

San Agustín gramático en el “De consensu evangelistarum”

1. SAN AGUSTÍN Y LA CULTURA DE SU TIEMPO.

San Agustín fue un hombre de letras. En cuanto tal participó de la cultura de su tiempo, cultura eminentemente literaria. En su período de formación intelectual hubo de pasar por la escuela del “grammaticus” y del “rhetor”¹.

En su actividad profesional como docente, hubo de ocuparse asimismo de ambas ramas del saber. Fue profesor de gramática en Tagaste y Cartago, e igualmente en Roma². Más tarde, vuelto ya a la fe católica, emprendió la composición de un ciclo de tratados de las disciplinas de las artes liberales, de las que llevó a cabo el *de grammatica*³.

Esta faceta le marcó para toda su vida. Aunque es más conocido el influjo que dejó en él su trato con la retórica⁴, no es menos importante, aunque sí menos estudiado, el que se deriva de su condición de antiguo alumno y profesor de gramática⁵. Hasta el punto que Marrou afirma de él que continuó siendo toda su vida un gramático⁶.

1. *Confessiones* 1,9,14; 2,3,5,6; 3,3,6.

2. *Conf.* 4,2,2; 5,8,14; 5,12,22-13,23; POSIDIO, *Vita Augustini* 1,2.

3. *Retractationes* 1,6.

4. Cf. M. AVILÉS, *Prontuario agustiniano de ideas retóricas*, en *Augustinus* 22 (1977) 101-149; M.I.BARRY, *St. Augustine the Orator. A Study of the rhetorical qualities of St. Augustine Sermones ad populum*, Washington 1924; M. COMEAU, *La Rhétorique de saint Augustin d'après les Tractatus in Iohannem*, Paris 1930; J. FINAERT, *Saint Augustin rhéteur*, Paris 1939; E.L. FORTIN, *Augustine and the problem of the christian Rhetoric*, en *Augustinian Studies* 5 (1974) 85-100; J.GARCÍA JIMÉNEZ, *La retórica de San Agustín y su patrimonio clásico*, en *La ciudad de Dios* 168 (1955) 11-32; J. KOPPERSCHMIDT, *Rhetorik und Theodizee. Studien zur hermeneutischen Funktionalität der Rhetorik bei Augustin*, en *Kerigma und Dogma* 17 (1971) 273-191; P. DE LUIS, *Los hechos de Jesús en la predicación de San Agustín. La retórica clásica al servicio de la exégesis patrística*. Valladolid 1983; J. OROZ RETA *La retórica en los sermones de san Agustín*, Madrid 1963; *La retórica agustiniana: clasicismo y cristianismo*, en *Studia Patristica* 6,484-495; *El “De doctrina christiana” o la retórica cristiana*, en *Estudios Clásicos* 3 (1956) 451-459.

5. Cf. G. BELLISSIMA, *Sant'Agostino grammatico*, en *Augustinus magister* 1, 35-45; H.I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1958.

6. *Saint Augustin et la fin*, p.15: “Le domaine grammatical est un de ceux qui lui sont le plus familier”.

Y en verdad que las circunstancias de su vida se lo pusieron fácil. Una vez convertido y, sobre todo, a partir de su ordenación sacerdotal, vivió siempre con un texto en la mano: el de las Sagradas Escrituras. Aparte intereses personales, deberes de pastor le obligaron a ocuparse de ellas continuamente. Un texto, por otra parte, de no siempre fácil lectura o de ambigua interpretación, que requería la intervención del “maestro”. La exigencia procedía tanto de dentro como de fuera de la Iglesia. De dentro, por la poca formación de muchos fieles; de fuera, por los ataques que la Escritura recibía de herejes o de infieles. Como prueba de este último caso tenemos la obra *de consensu evangelistarum*.

2. EL “DE CONSENSU EVANGELISTARUM”.

La obra fue escrita en los primeros años del siglo V. No puede ponerse en la cuenta del S. Agustín erudito, sino en la del S. Agustín pastor. Por de pronto su origen hay que verlo en una petición de los hermanos que “manteniendo íntegra la fe, desean saber qué pueden responder a las cuestiones... ya para adelantar en la propia ciencia, ya para refutar la palabrería de ellos” (1, 7,10). Con el término “palabrería” se refería a la acusación de que existen contradicciones en los distintos evangelios. “Ellos” son sin duda los paganos del momento, herederos de una larga tradición al respecto ⁷, y sobre todo los maniqueos ⁸.

2.1. El objetivo de la obra

Por eso el Santo asume la tarea de mostrar la temeridad o el error de quienes creen presentar objeciones suficientemente agudas contra los cuatro libros del evangelio (ib.), en el sentido indicado de que en ellos se dan contradicciones internas y entre sí. En consecuencia, la tesis defendida en la obra no será otra que la de la armonía plena entre todos los evangelistas.

Al objetivo que pretende se remite explícitamente en más de una ocasión, sobre todo ante la tentación de apartarse de él derivando hacia otros asuntos, como, por ejemplo, el por qué el Espíritu Santo actúa en unos de una manera y en otros de otra (2,21,52), la exposición de los evangelios

7. Cf., como ejemplos más significativos, la obra de Celso, *Alethés Logos*, refutada por Orígenes en su *Contra Celso*, y la de Porfirio *Contra christianos*, de la que sólo nos han quedado fragmentos.

8. Sobre los maniqueos y la Biblia, cf. la Introducción general en el volumen 30 de las *Obras Completas de San Agustín*, BAC, Madrid 1986.

(2,27,151), la teología del Cuerpo Místico (3,4,14), o la doctrina trinitaria (4,10,19), etc.

