

EL GRADO DE DEPENDENCIA DE SAN JUAN DE ÁVILA RESPECTO A ERASMO PARA SU LECTURA DEL TEXTO GRIEGO DEL NUEVO TESTAMENTO*

POR

ÁNGEL RUIZ PÉREZ¹

Universidad de Santiago de Compostela

RESUMEN

En el estudio de san Juan de Ávila viene ocupando un lugar central la cuestión de la posible influencia de Erasmo en su obra. Partiendo de menciones a este en alguna de sus cartas, donde aconseja a estudiosos de la Escritura el recurso a las obras exegeticas de Erasmo, aunque con cautelas, la discusión se ha centrado en paralelismos temáticos más o menos perceptibles entre ambos. En este trabajo mi punto de vista es distinto: analizo las referencias explícitas a Erasmo, singularmente en el comentario a la *Epístola a los Gálatas*, y luego me detengo en citas implícitas a pasajes fundamentalmente neotestamentarios, con frecuencia escondidas en menciones al texto griego, que delatan la consulta de las obras erasmianas, singularmente las *Annotationes in Novum Testamentum*. Con ello creo que es posible replantear sobre nuevas bases la discusión sobre la relación de Ávila con el destacado humanista nórdico.

PALABRAS CLAVE: san Juan de Ávila; Erasmo de Róterdam; exégesis del Nuevo Testamento en el siglo XVI.

THE DEGREE OF DEPENDENCE OF SAINT JOHN OF AVILA ON ERASMUS FOR HIS READING OF THE GREEK TEXT OF THE NEW TESTAMENT

ABSTRACT

In the study of Saint John of Ávila, the question of the possible influence of Erasmus in his work has been occupying a central place. Starting from mentions to Erasmus in some of his letters, where he advises Scripture scholars to resort to his exegetical works, although cautiously, the discussion has focused on thematic parallels more or less perceptible between the two. In this work, my approach is different: I analyze the explicit references to Erasmus, particularly in the commentary on the *Epistle to the Galatians*, and then I study implicit citations to some New Testament quotations, often hidden in mentions to the Greek text, which betray the consultation of Erasmian works, especially the *Annotationes in Novum Testamentum*. With this, I believe that it is possible to rethink on new grounds the discussion on the relationship of Ávila with the prominent Northern Humanist.

KEY WORDS: Saint John of Avila; Erasmus of Rotterdam; New Testament Exegesis in Spain.

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO / CITATION: Ruiz Pérez, Ángel. 2022. «El grado de dependencia de san Juan de Ávila respecto a Erasmo para su lectura del texto griego del Nuevo Testamento». *Hispania Sacra* LXXIV, 150: 463-473. <https://doi.org/10.3989/hs.2022.32>

Recibido/Received 28-04-2021
Aceptado/Accepted 30-09-2021

Este trabajo continúa una investigación que he venido haciendo sobre el grado de conocimiento de la lengua griega por parte de san Juan de Ávila: en un trabajo presentado

en Lisboa tracé la cuestión en sus líneas generales² y en un congreso en Valencia en 2016 me centré en las menciones que hace a la obra de Platón, para observar en qué medida podría encuadrarse en la condición de «humanista» en el molde clásico.³ Ahora el foco de atención lo he puesto en su grado de conocimiento del texto original del Nuevo Testamento.

* Este trabajo se ha realizado dentro del Proyecto de Investigación PID2020-114133GB-I00 *El Humanismo en sus textos y contextos. Identidad, tradición y recepción*. Agradezco las sugerencias y correcciones de Julio César Varas e Inmaculada Delgado.

¹ angel.ruiz@usc.es / ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-8020-4729>

² Ruiz Pérez 2020. Apareció más tarde.

³ Ruiz Pérez 2017.

mento. Quiero calibrar en qué medida acude al texto griego y hasta qué punto depende de intermediarios en esas lecturas, especialmente del Erasmo exégeta. Además, eso me permitirá contribuir a la discusión sobre su grado de relación real con este, que quizá se haya estancado en aspectos más ideológicos o de fondo.

Comenzaré repasando lo que se sabe sobre sus conocimientos bíblicos, pasaré luego a su labor de exégeta y me detendré en sus *Lecciones sobre la Epístola a los Gálatas* y a la *Primera de san Juan*, donde acude a fuentes decisivas para mi estudio, puesto que se refieren al texto griego, singularmente en el caso de Erasmo, del que paso a analizar después otras menciones indirectas repartidas por el resto de su obra.

1. CONOCIMIENTOS BÍBLICOS DE SAN JUAN DE ÁVILA

Que conocía en profundidad la Sagrada Escritura es fácil verlo por sus escritos y por el testimonio de sus contemporáneos: García Muñoz aporta un dato elocuente de un total de 5826 citas bíblicas en sus escritos.⁴ En particular, sus contemporáneos destacaban su especial conocimiento y afición a los escritos de san Pablo, al que él llamaba «el grande santazo»⁵ y de quien dio lecciones, por ejemplo en Montilla a los jesuitas, sobre sus Epístolas.⁶ Ello respondería también a su experiencia personal en la cárcel de la Inquisición:

Le preguntaban muchas veces sus discípulos al dicho Maestro Ávila: «Padre Maestro, ¿cómo entiende vuesa merced tan bien a san Pablo?» Y que respondía el dicho Maestro Ávila: «¿Y si vuestas mercedes estuvieran sentenciados a muerte con tres testigos contestes como yo los tuve, entendieran muy bien a san Pablo?» El cual dicho Maestro Ávila no se apartaba en la Sagrada Escritura de la doctrina de san Pablo ni en la teología escolástica se apartaba de la doctrina de santo Tomás de Aquino.⁷

De Córdoba es una anécdota curiosa protagonizada por un dominico. El testimonio más pormenorizado es del presbítero Fernán Pérez de Torres, que se apoya en el de otro sacerdote, el licenciado Francisco Navarrete

teólogo conocido en esta ciudad por sus letras y virtud, al cual le oyó decir la grande sabiduría del dicho Maestro y espíritu con que interpretaba las divinas letras y en particular cómo un tiempo interpretó por las tardes en la Iglesia parroquial de *omnium Sanctorum* de esta ciudad las epístolas de san Pablo en lengua vulgar por que le pudiesen entender el mucho concurso de gente seglar que le iba a oír y en particular muchas señoras nobles de vida muy recogida, lo cual escandalizó algún tanto a cierto maestro del orden de santo Domingo que

a la sazón estaba en Córdoba y no había tratado al dicho Maestro, y con recelo que no fuese aquella alguna doctrina sospechosa, como en aquellos tiempos corría la secta de los alumbrados, comenzó a murmurar de este caso entre otros religiosos de su casa, al cual respondió otro maestro grave que estaba muy seguro de que en aquel caso no había que temer porque conocía bien el sujeto: «suplico a Vuestra paternidad que vaya esta tarde y le oiga, y después de haberle oído puede juzgar de aquella doctrina más acertadamente». Fue a la dicha Iglesia y volvió a la noche diciendo con grande admiración: «he oído a san Pablo interpretar a san Pablo».⁸

Es posible, como plantea Esquerda Bifet,⁹ que el grado de Maestro lo hubiera obtenido en Granada en 1536 o en 1537, lo que sería una constatación también de un largo periodo de formación académica, que nunca pareció abandonar del todo, pero que debió de ser especialmente intenso en los primeros cuarenta años de su vida. A la par, fue un constante promotor de colegios y universidades, en particular la de Baeza. En sus memorandos para la mejora del clero propuso crear escuelas especializadas de estudios bíblicos.¹⁰ De hecho, se alegró enormemente cuando en Córdoba vio

un número de clérigos a quien les acaba de leer toda la teología y eran los primeros clérigos teólogos que se habían visto en Córdoba, para que les echase su bendición y viese cumplidos sus deseos, los recibió con grandísimas muestras de alegría y dixo aquellas palabras de Jacob (Gen 46,30): *dixitque pater ad Ioseph: iam laetus moriar, quia vidi faciem tuam et superstitem te relinquo*, por ver sacerdotes aptos para acudir a los cristianos.¹¹

2. JUAN DE ÁVILA COMO EXÉGETA

Con todo, cuesta verlo del todo como un humanista, si entendemos por tal un estudioso que dedicase su vida a las letras y en concreto a la Biblia, partiendo del dominio de la lengua original. En la alternativa entre erudición y piedad, él seguramente se inclinase por lo segundo. Por ejemplo, en una ocasión dijo que «más quería ver a los estudiantes con callos en las rodillas de orar que los ojos malos de estudiar»¹². Según otro testimonio del proceso de beatificación, vendió todos sus libros para acudir en ayuda de una señora sin recursos.¹³ Pero para su vida y su predicación sí que parece que practicaba, y es lo que recomienda a algunos, el estudio detenido de la escritura. A este respecto es ineludible empezar por los consejos que da en una carta a un discípulo, en Granada en 1538:

Interim me parece que entienda en estudiar el Nuevo Testamento, y sería bien sabello de coro. Y llamo estudiarlo el mirar el sentido propio de él, el cual a veces está claro y otras es menester mirar algún doctor. Y de estos sean los principales Jerónimo y Crisóstomo, y también puede mirar las *Paráphrasis* de Erasmo, con condición que se lean en algunas partes con cautela;

⁴ García Muñoz 2014, 300.

