad de Salamanca

RESUMEN: Las diferencias evidentes entre comentarios cristianos y no cristianos son consecuencia de una distinta postura ante el texto. La perfección del texto objeto de comentario, asumida en ambos casos por los comentaristas, es atribuida a factores de índole peculiar en el caso de los cristianos. La cualidad sacra de la Biblia, unida a su condición de texto traducido para los latino hablantes, hacen del comentario bíblico un trabajo cuyos puntos de contacto con el realizado sobre los escritores latinos son escasos, aun cuando las afinidades propias del «género» se mantengan.

Palabras clave: comentarios, Antigüedad Tardía, cristianismo, exégesis.

ABSTRACT: The evident differences existing between Christian and non Christian commentaries are a consequence of a different attitude towards the texts. The perfection of the object of commentary, assumed in both cases by the commentators, is attributed to a particular kind of reason in the case of the Christians. The holy nature of the Bible, besides to its condition of translated text for latin speakers, makes the biblical comment a type of work with few resemblances to the comments on latin authors, even if the core characteristics of that «genre» persist.

Key words: commentaries, Late Antiquity, Christianity, exegesis.

1. UN COMENTARIO A VIRGILIO EN EL SIGLO IV: SERVIO¹

Para el *grammaticus* que comenta a Virgilio o, mejor dicho, para el comentarista de Virgilio, el lenguaje utilizado por éste en su poesía es el lenguaje modelo y responde a una lengua comprensible para todo aquel que respete unas normas gramaticales ya abstraídas de los textos. Las dificultades de comprensión que pueda haber responden casi siempre al uso de figuras o a la mención de determinados hechos o situaciones desconocidas para el lector y que el comentarista puede aclarar. En otras ocasiones, aparentes defectos se deben al uso de locuciones poéticas. Las interpretaciones pueden variar, aunque, debido a su categoría de modelo, no suelen admitirse interpretaciones que redunden en contra de la perfección del texto. Al revés, lo que pudieran parecer imperfecciones se transforman en recursos poéticos y, en el peor de los casos, en necesidades métricas. En cuanto al desarrollo del motivo central, debe hacerse coincidir con la historia del pueblo romano desde dos ángulos: rememoración del pasado y prefiguración en él del presente, lo cual implica el recurso a la alegoría más o menos velada. La conjunción de lengua e historia hace necesaria en el comentarista una amplia formación en ambos campos².

Me parece oportuno insertar aquí un interesante pasaje de Agustín de su obra *de utilitate credendi* donde habla de la afinidad entre un comentario a la Biblia y uno de Virgilio. Está hablando de que todo lo que transmite la Biblia es elevado, divino, es la Verdad. Debido a ello la actitud que hay que adoptar para comprenderla se asemeja, en cierto modo, a la que se adopta al leer a Virgilio:

6.13 *Agendum enim tecum prius est, ut auctores ipsos non oderis, deinde ut ames: et hoc agendum quouis alio modo potius, quam exponendis eorum sententiis et litteris. Propterea si Vergilium odissemus, immo si non eum prius quam intellectus esset maiorum nostrorum commendatione diligeremus, nunquam nobis satisfieret de illis eius quaestionibus innumerabilibus, quibus grammatici agitari et perturbari solent; nec audiremus libenter, qui cum eius laude illas expedit; sed ei faueremus, qui per eas illum errasse ac delirasse conaretur ostendere. Nunc uero cum eas multi ac uarie pro suo quisque captu aperire conentur, his potissimum plauditur, per quorum expositionem melior inuenitur poeta, qui non solum nihil peccasse, sed nihil non laudabiliter cecinisse, ab eis etiam qui illum non intelligunt, creditur. Itaque in quaestiuncula magistro deficiente, et quid respondeat non habenti, succensemus potius, quam illum mutum uitio Maronis putamus. Iam si ad defensionem suam peccatum tanti auctoris asserere uoluerit, uix apud eum discipuli uel datis mercedibus remanebunt.*

¹ La bibliografía sobre este comentario es extensísima. Recientes tratamientos generales sobre el comentario son escasos.

² FOWLER, D., «The Virgil commentary on Servius», en *The Cambridge companion to Virgil*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, pp. 72-78.

(En primer lugar tienes que tratar de no odiar a los *auctores*; después tienes que procurar amarlos, y esto hay que hacerlo de cualquier modo antes que explicando sus ideas y escritos. Porque si odiásemos a Virgilio, mejor dicho, si no lo amáramos debido a la recomendación de nuestros mayores antes de haberlo leído, nunca lo apreciaríamos a causa de los innumerables problemas con que los gramáticos suelen enloquecer y de los que deben ocuparse; tampoco escucharíamos con agrado a quien las presentara elogiosamente, sino que apoyaríamos a quien intentase mostrarnos que todo eran divagaciones enloquecidas. Ahora bien, siendo así que ahora mucha gente, cada cual según sus propias apreciaciones, intenta explicarlo, se aplaude sobre todo a aquellos de cuya exposición resulta ser mejor poeta, al punto de que incluso aquellos que no lo entienden creen no sólo que nunca se equivocó, sino que todo en su poesía es perfecto. De modo que cuando el maestro falla ante una pregunta insignificante y no sabe qué responder, nos encolerizamos con él antes que pensar que el defecto puede estar en Virgilio. Incluso si en defensa propia pretende atribuir el fallo a autor tan excelso, ni aun pagándole conseguirá mantener unos cuantos alumnos).

Dejando al margen la información proporcionada sobre la veneración que en época de Agustín se siente por Virgilio, hecho que hace imposible hablar en contra de su perfección, me interesan las razones que Agustín da para equiparar la actitud que debe adoptarse cuando se trata de comprender un texto como el de Virgilio. Según los párrafos precedentes, en uno u otro sentido la Biblia y Virgilio son perfectos; en los dos casos, para acceder a ellos, si queremos comprenderlos es necesario amarlos lo cual nos llevará a entenderlos, siempre *in bonam partem* porque nada malo pueden transmitir. Naturalmente se trata de un apriorismo que en Virgilio está basado a su escritura: «debe ser considerado el mejor de los poetas, que no sólo jamás comete un error, sino que todo lo que escribe merece loas». En resumen, ninguna incorrección le es imputable. Agustín se está refiriendo exclusivamente al uso de la lengua latina, a la capacidad literaria de Virgilio, dejando aparte el contenido como era de esperar en un cristiano del siglo IV.

La consideración de Agustín que acabamos de citar exige de parte del lector una postura favorable a priori: hay que amar aquello que se quiere comprender. Ahora bien, ese «amor» que exige al lector de Virgilio tiene unas raíces distintas al que exige al lector-comentarista de la Biblia. Mientras la actitud favorable ante Virgilio se basa en el reconocimiento a priori de sus valores literarios, la posición favorable del comentarista ante las SS.EE. está basada en el reconocimiento de las Escrituras como únicas transmisoras de la Verdad.

La diferencia resultante es inmensa; para poder comentar a Virgilio hay que estar capacitado para valorar su forma de escribir y, en consecuencia, debe conocerse bien la lengua latina; también hay que tener una extensa cultura: conocer otros autores, historia, geografía, etc.; y, una vez en posesión de tales conocimientos, lo que el comentarista propone es una especie de glosa más o menos amplia al texto. En el caso de los textos no cristianos, en concreto Virgilio, la única «imposición» que el comentarista sufre es la que proviene de su aceptación como modelo

literario que marca pautas. A lo que hay que añadir la creencia tradicional, aunque no obligada, de que encarna la gloria del pueblo romano que sigue haciendo de Roma un Imperio.