El lenguaje usado tiene una doble vertiente, que podemos designar como línea objetiva y línea subjetiva. La primera subraya el acuerdo objetivo de los contenidos narrativos de uno y otro autor. En la segunda son ya los autores quienes se confirman unos a otros. Para afirmar su posición en el problema, Agustín recurre a la terminología de sus oponentes, por supuesto en formulación negativa: en sus páginas encontramos *contrarium*, *adversari*, *repugnare*, *discrepare*, *dissentire*, *dissonare*, y *discordare*, etc., obviamente precedidos del *non*. Pero ello es solo una parte, pues con igual de frecuencia recurre a la formulación positiva que cambia el *dis-* por el *con-*: al *dissentire*, se le opone el *consentire*; al *dissonare* el *consonare*; al *discordare* el *concordare*, al lado de *concinno*. Nada mejor que la preposición *cum*, la preposición de la compañía, para indicar el caminar junto y armonioso de los cuatro evangelistas, al lado del apóstol Pablo también⁹.

La otra línea, que llamamos subjetiva, se coloca terminológicamente más bien en contexto judicial, donde los testigos tienen un peso especial en orden a determinar la verdad. Así uno o varios evangelistas *testantur*, *adtestantur*, *contestantur* o *cotestantur* a otro u otros.

2.2. *El punto de partida: la verdad de los relatos.*

Entendería mal el escrito agustiniano quien lo considerase como una investigación acerca de la armonía entre los autores sagrados. Al respecto el Obispo de Hipona no tiene nada que investigar; él no parte de una posición

9. Los términos se comprenden mejor si se colocan en el campo “profesional” del gramático. Para que una *narratio* -y el evangelio es una *narratio*- sea creíble ha de conseguir la *congruentia* de sus elementos. Eso es lo que expresan de forma clara los términos antes indicados, a los que cabe añadir el verbo *congruere*; aunque su presencia en la obra agustiniana no sea tan frecuente como la de los otros, es significativa por el lugar donde es colocado. El objetivo que señala al comienzo del segundo libro, en que inicia el examen de los evangelios, es el de ver “cómo *sibi adque inter se congruant* lo que los cuatro evangelistas escribieron acerca de Cristo”, para evitar obstáculos *in fide christiana*, haciendo frente a la acusación de *inconvenientia* y *repugnantia* (2,1). Esa *fides christiana* no se refiere a la virtud teologal, sino a la credibilidad que los cristianos asignan a los evangelios. Lo mismo ha de decirse del término *convenire/convenientia*, que aparece en otro lugar clave: al final de libro primero donde indica asimismo el propósito que le anima, que no es otro que hacer ver cómo los apóstoles se muestran en armonía (*concordia*), *convenientia scribendo* (1,35,54). Lo mismo aparece en otro momento importante, al inicio del libro tercero: *videtur mihi expeditius nos demonstrare posse omnium evangelistarum convenientiam, si ab hoc iam loco omnium omnia contexamus et in unam narrationem faciemque digeramus* (3,1) (cf. H. LAUSBERG, *Manual de retórica literaria*, Madrid 1966, & 289). La *narratio* evangélica merece credibilidad en base a la armonía y “congruencia” de los elementos de la misma.

neutra a la espera de decidirse en una dirección u otra según el resultado de su estudio, pues acepta ya como punto de partida que el acuerdo es total y absoluto, y de ello trata de convencer a terceras personas. Más que obra de investigación es obra de afirmación. Principios de carácter dogmático le colocan ya de entrada en la posición de certeza absoluta. Y no sólo a él, sino también a aquellos que, *salva fide*, con sus peticiones están en el origen de la obra.

2.2.1. *La intervención de Dios*

Como hombre de fe y teólogo, Agustín acepta una especial acción de Dios sobre los evangelistas, lo cual es ya garantía suprema de verdad.

Si los evangelistas han escrito sus evangelios, se debe -escribe- a una orden del Señor (*divinitus ordinatum*: 1,2,3; *imperavit*: 1,35,54); si dos de ellos fueron apóstoles y otros dos no, es obra también de la Providencia divina, por el mismo Espíritu (1,1,2).

Pero la acción divina es mucho más extensa y profunda; no se agota en la orden de escribir ni en la elección de los autores. Llega hasta intervenir en ellos mismos, en las facultades que posibilitan la acción para la que fueron elegidos, en la selección de las *res*, aunque no en la de las palabras mediante las que se expresan, y hasta en aspectos más externos como puede ser el *ordo*¹⁰.

10. La terminología que utiliza Agustín para designar esa acción divina sobre un autor es variada. Cuando esa intervención tiene lugar en contexto ajeno a los libros sagrados, habla de un *movere mentes* mediante un *arcamus* u *occultus instinctus* (1,3,5; 2,70,137). Para referirse a los autores sagrados utiliza el término consagrado de "inspiración", tanto en la forma de sustantivo (3,13,48) como en la verbal (1,2,4). En un caso se sirve del término más fuerte *dictare* (1,35,54), y en otros del bíblico *suggestere* (2,19,44; 2,21,51; 3,13,48). Pero normalmente prefiere utilizar perífrasis explicativas, entre las que destacan el verbo *gubernare* o *regere*. Objeto de dicho verbo son las *mentes* (2,21,52; 3,7,30), la *recordatio* (3,7,30; 3,13,48) y el *cor* (3,13,48); habla igualmente de una *permissio* o más bien *praeceptum* procedente de la autoridad del Espíritu Santo (3,7,31; 2,21,52), o de una *constitutio* (3,7,30).