⁵ Martínez Gil 2004, 229, f. 407r.

⁶ Martínez Gil 2004, 308, f. 449v y 318, f. 565r.

⁷ Martínez Gil 2004, 659, f. 1114v-1115r. A un alumno le recomienda la lectura de los escolásticos y añade: «No querría que dejase de pasar a Gabriel, que es fácil» (OC 4.725). En el proceso de beatificación alguien menciona como reliquia un libro del santo: «unos setentarios de Gabriel y otros libros que había estudiado el dicho maestro en Alcalá para la librería del colegio de la Asunción de esta ciudad» (Martínez Gil 2004, 187 f. 325r). Los «setentarios» son claramente *Sen-tentaria*, colecciones de sentencias de ese teólogo escolástico en la línea más nominalista.

⁸ Martínez Gil 2004, 189, f. 328v y parecido en 199 f. 345v-346r; hay otros testimonios.

⁹ Esquerda Bifet 1999, 579.

¹⁰ Cereceda 1946.

¹¹ Martínez Gil 2004, 190, f. 329r-329v.

¹² Martínez Gil 2004, 26, f. 39r.

¹³ Martínez Gil 2004, 33, f. 52r.

en los cuales será, luego, cuando discrepa del sentido común de los otros doctores o del uso de la Iglesia.¹⁴

Además, le propone limitarse a san Juan Crisóstomo como referencia para la lectura de san Pablo. A continuación, le da un consejo referido a todo el Nuevo Testamento; es ahí explícita la recomendación de acudir al griego, aunque sea «un poco»: «Y para el Nuevo Testamento aprovecha mucho un poco de griego, por poco que fuese, y haya las *Anotaciones* de Erasmo, que en gran manera le aprovecharán en esto».¹⁵ Concluye recomendándole que continúe con la lectura de los *Proverbios*, del *Eclesiástico* y los profetas y luego el resto de libros de la Sagrada Escritura. Se conserva otra carta del mismo año y similar tenor, en este caso a un predicador, el maestro García Arias, también desde Granada:

El estudio será comenzar a pasar el Nuevo Testamento, y si fuese posible querría que lo tomase de coro. El estudiar será, alzando el corazón al Señor, leer el texto sin otra glosa, si no fuere cuando algo dudare, que entonces puede mirar o a Crisóstomo o a Nicolao o a Erasmo o a otro que le parezca que declara la letra no más; y no se meta sino en saber el sentido propio que el Señor quiso allí entender, que por agora no es menester leer más.¹⁶

Todo ello parece ser como la expresión en forma de consejo a otros de una práctica personal, pero aparte de esos testimonios epistolares, no hay muchos más datos documentales para profundizar en la cuestión.¹⁷ Sí que hay constancia, incluso en detalles en principio poco relevantes, de su dominio y amor a la Sagrada Escritura, por ejemplo que en su pueblo «siendo estudiante escribió un lugar de la scriptura en una pared», que todavía se podía leer cuando se da ese testimonio, casi cien años después, en 1624.¹⁸ Varios testigos aseguran que conocía el texto de la Escritura de memoria; quizá el más significativo es el que atribuyen a san Ignacio de Loyola, que lo habría llamado «Arca del Testamento» o «Arca del Sancta Sanctorum», por «ser archivo de la Sagrada Scriptura, que si esta se perdiera él solo la restituyera a la Iglesia».¹⁹

Evidentemente fue en Alcalá donde pudo estudiarla a fondo y en concreto el original griego, en esos años en los que estaba muy cercana la edición de la Biblia Políglota. Allí siguió los estudios de Artes y Teología,²⁰ después de haber seguido cuatro años la carrera de Leyes en Salamanca, de lo que no le habían quedado buenos recuerdos.²¹ García Villoslada planteó si habría estudiado Griego en Alcalá con el

erasmista Francisco de Vergara,²² porque este fue profesor allí entre 1521 y 1541. Es posible, como lo es que pudiera convivir con humanistas tan destacados como Hernán Núñez, el comendador Griego²³ o con Nebrija,²⁴ que estuvieron en Alcalá hasta 1522.

De su biblioteca no conservamos más que unos pocos libros y poco significativos.²⁵ Por desgracia, también tenemos constancia de que quemó escritos suyos de comentario de las Sagradas Escrituras cuando se comenzaron a conocer los decretos de Trento. Así lo decía Fernán Pérez de Torres, que se apoya en el testimonio del Padre Molina, un sacerdote diocesano de Córdoba:

Oyó decir que entre ellos venía uno en que se prohibía la Sagrada Escritura en lengua vulgar y tomó un día con suma resolución y sin más consulta un libro que tenía compuesto de las ocho bienaventuranzas²⁶ y lo echó en el fuego con grande dolor y sentimiento de los que lo supieron, porque era tratado de grave sabiduría y doctrina y decía de él el dicho Padre Molina grandes encomios.²⁷

Hay un testimonio paralelo, de Juan de Escabias, un jesuita que también se remite al padre Molina, sobre textos dispersos de su época formativa en Salamanca y Alcalá:

Habiendo enviado su Santidad un Breve muy apretado prohibiendo que la Sagrada Escritura no estuviese escrita en cartapacios, sino impresa, y que habiendo llegado a noticia del dicho maestro Joán de Ávila la dicha prohibición y hallándose al presente con muchos cartapacios que había escrito de su mano en las Universidades de Alcalá y Salamanca, y otros estudios suyos de mucho trabajo, y que, sin mirar glosa ninguna del dicho Breve, sino entendiéndolo a la letra, los quemó luego sin dilación.²⁸

3. EXPLICACIONES DE TÉRMINOS GRIEGOS

Vistos los testimonios externos, quiero agrupar primero aquí todas las explicaciones más o menos etimológicas que hace para aclarar el significado de algunos términos, por lo demás muy típicos. Son interesantes como muestra de su conocimiento del griego, aunque a un nivel muy básico. Recojo las citas textuales bajo cada término, con indicación de su procedencia:

¹⁴ Carta 225 OC 4.724 l.13-20 [OC = Sala Balust y Martín Hernández 2000-2003].

¹⁵ Carta 225 OC 4.724 l. 22.

¹⁶ Carta 5 OC 4.36 l. 106-112.

¹⁷ Los datos bibliográficos ayudan a ver la realidad de la extensión de ese tipo de obras: Moreno Uclés (2007, 198-199) documenta en la biblioteca de la catedral de Jaén un Nuevo Testamento en la edición de Erasmo (Basilea, 1539), la edición de la *Vulgata* del Brixiano (Venecia, 1542) y la *Biblia Sacra* con glosas de Nicolás de Lira (Lyon, 1545).

¹⁸ Martínez Gil 2004, 363, f. 634v.

¹⁹ Martínez Gil 2004, 391, f. 678r, 356 f. 624v y 604. El licenciado Muñoz afirmaba que «Tenía toda la Biblia de memoria y cualquier lugar que oía decir citaba el capítulo y hoja en que estaba» (en Sala Balust 1964, 587).

²⁰ Martínez Gil 2004, 343, f. 602r.

²¹ Carta 197 OC 4.651 y Martínez Gil 2004, 24, f. 36r.

²² García Villoslada 1970, 621 n.º 13.

²³ Domingo 2014, 399.

²⁴ García Villoslada 1970, 622.

²⁵ Remito a Sánchez Herrador y Manchón 2014, 455-456 sobre la frustrante ausencia de libros de exégesis bíblica; en el colegio de los jesuitas de Montilla los únicos que quedan, pero centrados en lo hebraico, son el de Steuco (Augustini Steuchi ... *Veteris Testamenti ad veritatem hebraicam recognitio*. -- Lugduni: apud Gryphium, 1531) y Galatino (Petrus Galatinus, *De arcanis catholicae veritatis*, Impressum Orthonaë maris: per Hieronymum Suncinum, 1518).

²⁶ Varas García 2020 estudia dos obras de ese título conservada a nombre de san Juan de Ávila. También anota el decreto de Trento mencionado: «Decreto sobre la edición y uso de la Sagrada Escritura» — de la Sesión IV (8-abril-1546)—.

²⁷ Martínez Gil 2004, 188, f. 326r. También en 200, f. 346r.

²⁸ Martínez Gil 2004, 666 f. 1124r.