En los dos casos el objeto del comentario es un texto, pero apreciado por el comentarista bajo una óptica distinta: palabra modelo desde una perspectiva literario-histórica y palabra sacra que transmite un mensaje religioso susceptible de interpretaciones heterodoxas.

Una segunda observación me parece pertinente. Cuando Servio comenta a Virgilio, lo hace directamente sobre el texto (más o menos original) de Virgilio, texto destinado a ser comprendido por los contemporáneos de Virgilio sin excesivas dificultades. Es el paso del tiempo el que, ya en el siglo IV, ha hecho necesario el comentario incluso para quienes su oficio es enseñar.

2. LOS COMENTARIOS CRISTIANOS A LA BIBLIA³

2.1. *Planteamientos teóricos*

2.1.1. Naturaleza del texto comentado

La palabra de la Biblia no es la palabra directa de sus autores, estos han sido inspirados por Dios, por lo cual el texto de las Escrituras recoge la palabra de Dios, pero transmitida a través de intermediarios. Según Agustín, el hombre, después de la Caída, vio disminuida su capacidad transmisora y receptora al uso de unos signos limitados, insuficientes para trasladar la palabra de Dios en toda su pureza⁴. Esa es la razón por la que la Biblia presenta velada la Verdad y obliga al hombre a buscarla en un texto plagado de obscuridades⁵. Se da, por tanto, una complejidad

³ Para ver un análisis del procedimiento seguido por los Padres de la Iglesia en sus comentarios puede consultarse GEERLINGS, W., «Les commentaires patristiques latins», pp. 199-211. Otros aspectos del comentario bíblico en el apartado II. «Les commentaires bibliques» de *Le commentaire entre tradition et innovation*, Paris, J. Vrin, 2000. En especial los artículos de DORIVAL, G., «Exégèse juive et exégèse chrétienne», pp. 169-181; PERRONE, L., «Continuité et innovation dans les commentaires de Origène», pp. 183-197.

⁴ La importancia concedida por Agustín al pecado original se incrementa a partir de la relectura de las epístolas paulinas a mediados del 390 (cf. MARKUS, R. A., *The end of ancient christianity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, pp. 50-51 y un artículo del mismo autor, «Augustinian theology and political action», en *L'adorabile obispo d'Ipbona*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2002, pp. 97-110). Aunque sobre todo a aspectos doctrinales, uno de ellos su concepción del comentario al texto sagrado.

⁵ Ya en *de doctr. christ.* apunta a la imposibilidad de comprender directamente las SS.EE. cuando dice en 2, 5-6: «ista signa igitur non potuerunt communia esse omnibus gentibus peccato quodam dissensionis humanae, cum ad se quisque principatum rapit. Cuius superbiae signum est erecta illa turris in caelum, ubi homines impii non solum animos, sed etiam uoces dissonas habere meruerunt. 6. Ex quo factum est, ut etiam scriptura diuina... ab una lingua profecta, qua opportune potuit per orbem terrarum disseminari, per uarias interpretum linguas longe lateque diffusa...».

doble: por ser palabra divina posee todas las características de un texto religioso, es intocable. Por ser transmitida por los hombres está sujeta a imperfecciones de enunciado perceptibles en la obscuridad del mensaje. De ahí que al comentarista, para alcanzar la verdad oculta, no sólo le sea necesaria una preparación lingüístico-histórico-literaria, sino una preparación doctrinal previa que lo capacite para distinguir lo verdadero de lo falso en el discurso⁶. Lo que persigue el comentario a la Biblia es averiguar sin error ninguno qué dice el texto, partiendo de un principio claro: el texto, en cuanto inspirado por Dios, no se presta más que a una sola interpretación.

De manera que mientras el comentario a Virgilio sirve para comprender el texto, el comentario a las Sagradas Escrituras está al servicio de la doctrina transmitida por el texto, al servicio de la Verdad que el texto oculta. La explicación de las figuras en Virgilio sirve para destacar su valor poético al tiempo que, a modo de glosa, el comentarista da su equivalencia en la lengua de la prosa. Los tropos de las SS.EE. ocultan verdades, no son simples figuras poéticas, son tropos necesitados de una interpretación alegórica. Los personajes, los hechos narrados por Virgilio se corresponden de modo claro con figuras históricas o actuales, sin sombra de dudas. En los textos escriturarios nada es lo que parece y además los más comentados, los Salmos, no son relatos, carecen de línea argumentativa, por tanto la búsqueda de una coherencia histórica a la narración carece de sentido.

2.1.2. Posición del comentarista ante el texto

La necesidad de que el comentarista parta en el comentario de una base doctrinal ortodoxa explica la presencia en el *de doctrina christiana* de Agustín de Hipona de un primer libro dedicado a la exposición de los principios básicos del catolicismo. Para emprender la interpretación de la Biblia hay que partir del conocimiento y profesión de fe católica, sólo después podrán aplicarse los *praecepta* adecuados. En este primer libro se encuentran frases que hablan del papel que se otorga al futuro comentarista. Por ejemplo:

41 *Sed quisquis in Scripturis aliud sentit quam ille, qui scripsit, illis non mentientibus fallitur... Adserendo enim temere, quod ille non sensit, quem legit, plerumque incurrit in alia, quae illi sententiae contexere nequeat. Quae si uera et certa esse consentit, illud non possit uerum esse quod senserat, fitque in eo nescio quomodo, ut amando sententiam suam scripturae incipiat offensior esse quam sibi.*

⁶ Agustín propone todo un proceso de formación al comentarista. A la voluntad firme de conocer la Verdad sigue la obligación de pensar que lo transmitido por escrito es superior a lo que nosotros alcanzamos por nosotros mismos, lo que lleva a aceptar que la Biblia nos habla de Dios y del hombre en su relación con Dios. Nos interesa la tercera fase, expresada en *de doct. christ.* 2, 12: «*Erit igitur diuinarum scripturarum sollertissimus indagator. qui primo totas legerit notasque habuerit, et si nondum intellectu, iam tamen lectione, dumtaxat eas, quae appelluntur canonicae*». Enumera a continuación el canon de escritos bíblicos.

(Todo aquel que percibe en las Escrituras algo distinto a lo que percibía quien escribió resulta engañado por quienes no tenían intención de mentir... Al asegurar temerariamente algo que no pensaba quien escribió, incurre muchas veces en fallos que no pueden ser compatibles con la idea del autor. Si acepta que esta es con toda seguridad la verdadera, lo que había pensado no puede serlo y, llegada esta situación, sin saber cómo, sucede que enamorándose de su propia opinión comienza a mostrarse más contrario a las Escrituras que a sí mismo).

No se acepta la posibilidad de que el comentarista perciba en el texto algo diferente a lo que quería expresar quien escribió; puesto que quien escribió lo hizo siguiendo la inspiración divina y existen normas que indican cuáles son los principios de la ortodoxia, la comprensión adecuada del pasaje se atenderá a esos principios. En caso de que no lo haga así, el comentarista está poniendo el texto por encima de la doctrina que lo configura, es decir «ama» más su ‘opinión’ (*sententia*) que el mensaje que transmite la Escritura («*amando sententiam suam Scripturae incipiat esse offensior quam sibi*»). El texto se disocia del mensaje y el único modo de mantener la unión entre ambos es hacer decir al texto lo que la doctrina dice.