Dejando de lado lo referente al *occultus instinctus*, por no aplicarse a los evangelistas, si examinamos más de cerca los datos, advertimos que la obra divina en el hagiógrafo en ningún modo ha de entenderse como revelación, aunque pueda interpretarse en ese sentido un texto en que presenta a Jesucristo cabeza como fuente del conocimiento de los evangelistas, miembros suyos. En la frase *dictante capite cognoverunt*, al verbo *dictare* probablemente haya que darle el significado fuerte de "dictar", a tenor de la imagen de que se sirve, que hace pensar en el amanuense: la mano que sigue dócilmente el dictado de otro, la cabeza (1,35,54). La mano aquí sería sólo un medio.

Salvando el anterior texto, la acción divina, tal como la presenta Agustín, se ejerce fundamentalmente sobre la memoria, que se refiere a cosas ya conocidas, aunque olvidadas (*ante cognita*: 2,19,44; *res cognitae*: 2,21,51). En efecto, si repasamos la terminología anterior, vemos que uno de los términos más frecuentemente utilizados para expresar la acción divina es *suggestere*, término con que traduce la Vulgata el *ypomnesei* de Jn 14,26. Todas las presencias de dicho

El Santo no especifica mucho respecto a las personas divinas a las que cabe atribuir dicha intervención. Nada extraño, dado que no es el tema central de la obra. Unas veces no afirma nada al respecto (1,2,4). Otras se ampara en formulaciones generales, recurriendo a Dios (2,21,51; 3,13,48) o al adjetivo divino (1,1,2; 2,12,28; 3,7,30; 3,13,48), a su providencia (1,1,2; 3,7,30) o a su poder (2,12,28; 2,70,137; 3,13,48). Pero no podía faltar la mención explícita del Espíritu Santo como protagonista de la acción (2,12,28; 2,21,52; 3,7,30.31)¹¹. La consecuencia de esa acción divina no es otra que la concor-

verbo en esta obra de Agustín que tienen a Dios por sujeto, están vinculadas al hecho de hacer recordar (*sicut divinitus suggerebantur quae ante cognita postea recordando conscriberent: 2,19,44; quod voluisset Deus... eius recordationi suggerere: 2,21,51; quo loco divina inspiratione suggestum est. Recordationes enim eorum...: 3,13,48*). Más aún, en el último texto citado la *divina inspiratio* tiene como efecto el *suggerere*. Y el mismo verbo *inspirare* tiene como objeto implícito el recordar (*non tamen... velut alterius praecedentis ignarus... vel ignorata praetermississe... sed sicut unicuique inspiratum est: 1,2,4*). Respecto a las otras acciones atribuidas a Dios, el *gubernare* o *regere*, ya vimos cómo uno de los objetos era precisamente la *recordatio*; pero es que incluso cuando el objeto es la *mens* lo es en relación al recuerdo (*mentes... sanctorum... in recolendo quae scriberent sine dubio gubernans et regens: 2,21,52; mentes... gubernatae? Potuit enim ut animo Matthaei... occurreret: 3,7,30*). Incluso cuando se trata del *cor* no es el de un cualquiera, sino los *corda reminiscendum* (3,13,48). Lo mismo dígame respecto a la *constitutio* (*non frustra occurrisset aliud pro alio nomen prophetae, nisi quia ita Dominus hoc scribi constituit: 3,7,30*). A partir de aquí, podemos concluir que fundamentalmente la acción divina sobre el hagiógrafo consiste en el control de los recuerdos, en sentido activo: es decir, Dios hace que el evangelista recuerde una cosa u otra o que la recuerde en un momento determinado y no en otro, y todo ello con una intención específica. Dado que Dios está detrás de todo lo escrito, hay que afirmar que todo está “inspirado”; pero el “todo” se refiere a la *res*, no a la expresión de la misma. Contra quienes sacaban conclusiones excesivas de la acción de Dios en el hombre, Agustín desvincula explícitamente al Espíritu Santo del *genus*, *ordo* y *numerus* de las palabras (2,12,28). En ningún modo se ha de pensar que Dios es el responsable directo de cada una de las palabras en su materialidad. Al contrario, Agustín indica claramente que no hay que darle un valor cuasi mágico a las mismas (*consecratis sonis*). Dios nos encarece el contenido (*res*), no las palabras que existen en función de él (2,66,128). En este sentido se percibe una constante relativización de las palabras, “de modo que no deberíamos buscarlas, si pudiéramos conocer dicho contenido sin ellas” (2,66,128).

Dios no es responsable de las palabras, sino de la *res*, y también hasta cierto punto del *ordo* (dejamos de lado ahora el *ordo verborum*), en cuanto que al gobernar los recuerdos, hace que aparezcan en un momento determinado del relato y no en otro, con una intención precisa (2,21,52; 3,13,48). No obstante, también es frecuente en él la relativización del *ordo*, siempre que no suponga merma a la verdad del relato evangélico.

11. Dios, a través de su Espíritu, no sólo actúa en los buenos, sino también en los malos. Con referencia a ellos no sólo es de notar el término *instinctu* que en nuestra obra no refiere nunca a los hagiógrafos, sino también el adjetivo *occultus*. En efecto, Agustín insiste en la conciencia que los autores sagrados tienen de la acción de Dios sobre ellos, paralela a la inconsciencia de los otros. La Verdad habla en unos y otros, “ya sin saberlo ellos, si eran malos, como en el caso de Caifás (Jn 11,50), ya sabiéndolo, comprendiéndolo y creyéndolo” como en el caso de los evangelistas (2,70,136). Todo esto se coloca en el contexto de la idea de la participación originaria de la filosofía platónica, en virtud de la cual donde se dice verdad es Cristo quien la dice, porque él es la Verdad (2,60,137). Pero en el caso de los autores sagrados hay algo más. No sólo *sciebant*, sino que incluso *sentiebant* que su mente era gobernada por el Espíritu (3,7,30). La

dia (3,7,30) y la verdad del relato ¹². Después de haber afirmado la acción de Dios, es preciso recordar que Agustín no se olvida en absoluto de la acción humana ¹³.