Evangelio:

– Los pobres reciben nuevas alegrías (*evangelium, nueva alegre*; en griego *dar albricias*).²⁹

– Dice san Crisóstomo que la mayor dificultad que los apóstoles tenían cuando predicaban en el mundo el Evangelio era hacerles creer tan *buenas nuevas* de la misericordia de Dios, que eso quiere decir *Evangelio*.³⁰

Paráclito:

– Es el Espíritu Santo un despertador —dice Cristo— que os enviará el Padre; y llámase *Paracletus*, Consolador y Exhortador.³¹

Presbítero:

– Y particularmente el apóstol san Pedro habla con ellos, diciendo: *Seniores qui in vobis sunt...*; o, según el griego, *presbyteros*, etc.³²

Anticristo:

– *Antecristo* quiere decir *contra Cristo* (*anti* en griego quiere decir *contra*).³³

– Llámase él *antenomastice* antecristo, ‘contra Cristo’.³⁴

Apostasía:

– *Discesión* es cuando unos soldados se amotinan con su capitán. En griego dice *apostasía*.³⁵

– La dicha señal de *discesión* o *apostasía* (como se dice en el griego) está...³⁶

Doxa:

Se puede considerar en este grupo lo que hace comentando un texto del Antiguo Testamento, del libro de Isaías, a propósito de *et revelabitur gloria Domini* (Is 40,5):

– En el griego, *majestad* y *gloria* y *honra* todo quiere decir una misma palabra³⁷

El término en la versión de los Setenta es δόξα. Es un ejemplo que se podría quizá retrotraer a sus estudios iniciales o a las clases en Alcalá, donde pudo estudiar la diferencia entre el significado de δόξα como «gloria» o «majestad», típico del griego bíblico, frente al significado clásico, de «opinión», «expectativa» e incluso «honra».

Aparte de este ejemplo veterotestamentario, la mayoría de los textos proceden de sus sermones o de sus comentarios bíblicos, especialmente sus *Lecciones a la Primera Epístola de san Juan*. Que conozca esas etimologías o los significados de preposiciones como *anti*³⁸ es interesante, pero

²⁹ Sermón 3 OC 3.52.9. Está comentando Lc 7,22: *pauperes evangelizantur*.

³⁰ Sermón 19 OC 3.243.5.

³¹ Sermón 29 OC 3.358.17; está comentando Jn 15,26.

³² *Tratado sobre el sacerdocio* OC 1.941.39; está hablando de 1 Pe 5.1.

³³ *Lecciones sobre 1 san Juan (I)*, Lección 15 OC 2.235 l. 13.

³⁴ *Lecciones sobre 1 san Juan (I)*, Lección 15 OC 2.239 l. 126. No hay muchos ejemplos de ello y es difícil documentar en la tradición manuscrita, mayormente perdida, pero es interesante que use aquí *antenomastice* (cerca de *antonomasice* o similar) como indicio de su interés en querer transcribir términos griegos complejos. Hay otro ejemplo en *hiprocrita* [sic], un término todavía no naturalizado en la lengua vulgar.

³⁵ *Lecciones sobre 1 san Juan (I)*, Lección 15 OC 2.245 l. 311-312.

³⁶ *Causas y remedios de las herejías* OC 2.560.36.

³⁷ Sermón 4 OC 3.68.5.

³⁸ Aunque más en la idea general de «contra» que por el significado más riguroso de «en lugar de».

tampoco decisivo: al menos demuestran un conocimiento básico de la lengua, sobre todo bíblica.

4. LAS REFERENCIAS AL TEXTO GRIEGO EN SUS COMENTARIOS ESCRITURÍSTICOS

Por suerte se conservan las *Lecciones sobre la Epístola a los Gálatas*³⁹ y las *Lecciones sobre la Primera Carta de san Juan*, a diferencia de las perdidas *Lecciones sobre la epístola a los Hebreos*⁴⁰ que son la prueba de que además de para la predicación y para su vida espiritual, su acercamiento a la Sagrada Escritura va dirigido también a la profundización exegética.

En el caso concreto del comentario a la *Epístola a los Gálatas*, al principio de cada versículo, cuando se está dedicando a discutir el texto mismo, menciona a padres de la iglesia latina (san Agustín, san Ambrosio, san Jerónimo), la glosa ordinaria y santo Tomás de Aquino pero también a eruditos modernos como Francisco Titelman, Nicolás de Lira, Lefèvre d'Étaples, Tomás de Vio Cayetano, Pedro Galatino, Claudio Guillaude o Alonso Madrigal, el Tostado.⁴¹ También cita en siete ocasiones a Erasmo, recogiendo propuestas concretas de este que cambian la versión latina partiendo del original griego. En el caso de autores griegos, cita a Teofilacto, del que había una traducción latina de sus comentarios desde 1477, y a san Juan Crisóstomo. En este caso menciona explícitamente al «traductor de Crisóstomo»,⁴² algo que abundaría en lo que sospechamos de que quizá conociera griego, pero no tanto como para sentirse del todo seguro solamente con textos griegos y para entrar en discusiones sobre términos griegos: prefería las versiones latinas de los comentarios de esos autores.

Aquí es donde es decisivo el recurso a Erasmo en la cuestión concreta del conocimiento del griego por parte de san Juan de Ávila. Repasemos primero esas menciones a Erasmo en las *Lecciones sobre la Epístola a los Gálatas* y a continuación las de la epístola de san Juan, más veladas:

– Sobre *Expugnabam illam (scilicet Ecclesiam)* (Gal 1,13): «Laurentio Vala [sic], como refiere Erasmo, dice que no tiene de estar *expugnabam*, porque suena vencer. Lo mismo Fabro. Erasmo dice que así está en el griego, y así tienen todos».⁴³

Fabro es Lefèvre d'Étaples,⁴⁴ que proponía *oppugnabam* frente a *expugnabam*, porque *atacar* cuadraría mejor que *vencer*, en lo que seguía a Lorenzo Valla, porque san Pablo de joven atacaba a la Iglesia, pero por supuesto sin llegar a vencerla. Erasmo recoge esos argumentos y los discute en sus *Annotationes*, explicando que lo que pone el griego es

³⁹ Varas García 2009, 103 discute las dudas de autoría. García Muñoz 2014, 307-309 la acepta, con la posibilidad muy real de intervención de sus discípulos en el proceso de corrección, y sitúa el texto entre 1542 y 1545.

⁴⁰ OC I.34.

⁴¹ Arredondo 2020, 304 menciona que hay ejemplares de las obras de Titelman, Cayetano y Guillaud en la biblioteca diocesana de Córdoba, donde consta que algunos se trajeron del colegio de la Encarnación de Montilla, por lo que existe la posibilidad de que fueran suyos.

⁴² *Lecciones sobre la Epístola a los Gálatas* OC 2.100.54.

⁴³ *Lecciones sobre la Epístola a los Gálatas* OC 2.39.14.

⁴⁴ *Sancti Pauli Epistolae XIV ex vulgata editione, adiecta intelligentia ex graeco cum commentariis*, Paris, 1512.

πορθεῖν, que no es otra cosa que «conquistar» o «capturar» (*nihil aliud est, quam expugnare aut capere*). Lo que explica Erasmo es que Pablo podía referirse a la comunidad —iglesia— local (*congregatiunculam illam Christianorum*), que sí que estaba destrozando en la medida de sus posibilidades (*quam prorsus expugnabat, quantum erat in illo*). Llega a la conclusión de que la palabra tiene aquí un sentido conativo, de intentar destruir (*non ad eventum rei, sed ad illius animum et conatus, est referendum*).⁴⁵

Lo interesante de este caso es que san Juan de Ávila prefirió la argumentación de Erasmo, muy sólida, también por el hecho de que este se apoya en un estudio riguroso del término griego.

– El comentario del versículo *non acquievi carni et sanguini* (1.16) lo centra primero san Juan en la alternativa entre dos términos, *contuli*, que apoya en el testimonio de «Crisóstomo, Teofilacto, Cayetano, Erasmo» y el *acquievi* de la Vulgata, en apoyo del cual pone a san Ambrosio y santo Tomás de Aquino. Y además:

Hierónimo lee como la Vulgata, aunque dice está mejor en el griego: *non contuli*. Según los que leen *contuli*, quiere decir que no confirió con los otros apóstoles ni con otra persona alguna lo que había de predicar, sino que predicó lo que Dios le había enseñado.

Los que leen *acquievi*: quiere decir que no tuvo más cuenta con persona alguna para haber de aprender de ella ni seguir afectos carnales. Erasmo dice que *palam est [Thomam] et Carrensem nihil agere* en la exposición para que le dio ocasión el intérprete. A mí me parece que él no dice nada; porque san Agustín, t.4, sobre la epístola *ad Galatas*, lee como santo Tomás y expone como él. Lo mismo san Ambrosio y otros muchos cuya autoridad es mayor que la suya.⁴⁶

Es el primer ejemplo —más adelante habrá otros— en el que, recogiendo discusiones de otros sobre el texto griego, san Juan de Ávila las lleva al terreno de qué término recoge mejor en latín lo que quiere decir el original. Para él, como para Titelman o el propio Erasmo de las *Paráfrasis*, se trata de hacer sobre todo una lectura del texto reescribiéndolo del modo más claro y riguroso en latín, más que de hacer comentarios del tipo de las *Annotationes* del propio Erasmo.