Hay aquí un término (*amando*) que nos remite al texto de Agustín citado en primer lugar y que merece una cierta atención, porque contrasta con la noción de *caritas* utilizada por el obispo de Hipona para hablar de la postura del comentarista bíblico. En realidad, si leemos el texto cuidadosamente no existe contradicción alguna. Agustín en *de doctrina christiana* 41 habla de amor del comentarista *suam sententiam* es decir, a su propia opinión, situación que en quien intenta comprender el texto bíblico no cabe puesto que ante él la *caritas* es obligada dado que el objeto analizado está dictado y conduce a la Verdad

Para nuestro autor la *auctoritas* de las SS.EE. es intocable, y si la fe vacila, la *caritas* se debilita, porque no se puede amar aquello en lo que no se cree. Se puede vivir sin conocer directamente las Escrituras, pero para acceder a ellas hay que profesar *fides*, *spes*, *caritas*, las tres guías para una interpretación correcta:

44. *Quapropter, cum quisque cognoverit «finem praecepti esse caritatem, de corde puro et conscientia bona et fide non ficta», omnem intellectum diuinarum scripturarum ad ista tria relaturus ad tractationem illorum librorum securus accedat. Cum enim diceret «caritas», addidit «de corde puro», ut nihil aliud quam id, quod diligendum est, diligatur. «Conscientiam» uero «bonam» subiunxit propter spem... Tertio «et fide», inquit, «non ficta». Si enim fides nostra mendacio caruerit, tunc et non diligimus, quod non est diligendum...*

(Por esa razón, cuando el individuo sepa que «la finalidad de las normas es la *caritas*...») dispuesto a hacer recaer sobre estos tres factores toda comprensión de las divinas escrituras, podrá acceder sin peligro al manejo de esos libros. Al decir «*caritas*» añadió «corazón puro» de manera que sólo se ame lo que debe ser amado; y completó con «buena conciencia» pensando en la esperanza (*spes*). En tercer lugar dijo: «*et fide non ficta*», pues si nuestra fe no es simulada, entonces no amamos lo que no debemos amar).

El comentarista de la Biblia debe conocer la Verdad antes de intentar comprender cualquier pasaje y aplicar ese conocimiento doctrinal a la subsiguiente comprensión de la Biblia. Esa Verdad se encuentra oculta en el texto bíblico.

La convicción de que en los textos bíblicos no existe transmisión directa del mensaje es absoluta; siempre es necesaria la interpretación, la profundización en el texto para alcanzar el verdadero significado. El proemio al Salmo 118, escrito con posterioridad al resto de las *Enarrationes in Psalmos*, es concluyente. Dice allí que en este salmo, precisamente porque aparenta sencillez, porque su sentido parece asequible a todos, es mayor la dificultad para descubrir lo que en realidad quiere decir,

Quanto enim uidetur apertior, tanto mihi profundior uideri solet; ita ut etiam quam sit profundum, demonstrare non possem. Aliorum quippe qui difficile intelleguntur, etiam in obscuritate sensus latet, ipsa tamen apparet obscuritas; huius autem nec ipsa: quoniam talem praebet superficiem, ut lectorem atque auditorem, non expositorem necessarium habere credatur.

(Y es así que, cuanto más claro parece, tanto más profundo me suele parecer, al punto de no ser capaz de mostrar su profundidad. Pues el sentido de otros salmos difícilmente comprensibles está latente y aun cuando el sentido sea obscuro, la obscuridad es evidente. Ahora bien, ni siquiera eso sucede en este salmo, ya que su aspecto es tal en apariencia que hace creer al lector y oyente que no necesita de nadie que lo explique).

Nada puede hallarse en él que esté en contra de la Verdad aceptada por la Iglesia y amada por el católico. Para comentar la Biblia es imprescindible un conocimiento profundo de la doctrina de la Iglesia, pero es la fe la que guía la explicación, la que puede iluminar al comentarista en la interpretación de cualquier problema de comprensión de las SS.EE. Es indudable que al hablar de *expositio* o *explanatio* de la Biblia Agustín está hablando de algo muy distinto a lo que entendemos cuando nos referimos al comentario de Donato.

2.1.3. Comentar una traducción: la Biblia

Una última dificultad se da para el comentarista latino de la Biblia, no solamente es una palabra divina que nos ha llegado por mediación del hombre, sino que se trata de un texto traducido, de manera que la interpretación del texto latino por parte de cualquiera de los autores citados se basa, en principio, en la interpretación de quien ha hecho la versión del griego o hebreo al latín, en la medida en que el traductor es un intérprete.

Estas diferencias, hasta cierto punto abismales, que no impiden un relativo parecido en la disposición, pueden dejarse al descubierto por ciertos usos terminológicos que muestran la distinta aproximación al texto.

2.1.3.1. La ambigüedad en retórica

La insistencia de Agustín sobre la obscuridad que cubre la Verdad y que el comentarista debe *aperire* tiene un reflejo claro en la abundante utilización de un vocablo: *ambiguus/ambiguitas*. He analizado los usos anteriores al cristianismo en textos de carácter más o menos técnico: Cicerón, *Retórica a Herenio*, Séneca, Quintiliano.

En el *Brutus* Cicerón expone el método, el procedimiento adecuado para resolver un problema jurídico:

152 quod nunquam effecisset ipsius iuris scientia, nisi eam praeterea didicisset artem, quae docere rem uniuersam tribuere in partes, latentem explicare definiendo, obscuram explanare interpretando, ambigua primum uidere, deinde distinguere, postremo habere regulam qua uera et falsa iudicarentur et quae quibus propositis essent quaeque non essent consequentia.

(Y cosa que nunca hubiera logrado la jurisprudencia, de no haber aprendido antes la disciplina que enseña a distribuir en partes la totalidad, a explicar utilizando las definiciones, a aclarar lo que es oscuro mediante la interpretación, a localizar primero la ambigüedad y después a presentarla como tal, por último a contar con normas que permitan distinguir lo verdadero de lo falso, cuáles son adecuadas para ser premisas y cuáles no pueden ser las conclusiones).

Parecen las pautas de un comentario, de acuerdo con el *ars* a la que hace referencia, que es la dialéctica. La *ambiguitas* implica la posibilidad de interpretaciones encontradas y por ello las palabras o expresiones que se prestan a una doble interpretación deben excluirse del discurso. El verbo adecuado a la resolución de la ambigüedad es *distinguere* (*orator* 15, 102; *Sen. ep.* 109, 8), el procedimiento para resolver las ambigüedades: «*quomodo quidque eorum diuidi explanari possunt*» (*orator* 115). La *ambiguitas* es una de las causas de la obscuridad y constituye uno de los escollos que jurídicamente se presentan y que el orador se debe plantear.

La dificultad que ofrece la *ambiguitas* en el ámbito jurídico se ve con claridad en Quintiliano (3, 6, 42):

ambiguitatem semper coniectura explicari necesse sit, quia, cum sit manifestum uerborum intellectum esse duplicem, de sola quaeritur uoluntate.

(Es necesario siempre explicar las ambigüedades recurriendo a conjeturas porque, como es evidente que la comprensión de las palabras es doble, lo que se busca es la intención de quien las emite).

La resolución de la *ambiguitas* depende, pues, del dominio de la dialéctica (12.2.13):

ita haec pars dialectica... ut est utilis saepe et finitionibus et comprehensionibus et separandis, quae sunt differentia, et resoluenda ambiguitate, distinguendo, diuidendo,

inliciendo, implicando, ita, si totum sibi uindicauerit in foro certamen, obstabit melioribus et sectas ad tenuitatem suam uires ipsa subtilitate consumet.