En consecuencia, si Dios controla y dirige las mentes, de modo especial los recuerdos de los autores sagrados, no cabe ni siquiera imaginarse engaño o error alguno. La intervención divina excluye de entrada la más mínima falsedad: la verdad de la Escritura es absoluta, hasta en los más insignificantes detalles. Dejar un mínimo resquicio al error o a la mentira implica tirar por tierra toda su autoridad. Es el primer fundamento, en este caso trascendente, para negar toda contradicción.

2.2.2. La memoria de los evangelistas

Al mismo tiempo Agustín se apoya en datos de carácter histórico que viciosamente toma de los mismos textos encausados. Dos de los evangelistas fueron testigos presenciales de los hechos que narran, o tuvieron contacto con los protagonistas que pudieron aportarles los datos necesarios. Los otros dos están arropados al respecto por ellos (y este es el significado que Agustín otorga al orden de los mismos: Mateo y Juan en los extremos y Marcos y Lucas en el medio) y merecen por tanto credibilidad unos y otros. Aquí entra en juego la memoria y el ejercicio de la misma ¹⁴.

santidad del hombre es la que marca las diferencias: “Dios habla con frecuencia incluso a través de los malos y sin que ellos lo sepan, por una cierta inspiración oculta, moviendo a la mente del hombre no por los méritos de su santidad sino por derecho del propio poder” (2,70,137). La causa de la verdad es siempre el Señor, pero en unos produce *scientia* y *sensus*, y en otros no.

12. La acción de Dios es personal, no colectiva. La afirmación es explícita (*unicuique inspiratum est*: 1,2,4). Lo prueba justamente la discrepancia entre los evangelistas, y lo prueba además la concepción de la misma como acción sobre la memoria. No hay una memoria colectiva, sino memorias individuales.

13. La acción de Dios es innegable. Pero es igualmente innegable que el autor no deja de actuar en cuanto hombre. Con otras palabras, que él no pierde su libertad personal de autor humano. Por de pronto, Agustín se refiere numerosas veces a la *intentio* del evangelista, es decir, a lo que el autor, personalmente, se propone con su escrito (1,3,6; 1,5,8; 1,6,9, etc.). Con frecuencia, además, explícita esa voluntad del autor sagrado (1,6,9; 2,14,31). Respecto a las palabras no hay duda alguna. Ya indicamos cómo Agustín desvincula al Espíritu de su *genus*, *ordo* y *numerus*. Cada autor busca algo con su relato, y elige las palabras en función de eso que busca (2,28,66). En cuanto al *ordo* el autor tiene al menos la libertad de poner lo que Dios le sugiere; la sumisión a esa voluntad del Señor conocida en ningún modo anula esa libertad (2,21,51). Respecto a las *res* también goza de libertad y es responsable de lo que escribe.

14. El concepto de *memoria*, expresado también en la variedad de términos que señalan su uso (*meminisse*, *reminisci*, *recordari*), es una de las claves de esta obra agustiniana. Obviamente, se trata de la memoria de los apóstoles/evangelistas. A ella recurre Agustín para fundamentar, aunque sólo en parte, la verdad de los mismos evangelios. Y esto de dos maneras: tanto en la veracidad objetiva del contenido narrado, cuanto en la no contradicción de los evangelistas

Y con referencia a los evangelistas que no fueron testigos presenciales de los hechos que narran, Agustín aporta otro dato en favor de la credibilidad de sus relatos, a saber: dado que ellos escribieron cuando los demás

entre sí. A su memoria hay que atribuir la veracidad del relato y, como elemento negativo, la divergencia en el *ordo* entre los distintos evangelios.

En la base del evangelio y, en consecuencia de los evangelios, está la memoria de los evangelistas. Esta memoria tiene detrás de sí la experiencia personal de quienes oyeron y vieron personalmente a Jesús y, en el caso de quienes no fueron testigos presenciales, una información seria, recabada de quienes la podían dar con garantía, como Jesús mismo, sus parientes u otros testigos dignos de todo crédito (1,1,1).

Cada evangelista dependía de su memoria (*ut meminerat*) y de sus intenciones específicas (*ut cuique cordi erat*) a la hora de escribir sus relatos (2,12,27). Así como Agustín niega toda posibilidad de mentira en el evangelista, admite la posibilidad del olvido, pero siempre que se entienda que ese olvido no origina falsedad alguna (2,12,29). Con la misma rotundidad niega tanto la falsedad procedente de la mentira, como el engaño resultante del olvido (2,50,105).

La memoria de los evangelistas, por su parte, no actúa de forma autónoma como ocurre en los demás hombres, dejando de lado la providencia ordinaria. En ella, en la de los evangelistas, Dios interviene de una manera particular. En ningún caso cae dentro de la potestad del hombre el contenido ni el momento de sus recuerdos. Pero lo que en otros se considera fortuito, los evangelistas lo atribuyeron al oculto poder de Dios, que actúa en ella de un modo concreto con vistas al orden de la narración (3,13,48). El que al evangelista le viniese algo a la mente, no dependía de su voluntad, sino que era un don de Dios (2,21,51). El don se traduce en gobernar y regir las mentes, resp. los corazones, de los autores sagrados en el acto de recordar lo que iban a escribir, de modo individual, no uniforme a todos (2,21,52; 3,13,48). Esta acción la presenta en otros casos como una *suggestio* divina para recordar y escribir algo conocido con anterioridad (2,19,44; 2,21,51).