Es interesante que, después de haber delimitado los campos, siga la argumentación de Erasmo, en la que este critica a los que habían defendido el texto de la Vulgata, en concreto santo Tomás de Aquino y Hugo de San Caro, interpretando que el texto no quiere decir «seguir afectos carnales»; Erasmo atribuye la culpa al final a san Jerónimo, por haber traducido como lo hizo, dando pie a confusiones. Lo más interesante, con todo, es que al final san Juan de Ávila critica a Erasmo porque considera que no es culpa de san Jerónimo («el intérprete»), ya que san Agustín y san Ambrosio también están en la línea de la lectura que luego hizo santo Tomás de Aquino. El uso de los términos griegos por parte de Erasmo⁴⁷ no lo menciona en absoluto el maestro Ávila, que se queda discutiendo las distintas traducciones latinas posibles.

⁴⁵ Poll—van de Lisdonk 2009, 60.

⁴⁶ *Lecciones sobre la Epístola a los Gálatas OC 2.36.9.*

⁴⁷ El texto latino en Poll—van de Lisdonk 2009, 62-64.

– Justo a continuación comenta a propósito de 1,18:

Dice Erasmo que el término que corresponde en el griego a *videre* significa no solamente *ver*, sino *ver para aprender*. San Crisóstomo, Jerónimo, Ambrosio y todos dicen lo contrario, que no fue para aprender sino como a mayor para reverenciarle; y esto es conforme a lo que va tratando el Apóstol, y no lo que dice Erasmo. Y así Crisóstomo dice que significa ver como con admiración, como se considera un grande edificio o ciudad.⁴⁸

Y esto es lo que había dicho Erasmo:

*Videre Petrum. ἰστορησαι, quod verbum apud Graecos plus aliquid significat quam videre, nempe percontandi discendique causa videre, quanquam id negat Hieronymus (Poll—van de Lisdonk 2009, 66, l. 188-190).*⁴⁹

Ver a Pedro. ἰστορησαι, palabra que entre los griegos significa algo más que ver, en concreto ver para examinar y aprender, aunque eso lo niega Jerónimo.

Como se puede comprender, el significado más neutro de «ver» respecto al de «ir a examinar» supone una diferencia potencialmente importante en la exégesis, que puede llegar hasta tener connotaciones polémicas en relación con el Papado. San Juan de Ávila traduce de Erasmo el *discendi causa*, «para aprender», pero no el *percontandi causa*, «para examinar, investigar», un dato que podría ser significativo *ex silentio*. En su discusión, parece ponerse al lado de los que critican a Erasmo, pero recogiendo lo que dice este en buena parte.

– Discutiendo *Christus praescriptus est* (3.1)

Santo Tomás: Titelman pone algunos diversos doctores. La primera de Jerónimo, Crisóstomo, Erasmo, *Christus praescriptus, scilicet damnatus*: por esto digo que estáis enhechizados y encantados; porque Cristo y su muerte delante de los ojos se os puso; y delante de vuestros ojos teniades pintada por los profetas y por mí su Muerte y Pasión. Según esto, es tener muy al natural pintada la Pasión.

Otros pone de Agustino: *praescriptus, scilicet expulsus*. No sin causa digo que estáis aojados, porque delante de vuestros ojos echan y expelen de vosotros a Cristo. Como los niños vomitan, en siendo aojados, el manjar, así los que os predicán que la ley es menester para ser justificados y que Cristo no basta, le echan de vuestros corazones a aquel Señor que por vosotros fue crucificado.

Ambrosio: *Praescriptus: damnatus*, a vuestro parecer; porque no pensáis que puede él justificar; y crucificado en vosotros, porque no sentís de él más que el ser de hombre para justificar.⁵⁰

El que «pone algunos diversos doctores» es santo Tomás, que además organiza la discusión en tres partes y que es a quien sigue san Juan de Ávila aquí, en esa organización de la discusión. En primer lugar, había atribuido a san Jerónimo

⁴⁸ *Lecciones sobre la Epístola a los Gálatas OC 2.36.10.*

⁴⁹ En su nota remiten a san Jerónimo *Comm. in Gal I, 1, 18a, CCSL 77A, p. 36, 11. 13-15 (Migne PL 26, 354B): ad hoc isse ut videret apostolum non discendi studio, qui et ipse eumdem praedicationis haberet auctorem, sed honoris priori apostolo deferendi (a esto fue, a ver al apóstol no con deseo de aprender, por tenerlo él como referente de la predicación, sino por deferencia al apóstol de mayor autoridad).*

⁵⁰ *Lecciones sobre la Epístola a los Gálatas OC 2.58.28.*

mo la *proscriptio Christi, qui damnatus est in mortem*. A continuación, copia de él Ávila las interpretaciones de san Agustín (*proscriptus est, id est, expellitur et eicitur de haereditate sua*) y san Ambrosio (*Iesus Christus proscriptus est, id est, damnatus*). Lo fascinante es que en ese esquema introduce en el apartado inicial («la primera») la mención de Erasmo (y, a través de él, de san Juan Crisóstomo), poniéndolos debajo de la interpretación de san Jerónimo, como formando parte de su grupo. Sin embargo, de Erasmo, que discute a fondo la traducción de la Vulgata, *proscriptus*, toma el término *praescriptus*, que sobreimpone a la argumentación de santo Tomás, que siempre había usado *proscriptus*, con lo que acaba construyendo una especie de mixtura entre los dos, aunque la línea argumental que sigue es la del Aquinate.⁵¹ Erasmo había citado a san Jerónimo, del que le sorprendía que tradujese por *proscriptus*, lo que atribuía a la dualidad inherente al término griego, que puede replicarse en ambas traducciones sin error, porque puede significar que Cristo está expuesto a los ojos de los gálatas (*oculis expositum*) o que murió proscrito (*proscriptione perisse*), y en apoyo de lo segundo cita a san Agustín y san Ambrosio, copiando varios textos de ellos. Lo primero, lo que Titelman parafrasea con *ante oculos proscriptus est, ac deliniatus* (y por eso quizá lo menciona Ávila al inicio del primer párrafo junto a santo Tomás, aunque no menciona autoridades, por lo que la referencia a estas se ha de entender referida al de Aquino), está implícito en toda la discusión del primer párrafo que ha formado Ávila en un proceso de contaminación entre el Aquinate, Titelman y Erasmo: Cristo, dice, «delante de los ojos se os puso». Erasmo había atribuido esta interpretación a Teofilacto, *nam Graecis γράφειν atque «pingere» est* (pues para los griegos «escribir» también es pintar) al que no menciona san Juan; el mismo Erasmo prefiere la paráfrasis *depictus ante oculos*. Es una discusión compleja esta, pero ilustrativa del proceso que seguía san Juan de Ávila en su lectura de los textos neotestamentarios, acudiendo a varios estudiosos y realizando síntesis de argumentaciones en las que se beneficiaba de los que leían el original griego, pero sin entrar él a la discusión a ese nivel.

– Al discutir *in manu mediatoris* (3,19) dice san Juan de Ávila que deja de lado una interpretación aislada de Cayetano, porque «todos los doctores santos que yo he visto van por otro camino», en concreto que Cristo es el «medianero». La ley

fue puesta en su poder, porque cuando él quisiese la mudase. Así Teofilacto, Titelman, Crisóstomo, Lira, [Glosa] ordinaria, Hierónimo, santo Tomás; y todos entienden a Cristo por el medianero [...] porque juntó los pueblos y medió entre ellos, quitando a los gentiles los ídolos y a los israelitas las ceremonias, para que fuesen unos, como dicen santo Tomás, Ambrosio y Erasmo. O porque fue medianero entre Dios y nosotros. Esta es la común exposición: así Crisóstomo, Augustino, santo Tomás.⁵²

Es decir, la cuestión es entender si se habla de un mediador entre pueblos o de mediación entre el ser humano y Dios. En las *Annotationes*, Erasmo se limita a mencionar el

término griego y poco más. San Juan de Ávila aquí básicamente enuncia posibilidades exegéticas, pero sin ir más allá.

– Comentando *confundor in vobis* (4,20) dice:

Cayetano, Erasmo: Est *ad haesitationem et indigentiam* dictio in greco [sic] correspondens; y parécele que tiene de estar *hesito* [sic]. Teofilacto, Erasmo: *perplexus sum*, etc. Crisóstomo: *confundor*. Ambrosio, santo Tomás; y sálese al mismo sentido: *Tenéisme confundido, perplejo y como atónito en ver que así os habéis mudado y dejado el buen camino*. Hierónimo lee *confundor*, aunque dice que el término griego significa más *indigentiam et inopiam quam confusionem*; y Fabio [=Fabro], que así se interpreta algunas veces.⁵³

Como se ve, se apoya principalmente en Cayetano, quien afirmaba:

quoniam *confundor*, pro *haesito*, in vobis: Dictio interpretata ab antiquo interprete *confundor*, anceps est ad *haesitationem* vel *indigentiam*.