(De manera que esta parte de la dialéctica... si bien es útil a menudo por la posibilidad de definir, de aunar y separar lo que es diferente, y de encontrar solución a las ambigüedades recurriendo a distinciones, divisiones, atracciones y supuestos, en cambio, si reivindica el total de la confrontación pública, supondrá un obstáculo para los mejores y debido a su carácter tan sutil, consumirá sus fuerzas hasta ser inútil).

2.1.3.2. La ambigüedad en la Biblia

Si pasamos a los textos latino-cristianos, el planteamiento se complica: la Biblia es un texto traducido, por consiguiente la ambigüedad puede partir del texto que se está comentando o de la lengua en que se considera escrito originalmente, el hebreo, o de la traducción de los LXX de donde proceden muchas traducciones latinas.

Aun sin entrar en esa doble fuente de ambigüedades, el problema fundamental del comentario cristiano está expuesto con toda claridad en la traducción de Orígenes por Rufino (*In Leuit. hom.* 4, 8):

Et si haberemus talem intellectum, ut possemus singula, quae inscribuntur in lege, spiritali interpretatione discernere et obiectum uniuscuiusque sacramentum in lucem scientiae subtilioris educere; si ita docere possemus ecclesiam, ut nihil ex his, quae lecta sunt, remaneret ambiguum, nihil relinqueretur obscurum, fortassis et de nobis dici posse quia tetigimus carnes sanctas uerbi Dei et sanctificati sumus.

(Si tuviéramos un intelecto tal que pudiéramos distinguir, aplicando a la interpretación *spiritalis* cada uno de los elementos que integran la ley, y sacar a la luz del conocimiento los misterios que cada uno de ellos oculta, si pudiéramos enseñar la Iglesia de modo que nada de lo que se lee mantuviera la ambigüedad, nada fuese obscuro, quizá también podría decirse de nosotros que hemos tocado la sacra carne de Cristo y hemos sido santificados).

El hombre no tiene inteligencia suficiente para alcanzar el verdadero significado que la Ley de Dios oculta. Ahora bien, si seguimos a Agustín, el hombre cuenta con instrumentos «útiles» para formarse: la importancia que concede a la dialéctica indica que la considera un apoyo necesario para llegar a resolver la *ambiguitas*. Tampoco desecha la utilidad de otros (*doctr. christ.* 3, 1) instrumentos con los que debe contar el intérprete de las Escrituras: *scientia linguarum, cognitio quarundam rerum necessariorum y codicum ueritas*. Junto a ellos dos recursos (*gen. litt.* 10, 16): la comparación con otros lugares de las Escrituras (*testimonia Scripturarum*) y la razón (*documenta rationum*). Todo ello filtrado por el conocimiento de la doctrina ortodoxa y guiado hacia el verdadero significado por la fe.

Y una observación final: toda interpretación que vaya en contra de la doctrina admitida por la Iglesia es falsa.

Así equipado se va a encontrar con el problema de la *ambiguitas scripturae* que para Agustín afecta a muchos más campos que el de la palabra. La ambigüedad puede derivar de la puntuación, de la pronunciación, de la calidad de los códices que la transmiten, pero especialmente radica en la *ambiguitas* de las palabras, que pueden tomarse en sentido propio o figurado. Así pues, los elementos causantes de la *ambiguitas* son muchos, pero lo que interesa son los criterios que Agustín considera válidos para inclinarse por una acepción u otra: en paralelo, concediendo el primer lugar a los *praecepta fidei* tenemos la comprensión del texto (5):

Vbi autem neque praescripto fidei neque ipsius sermonis textu ambiguitas explicari potest, nihil obest secundum quamlibet earum, quae ostenduntur, sententiam distinguere.

(Y cuando la ambigüedad no puede resolverse ni por los preceptos de la fe, ni por el contexto de la palabra, nada impide que aceptemos cualquiera de las ideas que se nos muestran).

Digamos que hay ambigüedades irresolubles y, en tal caso, si no afectan a la fe, puede optarse por cualquiera de ellas. Y sobre todo son los pasajes ambiguos los que engañan a los que leen el texto sin tomar precauciones (*decipere*).

Como comentarista Agustín ante las ambigüedades recurre generalmente al contexto, a otros pasajes de la Biblia que corroboren su opción o a la versión griega. No se trata tanto de comentarios, como de justificaciones a lecturas que pueden producir confusión. Doy algunos ejemplos:

Locut. In Hept. 3, 19: 'sed in mari' Latini codices habent, quia nimis insolens fuit pluralem numerum transferre de graeco et non dicere 'in mari', sed 'in maribus', maxime propter ambiguitatem, ne non 'maria', sed 'mares' intellegentur, id est masculi.

(Los manuscritos latinos tienen '*sed in mari*', porque hubiera sido desusado en extremo trasladar el plural del griego y no decir '*in mari*', sino '*in maribus*', especialmente por la ambigüedad que se derivaría, a saber que no se entendiera '*maria*' sino '*mares*', es decir machos).

Quaest. In Hept. 2, 129: 'Et stola sancti, quae est Aaron, erit filiis eius post eum, ungeri eos in ipsis, et consummare manus eorum. septem diebus uestiet se ea sacerdos qui successerit ei de filiis eius, qui intrabit in tabernaculum testimonii deseruire in sanctis' (Exod. 29, 29)... quamquam ambiguum sit, utrum 'in ipsis' ab eo quod sunt ipsa genere neutro quaecumque sunt quibus illa stola completur, id est uestis sacerdotalis, quod magis putandum est ex eo quod in consequentibus dicit: 'septem diebus uestiet se ea sacerdos qui successerit ei', ea scilicet omnia quae commemoravit, cum uestem sacerdotalem describeret.

(*'Et stola sancti, quae est Aaron, erit filiis eius post eum, ungere eos in ipsis, et consummare manus eorum. septem diebus uestiet se ea sacerdos qui successerit ei de filiis eius, qui intrabit in tabernaculum testimonii deseruire in sanctis'* [Exod. 29, 29]. Por más que exista ambigüedad sobre si dice *'in ipsis'* porque *ipsa*, que aquí es género neutro, es todo lo que sirve de complemento a la estola –es decir, la vestidura sacerdotal–; esta es la hipótesis más probable por lo que dice en el párrafo siguiente: «Siete días la llevará el que de sus hijos sea sacerdote en lugar suyo», a saber todo lo que expuso cuando describía las vestiduras sacerdotales).

3, 26: *cum ergo ambiguum sit, quomodo aptius distinguatur, illa res adducit, ut tria superiora pro peccato intellegantur, quoniam superius pro peccato principis hircum iussit offerre et pro peccato cuiusque proprio, cum peccat ante dominum faciendo unum ex his quae non oportet, praecepit arietem, pro peccato uero uniuersae synagogae uitulum.*

(Dado que es ambiguo, aporta el modo de distinguirlos adecuadamente, de manera que los tres primeros estén por el pecado, ya que antes ordenó que se ofreciera un cabrón por el pecado del *princeps* y por el pecado personal de cada uno, cuando peca ante el señor en una de las cosas que no conviene, ordenó un carnero, mientras que por el pecado de la sinagoga en su conjunto, un borrego).

Pero no todos los comentaristas siguen las pautas marcadas por Agustín, que responden a un interés pastoral. Agustín entiende el comentario como paso necesario para la transmisión a los fieles. No siempre sucede lo mismo con Jerónimo.