Ahora bien, en la configuración de ese *ordo* tiene un papel de primera importancia la memoria. De ella depende en gran parte. Como señala en un texto ya mencionado, el hombre no es dueño de su memoria; ella actúa al margen de su propia libertad y voluntad. En ese sentido el evangelista es siervo de ella. Es frecuente que le suministre los datos a destiempo, ya sea con retraso, y entonces el evangelista tiene que “recuperar” lo olvidado, o con adelanto, y entonces “anticipa” (*praeoccupat*) lo que ocurrió con posterioridad (2,19,44; 2,21,51). No siempre se tiene la seguridad de si en un caso concreto de divergencia entre dos evangelistas se trata de una cosa o de la otra (2,23,54; 2,30,70). Esta descolocación, resultado del funcionamiento de la memoria no es un caso excepcional, sino moneda corriente en los distintos evangelistas: Mateo (2,20,48; 2,21,51; 2,22,53; 2,26,59; 2,27,60; 2,32,79; 2,42,89; 2,53,109; 3,13,44); Marcos (2,38,85; 2,68,131); Lucas (2,20,48; 2,40,87; 2,44,92; 2,53,108; 2,75,145; 2,77,152; 3,25,70); Marcos/Lucas (2,28,64).

Con todas estas limitaciones, el evangelista (Agustín lo considera como bastante probable) se somete a sus dictados, en dócil actitud, debido a su fe en lo antes expuesto, a saber, que Dios la rige (2,21,51).

La memoria, por otra parte, es limitada en el sentido de que el sujeto puede recordar el núcleo central del hecho o el contenido de una afirmación, pero no los detalles o palabras exactas, de donde la *mutatio* del *ordo verborum*, y el usar *alia pro aliis* con idéntico contenido significativo. Alguien podría pensar que en tal caso hay que hablar de mentira. La mente providencialista y moralista de Agustín le hace traducir lo ocurrido a los evangelistas a una lección moral. Ellos sufrieron también esos límites y consecuencias de su memoria, pero dada su excelente autoridad, no se les puede acusar en ningún modo de haber mentido o engañado. La consecuencia que saca Agustín es la siguiente: Como no es lícito juzgar o afirmar que mintió alguno de los evangelistas, así aparecerá que tampoco mintió aquel a quien haya sucedido en su memoria lo que se muestra que les sucedió a ellos (2,12,28).

apóstoles aún se hallaban en vida, éstos pudieron examinar sus escritos, y les habrían corregido de haber hallado algo no conforme a la verdad (4,8,9).

2.2.3. *La aceptación universal*

Hay otro fundamento todavía en que apoyar la credibilidad que se reclama para ellos. Agustín le otorga tal poder de persuasión que lo coloca en el mismo exordio de la obra: la excelsa autoridad de que gozan por doquier dichos escritos. Su aceptación en todo el mundo, en el que “son conocidos” (1,2,3) ha de ser tenida en consideración. A quien conozca la fuerza de este concepto en la sociedad romana, aceptará fácilmente que la misma colocación no es algo puramente ocasional, sino que obedece a la intención de realzar el argumento¹⁵. Así pues, dar fe a los evangelios no significa abdicar de la propia racionalidad, sino beneficiarse de la racionalidad de los demás.

15. En el mundo romano la autoridad era un concepto clave de la vida social y un fundamento del comportamiento moral. El concepto designaba ante todo la autoridad moral, como fuerza de persuasión; incluye, pues, el a quién creer y reclama obediencia. Se opone a la *potestas* o ejercicio del poder, asociado a la fuerza de coacción (cf. H. HEINZE, *Auctoritas*, en *Hermes* 60 (1925) 348-366; H. WAGENWORT, *Auctoritas*, en *Real Lexikon für Antike und Christentum* 1,902ss; F. FUERST, *Die Bedeutung der "auctoritas" in privaten und öffentlichen Leben der römischen Republik*. Marburg 1934; A. MAGDELAIN, *Auctoritas principis*. Paris 1947).

Agustín que en el *De consensu* menciona repetidas veces la “autoridad”, nunca la define. Es un concepto que él da por entendido. Pero sí indica quienes son los sujetos de ella y las consecuencias que se derivan de la misma.

Agustín menciona varios sujetos con autoridad. En formulación general, de ella gozan todos los libros de la Escritura (1,1,1). Con referencia al Antiguo Testamento, asigna una especial autoridad (*tanta auctoritas*) a la traducción de los Setenta (2,66,128). Pero la autoridad más afirmada es la del evangelio (1,1,1; 1,8,13; 2,21,51); él la ensalza con distintas formas de expresión: *summum culmen auctoritatis* (2,12,28); *in tanto culmine auctoritatis* (2,21,52); *in ecclesia sublimis auctoritas* (4,8,9); *sublimis auctoritas* (4,10,20). La otra cara de la autoridad del evangelio es la de los evangelistas, igualmente ponderada: *amplius excellit* (2,12,28); *eminens auctoritas* (2,12,28); *excellentissima auctoritas* (2,39,86); *in tanto et tam sancto culmine auctoritatis* (3,13,46); *(Deus) in ecclesiae fastigio tanto auctoritatis culmine sublimavit* (3,13,48).

Dicha autoridad se fundamenta en primera instancia en la verdad que manifiestan. A la traducción de los Setenta le viene de su maravillosa y celebrada armonía (2,66,128); a los libros de la Antigua Alianza del cumplimiento de lo que anunciaban que atestiguan los libros del Nuevo Testamento y que así los hacen creíbles (1,1,1). La de los evangelistas, y consiguientemente la de los evangelios, se fundamenta en la condición de testigos presenciales de muchos de los hechos que narran en un caso, y en otro en la directa dependencia informativa de quienes lo fueron, por lo que se refiere a los evangelistas que fueron también apóstoles (1,1,1). Y en el caso de los no apóstoles (Lucas y Marcos) por la dependencia de los apóstoles (1,1,2), como ya señalamos en notas anteriores.