Porque *confundor* [=estoy confuso], en lugar de *haesito* [=tengo dudas], sobre vosotros: la expresión interpretada por un antiguo intérprete como *confundor*, vale a la vez para *haesitationem* [=duda] o *indigentiam* [=estar en falta] ...⁵⁴

Otra vez, a la referencia principal añade otro nombre en apoyo, en este caso el de Erasmo. La cuestión es si mantener el *confundor* (como hace también san Jerónimo, aunque precisando que en un sentido peculiar) o buscar una traducción más precisa con un término como *haesito*, en el sentido de *estar perplejo*. Lo más interesante para nuestro estudio es que se introduce dos veces en la discusión la mención del término griego original: Cayetano se refiere a ello, pero no lo pone, aunque su discusión parta, como lo recoge en el título del libro, del original griego. Solamente san Jerónimo, y Erasmo que lo cita, explicitan los términos griegos de la discusión.

– La última mención al original griego es en relación con *Evacuati estis a Christo* (5,4):

Cayetano, Teofilacto: *Aboliti*; Hierónimo: in *Christi opere cessastis*. El intérprete [de] Crisóstomo que fue Erasmo traduce como la Vulgata; y Ambrosio, de la misma manera; y santo Tomás. Es la misma sentencia. Quiere decir: no tenéis que ver con Cristo.

Crisóstomo, Teofilacto, Cayetano comienzan el capítulo: *Qua libertate Christus vos liberavit, state*. Hierónimo, Ambrosio, santo Tomás, Claudio, Titelman, Lira y los demás comienzan como nosotros: *Parum refert*.

Nemini consenseritis. Hierónimo dice que no lo halla en el griego ni en los doctores que exponían, y que por eso no lo expone. Tampoco Ambrosio lo lee, ni Crisóstomo, ni Teofilacto: poco hace al caso que es la misma sentencia que está adelante, y por esto, como cosa de poca importancia, no es mucho que haya alguna variación, pues no se puede variar dogma por ello.⁵⁵

Para empezar, es curioso que justo aquí acaben apareciendo juntas todas las autoridades a las que se remite en

⁵³ *Lecciones sobre la Epístola a los Gálatas OC 2.80.41.*

⁵⁴ *Epistolae Pauli et aliorum Apostolorum ad Graecam veritatem castigatae* (Parisiis, 1532), *ad loc.*

⁵⁵ *Lecciones sobre la Epístola a los Gálatas OC 2.92.49.*

⁵¹ Poll—van de Lisdonk 2009, 100 l. 685 — 104 l. 740.

⁵² *Lecciones sobre la Epístola a los Gálatas OC 2.68-69.30.*

estas *Lecciones*, cuando habitualmente suele mencionar solamente a los más destacados en cada discusión. Lo primero que hace es comparar aquí entre autoridades y concluir que se refieren a lo mismo. Para nuestro propósito, es interesante lo que menciona de san Jerónimo al principio, porque la cita completa es: *κατηργήθητε enim ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ non ut in latino male interpretandum est, evacuati estis a Christo, sed in Christi opere cessatis*. De toda ella solamente se queda san Juan de Ávila con la paráfrasis latina.

En el segundo párrafo, en la discusión sobre dónde empieza el capítulo, vuelve al mismo procedimiento de poner en dos grupos las alternativas que encuentra, porque el versículo 5.1 se considera habitualmente en el mismo párrafo que 4.31. Con todo, Cayetano afirma que *hic debet terminari capitulum quartum*, lo que seguramente sea el desencadenante aquí de la discusión.

El último párrafo sí que introduce un problema sobre el original griego, puesto que el *Nemini consenseritis* no aparece en el texto griego. Al final, le da poca importancia a esa omisión, como el propio san Jerónimo, quien pensaba que como no estaba ni en el texto griego ni en los comentaristas, había que dejarlo pasar (*praetereundum videtur*). Erasmo hizo un comentario largo abundando en los testimonios de esa ausencia, del que no se hace eco san Juan de Ávila.

De sus *Lecciones sobre la primera carta de san Juan* he encontrado tres casos, todos mucho más breves, más de pasada y sin entrar a comentar en detalle, algo que se puede explicar porque iban dirigidas a un público amplio. Las *Lecciones sobre la Epístola a los Gálatas* son más eruditas y detalladas, sin que sepamos el contexto de su presentación, pero claramente son para un lector especializado.

– Complejo es el caso de *καὶ ἐσμὲν*, dos palabras que no estaban en algunos manuscritos griegos. Por ello, es interesante que también aquí se fije en la cuestión textual: «*Et simus* (1 Jn 3,1). Esto, *et simus*, no está en el griego: y *seamos*».⁵⁶ Lo que explica Erasmo es lo siguiente: «*Et simus apud Graecos non additur*⁵⁷ («Y seamos» entre los griegos no se añade)».

– La cuestión de la realidad del mal en abstracto o del diablo como ser personal la plantea san Juan de Ávila con otra discusión sobre el original griego: «No como Caín, *qui ex maligno erat* (1 Jn 3,12) (el griego dice con artículo)».⁵⁸

En las *Annotationes* no comenta nada Erasmo, pero en su traducción latina del Nuevo Testamento pone *ex illo malo erat*, que quizá sea la base de la afirmación de san Juan de Ávila de que en el texto griego había artículo.

– En otro pasaje de esa carta, la cuestión que se dirime en el original griego es el caso que rige el verbo: «*In hoc cognoscimus quod ex veritate sumus, et in conspectu suo suadebimus corda nostra* (1 Jn 3,19). El griego dice *cordibus nostris* porque, si nos reprendiere nuestro corazón, mayor es Dios que nuestro corazón y sabe todas las cosas».⁵⁹

En la edición del Nuevo Testamento de Erasmo lo que pone es: *suadebimus cordibus nostris*.

⁵⁶ *Lecciones sobre la Epístola a los Gálatas* OC 2.264 l.185-6. He cambiado la puntuación del texto respecto a lo que recoge OC: *Et simus «esto» et simus*.

⁵⁷ Poll—van de Lisdonk 2014, 530.

⁵⁸ *Lecciones sobre 1 san Juan (I)* OC 2.303 l.264-5.

⁵⁹ *Lecciones sobre 1 san Juan (I)* OC 2.336 l. 209-12.

– En este mismo comentario, pero sobre un caso de la *Epístola a los Romanos*, discute la alternativa, recurriendo como siempre a las traducciones latinas, entre *statuimus* o *stabilimus*: «... *sed legem statuimus* (Rom 3,31). El griego: *legem stabilimus*: afirmamos la ley por la que sigue. De esta manera vino Jesucristo a cumplirla: que la ley estaba ineficaz si Jesucristo no le diera el cumplimiento».⁶⁰

Está Erasmo detrás de esa discusión. En su traducción pone *legem stabilimus* y comenta en las *Annotationes*:

*legem statuimus, ἰστώμεν dictum est pro fulcimus seu stabilimus et facere, ut stet aliquid, alioqui vacillans.*⁶¹

«Ley fijamos», *ιστώμεν* se dice por *fulcimus* [=sostenemos] o *stabilimus* [=sujetamos] y *facere* [=hacer], para que algo se mantenga de pie, aunque vacile en algún aspecto.

Se trata, como se ve, de discutir un verbo griego que significa, tal como lo considera Erasmo, «poner algo de pie con firmeza». El texto de la *Epístola a los Romanos* trata de la ley que Cristo cumple, haciéndola más firme. Si se traduce el verbo por *statuimus*, como hace la Vulgata, se podría entender mal, como una ley que se establece, cuando lo que hace Cristo es llevar a cumplimiento la ley ya establecida.

– Incluimos aquí, tomándola de una de sus pláticas, una cita de esta epístola donde hay una breve discusión sobre los términos para *amor*, distinguiendo entre *caritas* y *dilectio* y prefiriendo este último, que considera que responde mejor al original griego *ἀγάπη*: «Dice san Juan: *Deus caritas est* (1 Jn 4,16). Y el griego dice: *hoc est dilectio: Dios es amor*. ¿Pues quién podrá dejar de amar al que esencialmente es amor? ¿Quién no amaré a Dios, que le ama?».⁶²

Aquí no he encontrado ninguna referencia explícita de Erasmo, aunque es posible que tomara de él la distinción. También la podría haber visto en algún otro exégeta de los que hemos visto que usaba en sus comentarios a la *Epístola a los Gálatas*.

5. COMENTARIOS DEL ORIGINAL GRIEGO DEL NUEVO TESTAMENTO

Con la perspectiva de su exégesis de fondo, es interesante el comentario que hace en sus sermones a textos concretos mencionando el original griego, aunque siempre recurriendo, como ya hemos visto, a traducciones latinas. Como veremos, eso es indicio de su dependencia de obras donde sí se discute el término griego. Podemos iniciar el repaso de los textos pertinentes por los Evangelios.