Este último autor, en gran parte de los comentarios a libros bíblicos no busca tanto el significado doctrinal correcto como la lectura que dé al texto un sentido adecuado. En su caso la ambigüedad procede de las lenguas de las que ha sido vertido al latín. Es esa ambigüedad la que provoca problemas al ser mal entendida por el intérprete.

Pero también se da el comentario explanatorio. La ambigüedad, repite Jerónimo, da la posibilidad de interpretar el texto «*in deteriorem partem*» o «*ad impietatis trahere sensum*» y «*male interpretare*» (*In Isaiam* 1, 2, 22), pero en ocasiones Jerónimo deja en el aire la seguridad de la interpretación: «*nunc septem, nunc plures, nunc iuramentum interpretantur, possit in hoc loco non septem significare, sed plures*» (2, 4, 1) o «*potest interpretari*» (3, 6, 2), «*dici potest*» (7, 21, 11).

El respeto al texto le hace mantenerse en ocasiones indeciso, cosa que justifica por la imposibilidad de deshacer la *ambiguitas*:

In Zachar. 2, 10: omnis hic locus obscurus et dubius est, et debet nobis lector ignoscere, si in his quae ambigua sunt et nos pendulo incedimus gradu.

(todo este pasaje es oscuro y ambiguo; el lector debe perdonarnos si en los aspectos que encierran ambigüedad avanzamos con paso vacilante).

Otras veces, supone una elipsis para deshacer la ambigüedad, como en *Ad Ephesios* 3, 582 (3, 10):

«*In caelestibus*», *quia uidetur ambiguum, dicendum, subaudiri posse illud ad omnia, ut sit sensus.*

(‘*In caelestibus*’, como parece ambiguo, puede sobrentenderse aplicado a todo para que tenga sentido).

En otros casos, explica el valor de un término dentro de un contexto que puede provocar una mala interpretación de acuerdo con la doctrina de la Iglesia⁷:

In Hierem. 5, 322: uerbum ambiguum ‘forsitan’ maiestati domini non potest conuenire, sed nostro loquitur affectu, ut liberum homini seruetur arbitrium, ne ex praescientia eius quasi necessitate uel facere quid uel non facere cogatur.

(‘*forsitan*’, palabra ambigua, no puede convenir a la majestad del señor, sino que es manifestación afectiva para conservar el libre arbitrio al hombre, de modo que no se vea obligado por la omnisciencia divina a hacer o no hacer algo).

Si ahora pasamos al comentario de Servio a Virgilio, coincidencias y divergencias quedan de manifiesto. Lo que Servio hace es trasladar a la prosa el significado poético de la obra virgiliana y resolver las dificultades que puedan presentársele al lector desde todos los puntos de vista, especialmente gramatical, métrico y léxico, aunque en ocasiones también introduzca explicaciones de carácter histórico, religioso, geográfico, necesarias cuatro siglos posteriores al autor comentado. Las explicaciones van acompañadas a veces de textos de otros autores que corroboran que tal uso o tal dato son coincidentes.

Una cosa destaca: el término *ambiguitas/ambiguus* no aparece en su comentario, podría decirse que la ambigüedad no existe en el texto virgiliano, puesto que las dudas están ausentes del comentario. Es posible que haya distintas explicaciones de un mismo pasaje, pero eso no implica ambigüedad, por el contrario la duplicidad de interpretaciones habla de la riqueza del texto, plantea al lector la posibilidad de elegir una de ellas como primaria, pero no excluye la segunda. Es un texto plural en su significado como corresponde a un texto poético. Un ejemplo creo que bastará para marcar las diferencias (*Aen.* 1, 1):

GENVS VNDE LATINVM] *si iam fuerunt Latini et iam Latium dicebatur, contrarium est quod dicit ab Aenea Latinos originem ducere. Prima est iucunda absolutio, ut ‘unde’ non referas ad personam, sed ad locum; namque ‘unde’ aduerbium est de loco, non de ductu a persona. Tamen Cato in originibus hoc dicit, cuius auctoritatem Sallustium sequitur in bello Catilinae, primo Italiam tenuisse quosdam qui appellabantur Aborigenes. Hos postea aduentu Aeneae Phrygibus iunctos Latinos uno nomine nuncupatos. Ergo descendunt Latini non tantum a Troianis, sed etiam ab Aboriginibus. Est autem uera expositio haec. Nouimus uicti uictorum nomen accipiunt. Potuit ergo*

⁷ *In Hierem. 5, 4: «ego autem dixi forsitan pauperes sunt et stulti ignorantes uiam Domini iudicium Dei sui».*

uictore Aenea perire nomen Latinum. Sed uolens sibi fauorem Latii conciliare nomen Latinum non solum illis non sustulit, sed etiam Troianis imposuit. Merito ergo illi tribuit quod in ipso fuerat ut posset perire. Vnde et ipse inducit in duodecimo libro rogantem Iunonem, ne pereat nomen Latinum...

(GENVS VNDE LATINVM] si ya había latinos y ya se llamaba Lacio, lo que dice: que los latinos tienen su origen en Eneas es una contradicción. Primero podemos pensar en referir ‘unde’ no a las personas, sino al lugar; porque ‘unde’ es adverbio de lugar, no se aplica al origen de las personas. Sin embargo, Catón en su libro *Origenes*, y Salustio sigue su opinión en la *Guerra de Catilina*, dice que los primeros que ocuparon Italia se llamaban aborígenes. Después, con la llegada de Eneas, los latinos unidos a los frigios reciben un solo nombre. Por tanto, los latinos no sólo descienden de los troyanos, sino también de los aborígenes. Esta es la verdad transmitida. Sabemos que los vencidos reciben el nombre de los vencedores. Por tanto, con la victoria de Eneas pudo haber acabado el nombre ‘Latino’, pero en su deseo de conciliarse la amistad del Lacio, no sólo no eliminó el nombre ‘Latino’, sino que se lo impuso a los troyanos. Por tanto, con razón le atribuyó lo que en sí mismo representaba para que desapareciera. De ahí que en el libro duodécimo lo presenta rogando a Juno que no desaparezca el nombre ‘Latino’⁸).

Estamos ante un razonamiento que procede por etapas y recurre al refrendo de otros autores. En ningún momento se pone en duda lo acertado de la expresión, simplemente se procede a explicar lo que el autor «quiere decir», porque es siempre Virgilio el que *dicit, addidit, coepit*, etc. Y no sólo Virgilio es *auctoritas* para Servio, también lo son Enio, Catón, Salustio y otros muchos, contrastando en esto con el comentario cristiano que no acepta otra *auctoritas* que la que emana de las normas doctrinales.

Hablar pues de comentarios en ambos casos resulta cuando menos extraño. En Agustín y Jerónimo estamos ante interpretaciones en muchos sentidos: interpretaciones que implican traducción en el sentido actual y traducción en el sentido de paso de un lenguaje a otro, del lenguaje divino al lenguaje humano. De ahí la abundancia de *ambiguitas, ambiguus, ambigue* y de *interpres, interpretatio, interpretare*.