Pero en última instancia se fundamenta en Dios. Respecto a la traducción de los Setenta afirma expresamente que se debe a una doble acción del Espíritu, es decir, a que es traducción del mismo Espíritu que ya había dictado el texto a traducir (2,66,128). Más interés tiene en recalcarlo respecto a los evangelistas. La autoridad de anunciar, así como de escribir el evange-

Todos estos son razonamientos los encontramos en la obra y tienen su peso en la misma. Pero tienen su valor limitado en cuanto requieren que el sujeto se halle ya dentro de un ámbito de fe. Son válidos, sí, mas para quienes admitan esa intervención de Dios sobre los hagiógrafos; para quienes acepten la integridad intelectual y moral de los evangelistas y, sobre todo, para quienes lean esa autoridad tan unánime desde la fe en la providencia¹⁶.

Por eso mismo son insuficientes para probar la verdad y la armonía de los distintos evangelios a quienes se sitúan en otros ámbitos. El primero porque presupone algo no verificable, y que además caería por tierra en caso de mantenerse en pie la acusación. El segundo porque presupone también algo

lio, les fue otorgada por Dios a través del Espíritu (1,2,2); ha sido Dios quien les concedió la *auctoritas narrandi* (2,12,28); precisamente en atención a la autoridad que iban a alcanzar los libros sagrados, el Espíritu Santo gobierna y rige las mentes de los autores sagrados recordándoles lo que han de escribir (2,31,52). Ha sido el Espíritu quien ha gobernado los corazones de los autores sagrados y así los ha ensalzado a tan alta cima de autoridad (3,13,48). Es decir, la verdad, fundamento humano de su autoridad, se apoya en la presencia del Espíritu.

Si la autoridad del evangelio se funda en su verdad, quieren destruir dicha autoridad quienes pretenden negar su verdad, amparándose en la variedad de formulaciones de los distintos hechos o sentencias del Señor por parte de los evangelistas (2,21,51). Agustín razona de modo totalmente contrario, hasta el punto de constituir esa autoridad en criterio moral. Lo que aparece en el sujeto de la autoridad es norma para los demás; permite afirmar, por ejemplo, que no hay mentira allí donde, manteniendo el mismo núcleo de contenido, varían las palabras o el orden de las mismas; que no es un atentado a la verdad la falta de transcripción íntegra y literal. Si los evangelistas, dotados de tanta autoridad, a quienes sería impío atribuir mentira o voluntad de engañar (3,13,43), se han comportado de una manera determinada, quien se comporte de ese modo se comportará correctamente (2,12,28). En efecto, la sublime autoridad de los evangelistas está para garantizar la seguridad de los restantes hombres que hablan verdad, para que no se piense que hay mentira en el caso de hallar algunos relatos que divergiesen entre sí como los de los evangelistas (2,12,28; 2,66,128). Al respecto los evangelistas se constituyen en autoridad por la que debemos regirnos.

Al mismo tiempo la autoridad de los evangelistas es tal que ante los textos difíciles se constituye en juez y discierne las personas: muchos son cegados y entregados a sus concupiscencias, mientras otros son ejercitados para purificar su mente piadosa (3,13,48).

La autoridad de los evangelistas adquiere más quilates desde el momento que otros escritores quisieron conseguirla para sí, y no lograron obtenerla (4,8,9).

Y al lado de quienes no consiguieron la autoridad que buscaban, Agustín menciona a otros que amparándose en el nombre de Cristo pretendían dar autoridad a unas artes execrables. Es el tercer nivel, ya desechable. Se busca dar autoridad a lo que no puede tenerla por faltarle tanto el fundamento próximo como el último; el humano como el divino; tanto la verdad, como la inspiración divina. Las artes mágicas son truco, por tanto mentira, y además, no tienen como garante al Espíritu, sino al diablo. La Iglesia no puede reconocer autoridad ahí.

En el *De consensu* la autoridad de los libros sagrados es como un *a priori*. En efecto, la obra comienza justamente con el reconocimiento de la misma. Y una vez afirmada y fundamentada, la interpretación del texto no podía discurrir sino por donde ha discurrido: por el camino de la armonización plena y total. Es el principio primero y absoluto al que ha de someterse todo lo demás. Marca el punto de partida y a la vez el punto de llegada. Cf. K.-H. LÜTCKE, *Auctoritas bei Augustin. Mit einer Einleitung zur römischen Vorgeschichte des Begriffs*. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1968; T.G.RING, *Auctoritas bei Tertullian, Cyprian und Ambrosius*. Würzburg 1975.

16. Cf. nota 6.

que hay que probar, a saber, la fiabilidad histórica de los datos aportados, pues a primera vista todo apunta a que no es el caso. El tercero porque el argumento de autoridad, supuesto que se acepte el hecho, no tiene ante todos la misma fuerza de persuasión, si es que se le concede alguna.

Expresado de otra manera, la valoración teológica, en vez de ser argumento último que anule toda otra crítica, queda ella misma condicionada por ésta. Las objeciones teológicas se apoyan en otras de carácter, digamos, literario. Hay una crítica de fondo que es la incoherencia y la contradicción interna y externa de los relatos (*discrepare sibi et inter se*), que le priva de credibilidad, y en virtud de los mismos presupuestos, a saber, que en Dios no cabe el error o la mentira. Se requieren, pues, otros argumentos más concretos que demuestren que las diferencias, innegables, entre los evangelistas no implican incoherencia ni contradicción alguna, que nada obsta a la valoración teológica dada.