– Sobre la visita de los magos a Belén en san Mateo (2,11) la frase *πεσόντες προσεκύνησαν αὐτῷ*, que en la Vulgata se tradujo por *procidentes adoraverunt eum* la comenta así: «Lo que la Escritura dice es que, *tendidos en el suelo, le adoraron*» (Sermón 50 OC 3.647-8.14). Erasmo había traducido por *prostrati adoraverunt* y explicaba en sus *Annotationes*:

⁶⁰ *Lecciones sobre 1 san Juan (I)* OC 2.331 l. 43-5.

⁶¹ Hovingh 2011, 114.468-471.

⁶² Pláticas 16 OC 1.892-3.10.

Nam quod πρῶντες — id est 'prostrati' — vertit *procidentes*, prope coactus fecit, et mollius est. Haec et id genus minutula multa sciens praetereo, ne lectori sim fastidio (en Hovingh 2000, 104, l.916-918).

Pues que πρῶντες —esto es 'prostrati'— lo traduce como *procidentes*, casi obligado lo hizo, y es más blando. Esta y muchas minucias de este tipo las conozco y las dejo pasar, para no ser fastidioso al lector.

Se ve claramente que san Juan de Ávila toma partido o, mejor, se somete al parecer de Erasmo, al que no le gusta que πρῶντες («caídos») sea traducido por *procidentes* («cayendo hacia delante») porque literalmente tendría que ser *prostrati*, lo que san Juan de Ávila traduce como *tendidos*. Se comprende que san Jerónimo tradujese en cambio por *procidentes adoraverunt* porque parece más natural que los Magos se inclinen hacia delante para adorar; en una traducción de literalidad extrema el original griego sería «caídos / tendidos adoraron», gesto en principio extraño. Erasmo cae en un extremo rigorismo al criticar la traducción de la Vulgata aquí; este verbo que significa «caer» en una forma de participio de aoristo tiene un valor temporalmente anterior al de la acción de «postrarse»: primero caer y luego adorar. En resumen, es un pasaje de expresión y traducción difícil y quizá Erasmo fue demasiado rauda en criticar la Vulgata. El hecho es que el maestro de Almodóvar lo sigue a pies juntillas y de hecho en otros lugares comentará también el pasaje en esa línea, por ejemplo, en un sermón de Epifanía en el que vuelve a traducir usando el verbo «postrarse», aunque aquí también queda eclipsado el verbo siguiente. Además, lo que cita es la Vulgata: «¿Si temería la Madre sacratísima viendo tanta gente, etc.? *Procidentes adoraverunt*. Entendieron qué era y póstranse». ⁶³

En otro sermón que tiene como tema justo las mismas palabras (*Et procidentes adoraverunt eum*) dice sobre los Magos:

No solamente quitan el bonete, no solamente hincan una rodilla, sino derriban en tierra, que en eso veréis que es Dios. Ninguno bien te adora sino el que se tiende en el suelo, que es reconocerse por tierra y por nada delante de Dios. Si solo fuera rey, de rey a rey bastara quitarse el bonete; y pues se derribaron en tierra, señal es que es Dios. [...] Adoran los Reyes al Niño en verdad, que pienso que los pedecitos le besaron. ⁶⁴

— Muy interesante es otro caso, quizá el de más complejidad exegética en la obra de san Juan de Ávila, a propósito de un versículo de san Marcos (8,15), *Cavete a fermento pharisaeorum et fermento Herodis*:

Estos herodianos dicen algunos que eran gente de la justicia, pero no parece que llevan camino para gente tan astuta; porque si ellos querían tomar a Cristo a traición, claro está que no le habían de enviar la justicia. Lo que me parece que lleva más camino es que esta gente debía de ser una secta que entonces había, de quien dice el Evangelio en otro lugar: *Cavete a fermento pharisaeorum* (Mc 8,15). Dice el griego: *y de los herodianos*. Mirá cómo debía ser. ⁶⁵

Lo que explica Erasmo es que en algunos manuscritos griegos aparecía Ἡρώδου y en otros τῶν Ἡρωδιανῶν:

A fermento Herodis. Ἡρωδιανῶν id est *Herodianorum* - pro *Herodis* habebant nonnulli. Et in Matthaeo mentio fit *Herodianorum* veluti factionis cuiusdam quae simul cum *Phariseis* aggressa sit *Christum*. ⁶⁶

Del fermento de Herodes. Ἡρωδιανῶν, es decir, «de los herodianos» en lugar de «de Herodes» consideraban algunos. Y en Mateo se hace mención de los herodianos como cierta facción que junto con los fariseos se acercó a Cristo.

— El siguiente caso es sobre el término para humildad, a propósito de san Lucas (1,48):

Mas en la Virgen, donde todo es limpio y blanco más que la nieve, sin ninguna mancha de pecado, allí tanta humildad es cosa digna de grande admiración, con la cual se hizo amable a Dios y lo atrajo a sí. Palabras son de la Virgen: *Quia respexit humilitatem*. Agora sea como el original dice, *parvitem*, agora como los santos latinos lo exponen y por *virtud de humildad*, todo viene a uno. ⁶⁷

En el trasfondo está la lectura de Erasmo, que en la traducción del pasaje mantiene *humilitatem*, aunque explica en sus *Annotationes*:

Humilitatem ancillae. Ταπεινωσιν. Ut intelligas *parvitem*, non animi virtutem quam suo vocabulo Graeci vocant ταπεινοφροσύνην. ⁶⁸

Humildad [*Humilitatem*] de la esclava: ταπεινωσιν [=abajamiento] para que entiendas la pequeñez [*parvitem*], no la virtud de ánimo que con un vocablo específico los griegos llaman ταπεινοφροσύνην [=humildad].

Aquí Erasmo discute si en el inicio del *Magnificat* María habla de su situación baja, su pequeñez personal (para lo cual usa un sinónimo: *parvitem*), no de una virtud personal, de lo que se suele caracterizar como virtud de la humildad. San Juan de Ávila toma en consideración lo que dice Erasmo, e impresiona ver que diga que en «el original dice *parvitem*», pero así y todo pesan más en él las interpretaciones de los que llama «santos latinos», en lo que seguramente engloba a los principales Padres de la Iglesia latina, sobre que ahí se habla de una virtud personal. Intenta conciliarlos con el «todo viene a uno» con que concluye y que es una negativa tácita a entrar en la larga discusión con la que continúa Erasmo en ese lugar de las *Annotationes*, donde critica a los que defienden la virtud en María, sobre todo a un teólogo de París, Natal Beda, en la medida en que la consideran como base casi necesaria para que mereciese ser elegida como Madre de Dios, en cierto modo, según Erasmo, negando la gracia divina en todo ello.

— En otro pasaje de san Lucas llega a hablar de formas verbales concretas, en una argumentación que delata al estudiante que por lo menos hubiese empezado a profundizar en la lengua griega:

⁶³ Sermón 5[1] OC 3.86.16.

⁶⁴ Sermón 5[2] OC 3.93-94.18-19.

⁶⁵ Sermón 26 OC 3.309.3.

⁶⁶ Hovingh 2000, 398, l. 260-262.

⁶⁷ Sermón 66 OC 3.888.7.

⁶⁸ Hovingh 2000, 464, l. 516-517.

Ave, Maria, gratia plena, Dominus tecum (Lc 1,28).
Dios os salve, llena de gracia, el Señor sea con vos.
 Declaran esto unos de presente y otros de optativo.
 Unos dicen: *El Señor es contigo*; otros: *El Señor sea contigo*. Y esto parece más conforme a la salutación: *El Señor sea con vos*.⁶⁹

En sus *Annotationes*, Erasmo se centra en *gratia plena*, por lo que es posible que aquí se trate de un comentario personal de san Juan de Ávila y, por ello, más significativo de su grado de conocimiento de la lengua griega, al intentar suponer en *Dominus tecum* el verbo implícito a partir de la posibilidad en el griego del modo optativo, que marcaría entonces un deseo por parte del ángel, frente al indicativo (san Juan habla de «presente»), que constataría la presencia de Dios en María.

– Del *Corpus* de cartas paulinas hay también varios ejemplos. Empecemos por uno de la *Epístola a los Romanos*, con una cuestión que parece más secundaria, la distinción entre *tamen* y *quidem* tras la conjunción condicional: «*No vivís en carne sino en espíritu, si tamen, o si quidem*, como dice otra letra, *Spiritus Dei habitat in vobis* (Rom 8,9); porque ciertamente Espíritu de Dios mora en vosotros».⁷⁰

Esto dice Erasmo:

Si tamen spiritus Dei. Εἴτερον est Graece, quod valet ferme sane aut siquidem. Quanquam hoc loco non videtur esse dubitantis, sed ratiocinantis, quasi dicas; *quandoquidem spiritus Dei habitat in vobis*.⁷¹

Si «con todo» el espíritu de Dios. Εἴτερον es en griego casi como *sane* [=realmente] o *siquidem* [=si verdaderamente]. Aunque en este caso no parece ser de alguien que duda, sino que argumenta, como si dices: *pues de verdad que el espíritu de Dios habita en nosotros*.