En Servio, no hay traducción en sentido ninguno: la lengua de origen es la misma que la del comentarista y el lenguaje de Virgilio necesita de explicación porque al ser poético encierra más de lo que aparece en superficie. No hay *interpretatio*, sino *expositio, explanatio*. Lo confirma el hecho de que Servio sólo utiliza el término *interpretare* diez veces. De ellas seis son danielinas. Y es curioso que en los cuatro casos restantes *interpretari* guarde relación con la divinidad o la posible verdad

⁸ La traducción no permite dar cuenta de la ambigüedad del sintagma ‘*nomen Latinum*’ que, de una parte puede entenderse como una simple denominación gentilicia, y de otra significa el gobierno de Roma en el sentido de «nación».

oculta bajo un mensaje aparentemente claro (2, 201, 8). Especialmente interesante es el siguiente pasaje:

INTERPRES HOMINVM DIVVMQVE] *'interpres' medium est: nam et deorum interpretator, et hominum, quibus diuinas indicat mentes, interpres uocatur.*

No es necesaria demostración ninguna: 'intérprete' es el hombre capaz de establecer una conexión entre dios y el resto de los hombres. No cabe interpretación cuando se trata de enunciados humanos, salvo en los casos que ocultan alguna verdad relacionada con una intencionalidad inspirada. Lo que hace Servio es *exponere auctores*⁹. Aunque no muy frecuente, tenemos un uso de *expositio* que lo confirma:

Aen. 11, 152: *non haec, o Palla, dederas promissa parenti cautius... duplex expositio est. aut enim hoc dicit: non mihi talia promittebas... ut intellegamus proficiscentem Pallantem promississe patri uictoriam... aut certe 'non' pro 'nempe' accipiamus... ut nunc sit sensus: nempe haec mihi dederas promissa discedens, quia cautius fueras dimicaturus...*

El contraste con el comentario de Servio a Virgilio es claro, coincidencias y divergencias quedan de manifiesto. Lo que Servio hace es trasladar a la prosa el significado poético de la obra virgiliana y resolver las dificultades que puedan presentarse al lector desde todos los puntos de vista, especialmente gramatical, métrico y léxico, aunque en ocasiones también introduzca explicaciones de carácter histórico, religioso, geográfico, necesarias cuatro siglos después. Las explicaciones van acompañadas a veces de textos de otros autores que corroboran que tal uso o tal dato son coincidentes. Podemos concluir que no existe paralelismo entre comentarios cristianos y no cristianos puesto que las premisas de las que parten son distintas¹⁰. Lo que sí existe son coincidencias derivadas de una práctica del comentario que determina la forma utilizada.

⁹ *Aen.* 1, 1: «In exponendis auctoribus haec consideranda sunt: poetae uita... ordo librorum, explanatio... Sola superest explanatio, quae in sequenti expositione probabitur».

¹⁰ Siempre me refiero a los comentarios transmitidos por escrito. Las posibilidades de un comentario de textos oral son mucho más amplias. Basta releer el pasaje de las *Confessiones* de Agustín donde refiere la anécdota con su discípulo Alipio durante una explicación de un texto por parte de Agustín (7, 12): «Nam quodam die cum sederem loco solito et coram me adessent discipuli, uenit, salutauit, sedit atque in ea quae agebantur intendit animum. Et forte lectio in manibus erat. Quam dum exponerem et oportune mihi adhibenda uideretur similitudo circensium, quo illud quod insinuabam et iucundius et planius fieret cum inrisione mordaci eorum, quos illa captiuasset insania, "scis tu, deus noster", quod tunc de Alypio ab illa peste sanando non cogitauerim. At ille in se rapuit...».

2.2. *Dos comentaristas cristianos del siglo IV: Agustín de Hipona y Jerónimo de Estridón*

Ahora bien, aunque el problema que plantea la Biblia en cuanto que palabra de Dios es común a todos los comentaristas cristianos, la orientación de los comentarios no es la misma.

Hemos tomado dos comentaristas: Agustín y Jerónimo.

2.2.1. Doble naturaleza de los textos bíblicos

Los comentaristas cristianos distinguen claramente dos tipos de textos bíblicos: los de carácter histórico que tratan de hechos sucedidos en el pasado y los que anuncian el futuro, los proféticos. Jerónimo marca en un pasaje del *Comentario a Isaías* las partes de las Escrituras que pertenecen a cada uno de los géneros, indicando los escritos proféticos frente a otros muchos históricos¹¹. Por su parte Agustín habla con frecuencia del carácter profético de los Salmos destacando su oposición a la historia:

ep. 140, 29: Haec porro omnia, quae in Psalmo dicta sunt, quia non ad praesens tempus sed ad futurorum prophetiam pertinebant, sicut etiam ipsis rebus apparet, sic eum concludere uoluit, ut ostenderet se non praesentia demonstrare, uel narrare praeterita sed futura prophetare.

(Y todo esto que se ha dicho en el Salmo, como no afectaba al presente, sino a profetizar el futuro, tal como se deduce de los hechos mismos, así que quiso ponerle fin mostrando que no estaba exponiendo el presente o narrando el pasado sino profetizando el futuro).

Agustín, como Jerónimo, utiliza *narrare* para referirse a la exposición de hechos pasados; para referirse al futuro: *praenuntiare* Jerónimo y *prophetare* (en este texto) Agustín. Este último añade *demonstrare* para la exposición de hechos presentes¹².

Hay pasajes de la Biblia, con frecuencia citados, en los que aparece un verbo específico: *enarrare*: «*generationem eius quis enarrauit?*» o «*caeli enarrant gloriam dei*» son dos casos claros; «nadie es capaz de explicar cómo fue engendrado», es un misterio; «los cielos dan testimonio de la gloria de dios». En ambos casos la palabra no es vehículo de transmisión. *Enarrare*, por influencia de los pasajes bíblicos

¹¹ *Comment. Isaiaem* 9, 30: «*possumus autem hoc dicere, quod et in prophetis nequaquam historiae seruetur dumtaxat non in omnibus sed in quibusdam locis, neque enim narrant praeterita sed futura praenuntiant, prout uoluntas spiritus sancti fuerit; in historia uero, ut sunt Moysi quinque libri et Iudicum uolumina, Ruth quoque et Esther, Samuel et Malachim, Paralipomenon liber et Ezram iuncto sibi pariter Neemia, praepositeram narrationem nequaquam reperiri*».

¹² Esta distinción entre el término que sirve para designar la exposición de hechos presentes y pasados la encontramos desarrollada en *de doctr. christ.* 2, 28-29: *demonstrare/demonstratio* frente a *narrare/narratio*.

en que aparece, tiende a tener como sujeto, cuando no inmaterial, a Cristo, profetas o apóstoles¹³. Pocas veces es un ser humano quien *enarrat*, hecho que hay que relacionar con el hecho de que el objeto del verbo suele ser inalcanzable para la mente humana.

También para Agustín los *Psalmi* van más allá de una *narratio* de hechos, requieren una interpretación adecuada a su significado oculto, imposible de captar con una exposición habitual:

Enarr. in psalm. 33, 1, 7: Ideo enim mutata sunt nomina, ut ad mysterii significationem nos excitaret mutatio nominum, ne putaremus non narrari aut commemorari in Scripturis psalmoreum, nisi quod in libris regnorum gestum inuenitur, et non ibi quaeremus figuras futurorum, sed tamquam res gestas acciperemus. Cum mutantur nomina, quid tibi dicitur? Clausum est hic aliquid; pulsa, noli haerere in littera, quia littera occidit... intellectus spiritualis credentem saluum facit.

(Por eso se cambiaron los nombres, para que el cambio nos impulsara hacia el significado del misterio, para que no pensáramos que en los Salmos escriturarios sólo se narraba o se traía a la memoria los hechos que se encuentran en los Libros de los Reyes y no buscásemos en ellos prefiguraciones del futuro, sino que los aceptásemos como si fuesen hechos reales. Al cambiar los nombres, ¿qué se te está diciendo? Algo se encierra allí; llama, no te apegues a la letra porque la letra mata... la comprensión según el espíritu salva al creyente).