De aquí que Agustín a partir del libro segundo deje de lado los demás atuendos y se vista la librea del gramático. En condición de tal va a entrar en los textos bajo acusación. Y si lo ha hecho así no ha sido para satisfacer su pasión por las letras ni su vanagloria rememorando su pasado de éxitos, sino, dada su condición de creyente y pastor de la Iglesia, en función apologetica.

3. LA CIENCIA DEL "GRAMMATICUS".

La gramática como ciencia a enseñar constaba de dos partes ¹⁷. La primera se ocupaba de las reglas, el estudio teórico de la lengua y de sus leyes, el análisis "técnico" de la oración y de sus partes. Tenía dos niveles. El primero se ocupaba de la clasificación de las letras, de la medida del verso, de las partes de la oración, de la declinación y de la conjugación; el segundo de la corrección en el hablar y en el escribir, estableciendo los criterios para lograr dicha corrección y evitar los vicios habituales, denominados barbarismo y solecismo, al lado de los tropos y demás figuras ¹⁸.

La segunda tenía un carácter más práctico, en cuanto que trataba de medir un determinado texto escrito por las normas antes enseñadas o aprendidas. Normalmente eran los poetas, pero sin excluir a los prosistas ¹⁹. La actividad específica del gramático iba precedida siempre de una cierta infor-

17. QUINT., *Institutio Oratoria* 1,4,2: "Haec igitur professio, cum brevissime in duas partis dividatur, recte loquendi scientiam et poetarum enarrationem...".

18. Cf. QUINT., *Instit. Orat.* 1,4,6ss; S. AGUSTIN, *De ordine* 2,12; H.I. MARROU, *Saint Augustin...*, p. 3-26; S.F. BONNER, *Education in Ancient Rome*, London 1977, 189-211; M.A. GALINO, *Historia de la educación. I. Edades Antigua y Media*. Madrid 1968, 268-273.

19. Sobre todo Cicerón. Cf. H.I. MARROU, *Saint Augustin*, p. 19; S.F. BONNER, *Education...*, p. 218-219.

mación sobre el autor y su obra. Es lo que se advierte en los prefacios de los gramáticos Donato y Servio a sus comentarios sobre Virgilio ²⁰. Señala asimismo la *intentio* del autor en su obra ²¹. La misma condición del libro antiguo, considerado en la pura materialidad, exigía ciertos procedimientos, cual puede ser el de la *emendatio* (recurso a los códices), el de la *lectio* que implicaba la adecuada distinción de las palabras, la correcta puntuación y acentuación, sin la que resultaba muy difícil la plena comprensión del texto. El sistema de copistas originaba no pocas variantes en los distintos ejemplares del mismo texto, que había que unificar. A su vez, el procedimiento de escritura continua, carente de nuestra puntuación moderna, hacía de la lectura algo más que un puro ejercicio mecánico, es decir, un auténtico ejercicio de interpretación. Sólo cuando se había cumplido ese ejercicio previo cabía entrar en el comentario, *explanatio*, en sentido propio ²². De él formaba parte el examen de las *verba, locutiones, sententiae*. Los aspectos formales ocupaban un lugar privilegiado. Atención especial reclamaba la *dispositio*, que tenía su traducción concreta en el *ordo*. Objeto particular de análisis eran *tropos* en sus diversas clasificaciones ²³: metáfora, catacrexis, metonimia, sinécdoque, antonomasia, onomatopeya, perífrasis, etc., así como toda clase de lenguaje figurativo.

3.1. *Ciencia gramatical y exégesis bíblica*

Aunque lamentablemente se ha perdido para nosotros el *de grammatica*, compuesto por el Santo poco después de su conversión, nos han quedado abundantes textos salidos de su pluma que nos confirman el dominio que poseía de dicha ciencia gramatical ²⁴. Aunque no exclusivamente, los encontramos también, y con frecuencia, en contextos de comentario escriturístico ²⁵. El hecho tiene su explicación en el amplio uso que el santo hizo de su antigua condición de gramático para exponer la Escritura ²⁶. La aplicación de

20. Cf. S.F. BONNER, *Education*, p. 219.

21. Cf. SERVIUS, *In Aeneaden*, Praef. 1,4.

22. Cf. S.F. BONNER, *Education*, p. 227-249.

23. Su definición y clasificación, al decir de Quintiliano (*Institutio Oratoria* 8,6,1) eran objeto de discusión entre gramáticos y filósofos. El maestro español da la razón a "qui non alios crediderunt tropos quam in quibus verbum pro verbo poneretur" (8,6,3).

24. Aunque en forma breve han sido recogidos por G. Bellissima en el artículo citado en nota 5.

25. *Ib.*

26. Así escribe M. Comeau: "L'évêque d'Hippone applique aux livres sacrés la méthode dont il s'est servi jadis pour commenter les auteurs profanes" (*Saint Augustin*, p. 80). Y más adelante en pág. 88: "L'ancien professeur, l'ancien élève des grammariens réapparaît à chaque instant, on le voit, sous le commentateur de l'évangile" (Citado por Marrou, *Saint Augustin*, p. 424).

la ciencia gramatical a la exégesis agustiniana ha sido puesta de relieve de modo particular por Marrou, y recordada por G. Bellissima²⁷. Esta autora menciona tres obras en que se evidencia de un modo particular dicha dependencia: *Locutiones in Heptateuchum*, *Quaestiones in Heptateuchum*, *Enarrationes in Psalmos*. Marrou por su parte abre más el abanico. Pero ni en uno ni en otro obtiene la merecida relevancia el *De consensu evangelistarum* como campo de aplicación de los elementos de esa ciencia gramatical.