Como se ve, san Juan de Ávila sigue al pie de la letra la propuesta de Erasmo.

– También en un pasaje de la *1.ª Epístola a los Corintios* (2,16) discute sobre *sensum* o *mentem* en relación con Cristo: «*Nos autem sensum Christi habemus*. O como dice lo griego *Nos mentem Christi habemus*. *Nosotros* —dice san Pablo— *tenemos el sentido o corazón de Cristo*, que todo es uno».⁷²

Está citando primero el texto de la Vulgata y luego la traducción que hace Erasmo, en la que este recoge, con *mentem*, el original νοῦν. También Erasmo traduce *tenemus* en lugar de *habemus* pero en esto el maestro Ávila no le sigue. Es un versículo de san Pablo en el que cita antes a Isaías (40,13) según la versión de los Setenta (lo mismo que en Rom 11,34) y luego recoge el término y de ahí el problema entre el original hebreo, la versión de los Setenta que usa san Pablo y las traducciones latinas. Erasmo traduce *Nos autem mentem Christi tenemus* y así discute el pasaje:

Quod Hieronymus vertit *spiritum*, Paulus *mentem* [...] Videri poterat referre eam sententiam, quae est capite *Sapientiae* nono: *Quis enim hominum poterit scire consilium Dei aut quis poterit cogitare quid velit Deus?* Ac paulo post: *Sensum autem tuum, quis sciet?*

[...] Unde satius est, ut quemadmodum ostendimus, ad Esaiam referamus testimonium. Nos autem sensum. Νοῦν, id est *mentem*. Et *tenemus* magis quadrabat quam *habemus*, ut accipiamus Domini mentem perfectis esse cognitam.⁷³

Lo que Jerónimo traduce como *spiritum*, Pablo como *mentem*... Parece que podía haber establecido una relación con esa sentencia que está al principio del capítulo 9 de la *Sabiduría*: «¿Pues qué hombre podrá conocer el consejo de Dios o quién podrá elucubrar lo que quiera Dios?» Y poco después: «Tu sentido [sensus] ¿quién lo sabrá?» [...] De donde es mejor que, como mostramos, remitamos el testimonio a Isaías. Nosotros, *sentido*. Νοῦν, es decir, *mente*. Y *tenemus* cuadraba más que *habemus*, para que aceptemos que la mente del Señor fue conocida a los perfectos.

Como se ve, el problema está en cómo se entiende el original hebreo de Isaías (y es interesante que Erasmo hable poco antes de la «verdad hebrea» para referirse a él), porque san Pablo está recogiendo la traducción en griego de los Setenta. San Juan de Ávila, más que elegir, asume ambos términos para que se aclaren entre sí: la *mente* no es así solo el aspecto racional, es algo que recoge también el término *sensus*, *sentido*, lo que la verdad hebrea llama *espíritu*. Con ello, teniendo en cuenta a Erasmo, prefiere un camino intermedio, ecléctico, como en otros casos que hemos visto ya. Es algo muy importante, porque lo que se discute es la unión vital con Cristo, no una simple comprensión intelectual. San Juan de Ávila, reconociéndolo, insiste en subrayar el «sentido o corazón» de Cristo.

– Otro caso de la *Primera Epístola a los Corintios* (10,16) es el siguiente, en que traduce el texto de una manera muy particular: «Decidme, dice el Apóstol, *la partecica que os quebramos* para que la recibáis, *¿no es por ventura comunicación del cuerpo de Cristo?*».⁷⁴ A ello se refiere Erasmo:

Nonne participatio corporis. κοινωνία, modo *comunione* verterat, nunc vertit *participationem*. Ad quid conducatur ista copia, non video. Interim lector Graece ignarus comminiscitur aliquod discrimen inter *communicationem* et *participationem* frustra.⁷⁵

Acaso la *participación del cuerpo*. κοινωνία solo la traducía por *comunión*, ahora con *participación*. No entiendo a qué conduce esta multiplicación. Entre tanto el lector ignorante del griego se imagina alguna distinción entre *comunicación* y *participación*, pero en vano.

San Juan de Ávila traduce τὸν ἄρτον ὃν κλῶμεν, οὐχὶ κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ ἐστίν; Sin embargo, introduce en medio un «os» y un «para que lo recibáis» que intenta recoger la complejidad del término griego κοινωνία. Luego el término en concreto lo traduce por *comunicación*. Además, usa la palabra «partecica», algo que quizá sea la clave: en cada fragmento de la forma consagrada está Cristo y eso es lo que quiere resaltar en esa discusión entre una supuesta distinción entre *comunión* y *participación* que critica Erasmo.

– De la *Primera Epístola a Timoteo* discute, sobre el vestido de las mujeres: «que en todo lugar la mujer cristiana ande *in habitu ordinario, id est modesto* (1 Tim 2,9), como la letra griega lo significa, *et cum verecundia et sobrietate*

⁶⁹ Sermón 65[2] OC 3.883.15.

⁷⁰ Sermón 28, OC 3.338.9.

⁷¹ Hovingh 2011, 196, 908-910.

⁷² Sermón 57 OC 3.775.19.

⁷³ Poll—van de Lisdonk 2003, 68, l. 454, 462-9.

⁷⁴ Sermón 58 OC 3.788.14.

⁷⁵ Poll—van de Lisdonk 2003, 214, l. 43-45.

ornantes, non in tortis crinibus, aut auro, aut margaritis, vel veste pretiosa.⁷⁶ Puede ser ilustrativo comparar la traducción de Erasmo con la de la Vulgata:

Vulgata: *mulieres in habitu ornato cum verecundia et sobrietate ornantes se non in tortis crinibus aut auro aut margaritis vel veste pretiosa.*

Erasmo: *mulieres in amictu modesto, cum verecundia et castitate ornare semetipsas, non tortis crinibus, aut auro, aut margaritis, aut vestitu sumptuosos.*

Otra vez hay en san Juan de Ávila como una solución de compromiso: usando sustancialmente la traducción de la Vulgata, recoge la traducción «modesto» de Erasmo, para que se vea más claro el significado. El «ornato» de la Vulgata para a ser «ordinario» (si es que no hay un error en la edición) y se explica su sentido de fondo con la glosa de Erasmo.

– En un pasaje de la *Epístola a Tito* de san Pablo presenta san Juan de Ávila el texto de la traducción de la Vulgata junto al que propone Erasmo, basándose en su interpretación del texto griego: «*sint domus curam habentes, o, como el original griego dice, domus custodes (Tit 2,5)*».⁷⁷ Erasmo comenta:

Domus curam habentes. Oikoupoûς, quod sonat *domus custodes* ut assidue domi sint et rem domi curent, quae precipue mulierum laus.⁷⁸

De la casa cuidado tienen. Oikoupoûς, que suena a *de la casa custodiantes* para que asiduamente estén en casa y se cuiden de las cosas de la casa, lo cual es alabanza principalmente de mujeres.

Aquí san Juan de Ávila se limita a ponerlas una junto a la otra: hay matices de diferencia, pero no una gran cuestión de fondo, entre el «cuidado de la casa» y la «custodia de la casa».

– Hay además dos casos del Antiguo Testamento. Uno es del *Génesis* (39,9): «*Non possum hoc malum facere, et peccare in Dominum meum: No puedo yo hacer este mal y pecar contra el Señor Dios mío (cf. Gén 39,9). (Ansí se entiende y no contra su señor, según lo hebraico y lo griego, y según san Hierónimo)*».⁷⁹

Más que citar el texto de la Vulgata (*quomodo ergo possum malum hoc facere et peccare in Deum meum*) hace una cita que no pretende ser precisa, porque lo fundamental es que *in Dominum meum* se refiere a Dios, y no al faraón, algo que es evidente en los textos griegos y hebreos del pasaje, porque la mención en ambos es explícita a Dios. También la Vulgata traduce *in Deum meum*, por lo que la pregunta es sobre el origen de esa traducción que critica.

El último es la única mención al texto griego en una obra fundamental suya, *Audi, filia*, en concreto de la segunda redacción publicada en 1574. Tras citar un versículo (1, 8) del *Cantar de los Cantares* dice: «El cual lugar os declararé según la letra griega y edición Vulgata, a la cual el Concilio Tridentino nos manda seguir, puesto caso que según la letra hebrea tenga otro sentido».⁸⁰

Es fascinante porque es explícita la referencia al texto griego, además de que se pone al lado de la Vulgata como lo autoritativo, no solamente la Vulgata, en casos de dudas con la letra hebrea. Aquí se observa que, aunque no entre en discusiones con el texto griego en concreto, lo tiene como referencia.

6. CONCLUSIONES

El repaso de los pasajes en que san Juan de Ávila acude, aunque casi siempre de modo indirecto o mediato, casi siempre a través de autoridades que respeta, al original griego nos permite aquilatar afirmaciones a veces demasiado genéricas sobre su formación académica.