33, 2, 2: *Diximus autem nomina mutata esse, ut sacramentum ostenderetur; ne si idem nomen repetitum esset in titulo psalmi, non nobis prophetasse aliquid in sacramento, sed quasi gesta narrasse uideretur.*

(Y hemos dicho que los nombres se cambiaron para mostrar un «sacramento», para que al recoger en el título del salmo el mismo nombre [sc. que el del Libro de los Reyes], el sacramento no se nos ofreciese como el objeto de la profecía, sino que adoptara la apariencia de una narración de unos hechos pasados).

El texto contiene llamadas de atención que nos alertan sobre la naturaleza misteriosa, profética del salmo y que advierte que hay que superar la simple exposición de hechos, la *narratio*. La exposición debe recurrir a la figuración, a la *intellectio spiritualis*. En el salmo 144, 4 comienza la frase «*Generatio et generatio...*» que continúa en 7 (= 9) «*memoriam abundantia suauitatis tuae eructabunt*», dice Agustín:

144, 9: *Quia nos oblitus non es, cum obliti te nos fuerimus. Omnis enim caro oblita erat Deum; ille tamen opera sua non est oblitus. Haec memoria eius super nos, quia non nos oblitus est, praedicanda est, enarranda est.*

¹³ Son estas Job, Eclesiastés, profetas y Salmos.

(Porque no nos olvidaste, aunque nosotros te olvidamos. Pues toda carne se olvidó de Dios; sin embargo, él no se olvidó de su obra. Esta memoria suya que nos conserva, porque no se ha olvidado de nosotros, debe hacerse pública, debemos dar testimonio de ella),

es decir, hace sujeto implícito de *enarrare* del *praedicare* y *enarrare* al hombre: si Dios no se olvidó del hombre, el hombre debe dar testimonio de esa memoria.

La breve exposición que sigue acerca del tratamiento que al comentario dan los dos autores citados nos muestra modos diferentes de abordar el problema del comentario de modo genérico y su proyección sobre uno de los tipos de textos que acabo de mencionar: los que transmiten el mensaje directo de Dios: salmos y profetas, frente a textos históricos, que se limitan a la *narratio*.

2.2.1.1. Jerónimo. Comentarios a los salmos

En *In Hieremiam*¹⁴, Jerónimo nos informa del tipo de comentario que pretende llevar a cabo: restablecer el orden correcto de los libros, restituir omisiones basándose en las fuentes hebreas «*ut nouum ex ueteri uerumque pro corrupto atque falsato prophetam teneas*». Aspectos todos próximos a la idea no cristiana del comentario, pero que transparentan el carácter de traducción del texto bíblico puesto que habla del recurso a las fuentes de donde procede la versión.

En su tratado al *Libro de los Salmos* Jerónimo habla del Salterio como de una casa con una llave que da acceso a muchas estancias, cada una con una llave¹⁵. Desde el principio el texto que va a interpretar recibe la consideración de algo necesitado de claves, de múltiples claves. Asimismo en sus *Excerpta de Psalterio* parte de Orígenes y de sus *interpretationes*. Da su asentimiento al ruego de que retome el texto y recoja (*adnotare*) algunas de las observaciones que Jerónimo hizo ya antes valiéndose más de *signa* que de *interpretationes*. Como hemos visto la *interpretatio* es el modo cristiano de aproximarse a la comprensión del texto; lo que es interesante en este caso es la posibilidad de hacerlo mediante *signa*¹⁶, que tiene aquí un significado próximo a símbolos. La dificultad del texto queda destacada en estas observaciones: necesita de clave y es posible recurrir a «símbolos» para explicarlo.

Y es que, al igual que los profetas, el texto de los salmos es la voz de Dios que debe ser siempre interpretada desde la figuración. Por eso hay que recurrir a la comprensión *spiritualiter*¹⁷.

¹⁴ Ed. S. REITER, CChr. 74, 1960.

¹⁵ *Tractatus lix in Psalmos*, psalm. 1.

¹⁶ *Commentarioli in psalmos*, praef. «...*signis quibusdam potius quam interpretationibus adnotarem*».

¹⁷ *Comm. In Isaiam* (ed. M. ADRIAEN, CChr. 73, 1963), praef.: «*Nullusque putet, me uoluminis istius argumentum breui cupere sermone comprehendere, cum uniuersa Domini sacramenta praesens scriptura contineat... Quid loquar de physica, ethica et logica? Quidquid sanctorum est Scripturarum, quidquid potest*

Pero algo muy distinto del texto es el comentarista; éste no está inspirado por Dios, su labor es falible y no debe imponer su opinión sobre la de otros comentaristas. Hemos visto cuál es la postura de Agustín: el comentario sólo es acertado cuando no se separa de la doctrina de la Iglesia.

El término *commentator* es tardío, aparece por primera vez en Apuleyo con un sentido no vinculado al texto, sino al creador de rumores falsos¹⁸. Es bastante utilizado por Tertuliano, que le atribuye un significado próximo al de autor: Nepote, Fenestella, Diodoro griego, los evangelistas, de los que dice que son «*euangelii commentatores*». Habla también de «*diuinarum commentator*». Este calificativo le merece también David a Filastro Brixiano.

Como comentarista bíblico lo usa Jerónimo y es interesante la preocupación expresada de Jerónimo sobre su función, tema del que habla varias veces. Me limitaré a:

In Ionam, prolog.: *nec hoc dico, quo magnis ingeniis detraham, et alios mea laude suggilem, sed quod commentatoris officium sit, ut quae obscura sunt. breuiter aperteque dilucidet, et non tam disertudinem ostendet suam, quam sensum eius quem exponit, edisserat.*

Apol. adu. Ruf. 1, 22: *et quia commentatoris officium est multorum sententias ponere, et hoc me facturum in praefatione promiseram, etiam Origenis... explanationem posui, dicens...*

ep. 21, 3: *itaque, ne longum faciam, ipsa euangelii uerba proponam et in modum commentatoris, quid mihi uideatur, ad singula quaeque subnectam*¹⁹.

3: *Vt nuper indoctus calumniator erupit, qui commentarios meos in epistolam Pauli ad Ephesios reprehendendos putat nec intellegit nimia stertens uaecordia leges commentariorum, in quibus multae diuersorum ponuntur opiniones uel tacitis uel expressis auctorum nominibus, ut lectoris arbitrium sit, quid potissimum eligere debeat, decernere, quamquam et in primo eiusdem operis libro praefatus sim me uel propria uel aliena dicturum et ipsos commentarios tam ueterum scriptorum esse quam nostros.*

humana lingua proferre, et mortalium sensus accipere, isto uolumine continetur... etiam ipsi (sc. Prophetae) sciebant quid dicerent... Si ergo intellegebant quod dicebant, cuncta sapientiae rationisque sunt plena. Nec aer uoce pulsatus ad aures eorum perueniebat; sed Deus loquebatur in animo prophetarum...».

¹⁸ *Apol.* 74: «*est omnium litium deceptor, omnium falsorum commentator, omnium simulationum architectus...».*

¹⁹ *Ibid.* 49, 14: «*nunc uero, cum interpres magis apostoli fuerim quam dogmatistes et commentatoris sim usus officio, quidquid durum uidetur, ei magis imputetur, quem exposuimus (sc. Iouinianum), quam nobis, qui exposuimus... 17 propositum mihi erat non ad meam uoluntatem scripturas trahere, sed id dicere quod scripturas uelle intellegebam. Commentatoris officium est non, quid ipse uelit, sed quid sentiat ille quem interpretatur, exponere; alioquin, si contraria dixerit, non tam interpretes eris quam aduersarius eius, quem nititur explanare».*

(Tal como recientemente surgió de la nada un ignorante calumniador que piensa que mis comentarios a la epístola de Pablo a los Efesios tiene que ser sometida a crítica y no entiende, llevado de su excesiva locura [*stertens*], que es norma en los comentarios, donde se vierten muchas y diversas opiniones, dando el nombre o no de los autores, decidir, dejándolo al arbitrio del lector, qué es lo que debe elegir, aunque en el prefacio al libro primero de esta obra he indicado que voy a exponer lo que es mío y lo que no lo es y que los comentarios son tanto de los antiguos escritores como míos).

Eso le permite ir contra las *interpretationes* de autores anteriores –siempre citados–, refutarlas e indicar cuál debe ser la labor del comentarista.

El comentario a Daniel aporta datos nuevos sobre el modo de concebir el comentario²⁰. Después de citar una mala interpretación de Porfirio nos dice que se propone refutarlo («*explanatione simplici contrarie*») y aduce que esa *explanatio* necesita de comparaciones con historiadores griegos y romanos; la razón se corresponde con la necesidad de demostrar que las historias recogen sucesos que habían sido ya anticipados por los profetas:

et si quando cogimur litterarum saecularium recordari et aliqua ex his dicere quae olim omisimus, non nostrae est uoluntatis, sed, ut ita dicam, grauissimam necessitatem: ut probemus ea quae ante saecula multa a sanctis prophetis praedicta sunt, tam Graecorum quam Latinorum et aliarum genitum litteris contineri.

(y si alguna vez nos vemos obligados a recordar la literatura no cristiana y hablar de algo que en otra ocasión hemos omitido, eso no depende de nuestra voluntad, sino, por así decir, de una obligación imperiosa: probar que lo que hace muchos siglos fue predicho por los santos profetas, se encuentra en los escritos de griegos, latinos y otros pueblos).

Jerónimo muestra el carácter relativo del acierto en el comentario y, asimismo, la necesidad ocasional de recurrir a las posibles coincidencias con autores no cristianos complementando la interpretación alegórica habitual, aunque en este punto se ve obligado a justificar esta actuación.

2.2.1.2. Agustín²¹

Agustín no utiliza *commentator*, sino *tractator*. Al igual que *commentator* es tardío y casi exclusivamente cristiano ya que las dos apariciones, en Séneca e *Historia Augusta*, ofrecen una acepción muy alejada de la presente en los cris-

²⁰ Prol., ed. F. GLORIE, *CChr.* 75A, 1964.

²¹ Sobre el carácter oral de sermón y las consecuencias que se pueden extraer de esa circunstancia, GORI, F., «Esesesi e oratoria nelle *enarrationes in Psalmos* di Agostino», en *L'adorabile vescovo d'Ippona*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2001, pp. 53-72. Como es sabido, el título de *enarratio* le fue dado por Erasmo.

tianos²². El uso que de él hacen Jerónimo y Agustín nos permitirá ver si existe un criterio único para actuar como comentarista de los textos sacros.

Como hemos visto anteriormente, según Agustín, el comentarista, antes de exponer el significado del texto bíblico debe conocer perfectamente la doctrina de la Iglesia y su comentario sólo será válido si se da coincidencia perfecta entre éste y aquélla. Acabamos de ofrecer unos textos de Jerónimo donde subraya que el deber del comentarista es simplemente tratar de entender lo que quería decir el texto que comenta, sin mencionar que esa comprensión no puede exceder los límites de la ortodoxia. Es más, Jerónimo insiste, en un primer término, en que debe incluir las opiniones de otros comentaristas anteriores a fin de que el lector seleccione entre todas la que le sea más convincente. La libertad concedida al lector para elegir está lejos de la obligatoriedad que impone Agustín al intérprete de la Biblia. Ambos están de acuerdo en la obscuridad de la palabra transmitida por las Escrituras, en desacuerdo profundo en cuanto a la función del comentario. La epístola de Agustín a Jerónimo (82) así lo muestra.

Para Agustín los libros bíblicos aceptados como canónicos siempre transmiten la verdad, es decir, nunca están en desacuerdo con la fe católica vigente; eso equivale a decir que quien opine que un pasaje de estos libros dice algo contrario a la fe está equivocado. La frase que dirige a Jerónimo es clara: «*Prorsus, inquam, non te arbitror sic legi tuos libros uelle, tamquam Prophetarum uel Apostolorum*». Las Escrituras no pueden transmitir más que la Verdad fijada en la doctrina de la Iglesia y a ella debe atenerse quien se ocupe de ellas:

ciu. 15, 7: quia non elucet cur uel unde sit dictum, multos sensus peperit eius obscuritas, cum diuinarum Scripturarum quisque tractator secundum fidei regulam id conatur exponere.

(como no es claro por qué o cuál es su origen, su obscuridad generó muchos sentidos cosa que se refleja cuando todo intérprete de las divinas Escrituras intenta exponerlo siguiendo la fe impuesta por la Iglesia).

De acuerdo con las ideas expuestas, no extraña que Agustín conceda al *tractator* de las divinas escrituras la categoría de «*defensor rectae fidei ac debellator erroris*», encargado de enseñar el bien y disuadir del mal²³.

A Jerónimo también le basta una breve frase para definir cuál es la función del intérprete bíblico:

ep. 49, 17: Commentatoris officium est non, quid ipse uelit, sed quid sentiat ille quem interpretatur, exponere.

²² SEN., *ep. 66, 53 e Hist. Agust. 14, 4, 1.*

²³ *doctr. christ. 4, 4: «debet igitur diuinarum scripturarum tractator et defensor rectae fidei ac debellator erroris, et bona docere et mala dedocere, atque in hoc opere sermonis conciliare auersos, remissos erigere, nescientibus, quod agitur, quid expectare debeant intimare».*

(La función del comentarista no es exponer lo que él quiere que diga el autor que está interpretando, sino lo que quiere expresar el autor que interpreta).

El comentarista no debe imponer sobre el texto una idea previa, no debe hacerle decir lo que él quiere que diga, debe procurar resucitar la idea que quiso transmitir el autor, sea este quien sea. Para cumplir con ese cometido debe aplicar todos sus conocimientos; todo ello con una finalidad: «arrojar luz sobre lo que es oscuro y hacerlo brevemente y con claridad» («...*quae obscura sunt, breuiter aperteque dilucidet*»).

Para Agustín, el lector no elige, sino que aplica un criterio –se entiende que establecido (*ut iustum est*)– en la recepción que de la explicación hace el comentarista²⁴.

Jerónimo deja en libertad al lector de elegir entre las varias interpretaciones existentes («*ut lectoris arbitrium sit, quid potissimum eligere debeat, discernere*»).

Unidos en los principios de los que parten: la Biblia transmite la Verdad, las divergencias en la práctica son palmarias. Jerónimo la lee e interpreta con una relativa libertad, ajeno, también relativamente, a la ley de la Iglesia; Agustín impone sobre la interpretación el respeto a la doctrina oficial de la Iglesia. Jerónimo restringe su actividad interpretativa al hecho en sí, Agustín concibe la interpretación de la Biblia en función de la transmisión activa de la Verdad, transformando el comentario en un instrumento al servicio de la propagación del catolicismo.

²⁴ *Enarr.* 77, 27: «*quid ergo ista significant, dicat tractator ut potest; iudicet lector et auditor ut iustum est*».