De ningún modo querría dar la impresión de estar juzgando al maestro Ávila por parámetros a los que no llegaba la inmensa mayoría de los estudiosos contemporáneos: el hecho de que reconozca su deuda con eruditos como Titelman, Erasmo o Lira es señal de su conciencia de que debe acudir a ellos. Lo cual no es óbice para dudar de su conocimiento profundo, extenso y vivo de la totalidad de la Sagrada Escritura, aunque fundamentada en la tradición latina representada sobre todo por la Vulgata.

Este trabajo al menos permite afinar en la cuestión del erasmismo de san Juan de Ávila: aparte de apriorismos, se comprueba que al Erasmo comentarista bíblico lo admiraba, le tenía como referencia y tendía a seguirlo, aunque no siempre ni ciegamente.

Como exégeta, comprobamos que lo que ya declaró el Lic. Joan Pérez de Aguilar en el Proceso de Beatificación parece bastante atinado:

Oyó decir que el maestro Gudiel, fraile agustino, insigne teólogo, comunicó con el dicho Maestro Ávila muchos lugares de la Scriptura, y satisfecho en sus dudas decía que el dicho Maestro Ávila era Maestro de Maestros, y consumado en la Teología, que solo le faltaba saber lenguas, que si las supiera, fuera el hombre más eminente de la Cristiandad así por sus letras, como por su gran santidad.⁸¹

Para san Juan de Ávila la Biblia está en el centro y las lenguas clásicas son valiosas en cuanto que sirven para conocerla a fondo, primero en su literalidad y sentido primario, como se puede ver especialmente en sus *Lecciones sobre la epístola a los Gálatas* y también en las que dedica a la primera epístola de san Juan. En conjunto, estos comentarios están en la línea del reformismo constructivo, realista y posibilista, sobre todo en la aplicación práctica, aunque sin renunciar al ideal, de sus *Memoriales para el Concilio de Trento* y sus *Advertencias para el Concilio de Toledo*.

Melquiades Andrés encuadra a san Juan de Ávila en Alcalá en la generación de Luis de Medina. La de Ávila «se enmarca en la teología escolástica y en la dignidad del hombre como imagen e hijo adoptivo de Dios». La siguiente, la de Cipriano de la Huerga «se abraza con los textos bíblicos en hebreo, caldeo y griego y busca reliquias de la revelación primitiva en poetas helenos, romanos, egipcios y babilonios con olvido de los Santos Padres y escritores eclesiásticos».⁸²

⁷⁶ *Algunas advertencias al sínodo de Toledo OC 2.720.20.*

⁷⁷ Carta 3 A un predicador OC 4.26 l. 152-4.

⁷⁸ Poll—van de Lisdonk 2014, 194 l. 255-8.

⁷⁹ Sermón 18 OC 3.235.14.

⁸⁰ Cap. 57 OC I, 658.

⁸¹ Martínez Gil 2004, 620 f. 1042r-v.

⁸² Andrés 2002, 174.

Por lo demás, no es necesario Erasmo para explicar, por ejemplo, el paulinismo de san Juan de Ávila: como explica García Muñoz ya estaba en el clima renovador del contexto amplio de la reforma cisneriana, pero sobre todo es algo muy personal en su experiencia religiosa. De considerar erasmista a todo el que lee a Erasmo, sería «en todo caso, un *eramista moderado*, con criterio personal bien formado, capaz de discernir, entre distintas opiniones sobre el sentido de un texto bíblico, la que consideraba más acertada».⁸³

Del resto de la producción de Erasmo, la única referencia que he encontrado es interesante, pero muy sencilla, quizá indicio de que conoció los *Adagia*. Se trata de una carta a fray Luis de Granada⁸⁴ en la que le recuerda el *Dulce bellum inexpertis* que había hecho famoso el de Róterdam con un largo comentario: «Con atención y casi sonriéndome leí la palabra que vuestra reverencia en su carta dice: que le parece dulce cosa engendrar hijos y traer ánimas al conocimiento de su Criador; y respondí entre mí: *Dulce bellum inexpertis*».

En conclusión, el estudio detenido de las menciones explícitas e implícitas a Erasmo en la obra de san Juan de Ávila permite replantear sobre nuevas bases las posibles relaciones entre ambos a un nivel más profundo.

BIBLIOGRAFÍA

- Andrés Martín, Melquiades. 2002. «Erasmo (1466-1536) y Juan de Ávila (1500-1569), en torno a su humanismo y espiritualidad». En *El Maestro Ávila. Actas del Congreso Internacional, Madrid, 27-30 de noviembre de 2000*, 171-194. Madrid: BAC.
- Arredondo Ramón, María Victoria. 2020 «Humanismo reformista de san Juan de Ávila y los libros de su biblioteca personal». *Studia Cordubensia*, 13: 277-312.
- Cereceda, Feliciano S. J. 1946. «Dos proyectos del Instituto Bíblico en España durante el siglo XVI». *Razón y Fe*, 133: 275-290.
- Domingo Malvadi, Arantxa. 2014. «La enseñanza del griego en Alcalá». En *V Centenario de la Biblia Políglota Complutense. La Universidad del Renacimiento. El Renacimiento de la Universidad*, editado por José Luis Gonzalo Sánchez Molero, 395-415. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- Esquerda Bifet, Juan. 1999. *Diccionario de san Juan de Ávila*. Burgos: Monte Carmelo.
- García Muñoz, Manuel. 2014. «El biblista san Juan de Avila». En *El maestro Juan de Ávila. Un exponente del Humanismo reformista*, editado por María Dolores Rincón González y Raúl Manchón Gómez, 299-320. Madrid: FUE.
- García Villoslada, Ricardo. 1970. «El paulinismo de san Juan de Ávila». *Gregorianum*, 51: 615-647.
- Hovingh, Pieter F. 2000. *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami, VI, 5. Annotationes in Novum Testamentum (pars prima)*. Amsterdam: Elsevier.
- Hovingh, Pieter F. 2011. *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami, VI, 7 Annotationes in Novum Testamentum (pars tertia)*. Brill: Leiden.
- Martín Hernández, Francisco. 2012. «¿Fue erasmista san Juan de Ávila?». *Anuario de la Historia de la Iglesia*, 21: 63-76.
- Martínez Gil, José Luis. 2004. *Proceso de beatificación del Maestro Juan de Ávila*. Madrid: BAC.
- Moreno Uclés, Juan. 2007. «*Idearium* y pedagogía avilista en la Universidad de Baeza». En *Doce calas en el Renacimiento y un epílogo*, editado por María Dolores Rincón, 163-208. Jaén: Universidad de Jaén.
- Poll-van de Lisdonk, Maria Laetitia van. 2003. *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami, VI, 8 Annotationes in Novum Testamentum (pars quarta)*. Leiden: Brill.
- Poll-van de Lisdonk, Maria Laetitia van. 2009. *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami, VI, 9 Annotationes in Novum Testamentum (pars quinta)*. Leiden: Brill.
- Poll-van de Lisdonk, Maria Laetitia van. 2014. *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami, VI, 10 Annotationes in Novum Testamentum (pars sexta)*. Leiden: Brill.
- Ruiz Pérez, Ángel. 2017. «Las menciones de san Juan de Ávila a Platón». *Studia Philologica Valentina*, 19: 99-115.
- Ruiz Pérez, Ángel. 2020. «El conocimiento, uso y promoción del griego por parte de san Juan de Ávila». En *O humanismo português e europeu no 5º centenario do Cícero Lusitanus. Dom Jerónimo Osório (1515-1580)*, editado por Cristina Pimentel, Sebastião Tavares de Pinho, Maria Luísa Resende, Madalena Brito, Margarida Miranda, 83-93. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- Sala Balust, Luis. 1964. *Fray Luis de Granada, Licenciado Luis Muñoz. Vidas del Padre Maestro Juan de Avila*. Barcelona: Juan Flors.
- Sala Balust, Luis y Francisco Martín Hernández. 2000-2003. *Obras Completas de san Juan de Ávila*. Madrid: BAC.
- Sánchez Herrador, Miguel Ángel y Raúl Manchón Gómez. 2014. «La biblioteca de Juan de Ávila en Montilla». En *El Maestro Juan de Ávila. Un exponente del Humanismo reformista*, editado por María Dolores Rincón González y Raúl Manchón Gómez, 439-472. Madrid: F.U.E.
- Varas García, Julio Cesar. 2009. «San Juan de Ávila». En *Diccionario Filológico de la Literatura Española. Siglo XVI*, editado por Pedro Jauralde Pou, 86-107. Madrid: Castalia.
- Varas García, Julio Cesar. 2020. «Una Exposición sobre las Bienaventuranzas del Maestro Ávila». *Materia Philologica* [Blog], 30/06/2020. <https://philologica.hypotheses.org/1796>

⁸³ García Muñoz 2014, 315. Más partidario de una influencia mayor de Erasmo es Martín Hernández 2012.

⁸⁴ OC I 260.