Y dicha aplicación no resulta únicamente de un acto espontáneo e irreflexivo, consecuencia de una manera aprendida y nunca olvidada de tratar un texto. Al contrario. Es tan consciente de ello que hasta lo formula como regla o principio para quien quiera tener acceso a la auténtica comprensión de la Escritura.

La formulación más explícita, aunque limitada a un aspecto muy particular, la hallamos, como era de esperar, en *De doctrina christiana*. Dejamos de lado, las consideraciones generales que hace sobre la utilidad que significa el conocimiento de las diversas ciencias para el exegeta²⁸. En otro pasaje es más específico respecto a lo que nos ocupa. El Santo parte de que los autores sagrados se han servido de los modos de expresión que los gramáticos llaman “tropos” y de que el recurso a ellos no ha sido esporádico, sino más frecuente y abundante de lo que pudieran pensar quienes no les conocen. Más aún, amén de los ejemplos de los mismos, se encuentra incluso el nombre de muchos de ellos, como “alegoría”, “enigma”, “parábola”. Sólo es preciso conocer dichos “tropos” para advertir su presencia en los escritos sagrados²⁹. Como consecuencia de ello, invita a su aprendizaje porque su conocimiento no carece de importancia para la comprensión de los textos bíblicos³⁰. Más aún, es necesario para disipar las ambigüedades de la Escritura³¹. E incluso aporta argumentos para la apologética³².

27. Cf. nota 5.

28. Cf. 2,9,14ss.

29. “Sciant autem litterati, modis omnibus locutionis, quos grammatici graeco nomine tropos vocant, auctores nostros usos fuisse, et multiplicius atque copiosius, quam possunt aestimare vel credere qui nesciunt eos, et in aliis ista didicerunt... Istorum autem troporum non solum exempla, sicut omnium, sed quorundam etiam nomina in divinis libris leguntur, sicut allegoria, aenigma, parabola... Quos tamen tropos qui noverunt, agnoscunt in litteris sanctis” (3,29,40).

30. “Eorumque scientia ad eas (Litterae sanctae) intelligendas aliquantum adiuvantur. Sed hic eos ignaris tradere non decet, ne artem grammaticam docere videamur. Extra sane ut discantur admonere, quamvis iam superius id admonuerim, id est, in secundo libro, ubi de linguarum necessaria cognitione disserui” (*ib.*).

31. “Quorum cognitio propterea Scripturarum ambiguitatibus dissolvendis est necessaria, quia cum sensus, ad proprietatem verborum si accipiatur, absurdus est, quaerendum est utique ne forte illo vel illo tropo dictum sit quod non intelligimus; et sic pleraque inventa sunt quae latebant” (3,29,41).

32. Un ejemplo lo tenemos en *Contra Faustum* 22,25 donde responde a quienes acusan a los profetas de inmoralidad y a Cristo de necio o incluso de demente por haber ido a buscar fru-

A continuación pasaremos a ver cómo él se sirve de su condición de antiguo gramático para dar solución a los problemas que plantean los críticos de la armonía entre los evangelistas.

3.2. *La práctica gramatical*

El fondo de la argumentación de Agustín en *De consensu evangelistarum* lo podemos simplificar de esta manera: La acusación de incoherencia interna o de contradicción entre sí, vertida contra los evangelistas, es fruto de la ignorancia (*inerudite*: 2,30,76). La persona instruida y un tanto avezada al trato con los autores literarios y sus textos advertirá cómo es posible hallar una solución a todas esas presuntas contradicciones. Es preciso, pues, acercarse al texto y tratar de hallar dicha solución.

3.2.1. *Método de análisis: Quaestiones*

Al comenzar a examinar la pervivencia de los procedimientos del antiguo profesor de gramática en el *De consensu*, es preciso dejar claro que la obra no es un comentario gramatical al estilo clásico³³. Se trata ciertamente de una obra sistemática, pero tal sistematicidad dista mucho de la que se seguía de ordinario en la escuela del gramático cuando se comentaba un único texto. Al ser sometidos a examen varios escritos a la vez, no le queda-

tos de un árbol fuera de la época (Mt 21), o de fatuidad infantil por haber escrito con el dedo en tierra (Jn 8). El les arguye reprochándoles ignorancia al no advertir que ciertas virtudes de los espíritus grandes son muy parecidas a los vicios de los espíritus raquíuticos en ciertos aspectos, aunque no lo sean en cuanto a la equidad. Y se sirve precisamente de un ejemplo tomado de la gramática: una misma forma, usada por el vulgo es llamada barbarismo y, si se trata de una relación defectuosa entre varias palabras, solecismo; en cambio, usada por el poeta se convierten respectivamente en “metaplasmo” y “esquema”. Así escribe: “Similes autem sunt, qui in magnis ista reprehendunt, pueris imperitis in schola, qui cum pro magno didicerint nomine numeri singularis verbum numeri singularis esse reddendum, reprehendunt latinae linguae doctissimum auctorem, quia dixit: “pars in frusta secant”. Debit enim -inquit- dicere: “secat”. Et quia norunt “religionem” dici, culpant eum, quia geminata l littera dixit: “relligione patrum”. Unde non absurde fortasse dicatur in genere suo, quantum distant schemata et metaplasmi doctorum a soloecismis et barbarismis imperitorum, tantum distare figurata facta prophetarum a libidinosi peccatis iniquorum. Ac per hoc, sicut puer in barbarismo reprehensus si de Vergili metaplasmo se vellet defendere, ferulis caederetur, ita quisquis cum ancilla suae coniugis volutatus Abrahae factum, quod de Agar prolem genuerit, in exemplum defensionis adsumpserit, utinam non plane ferulis, sed vel fustibus coercitus emendetur, ne cum ceteris adulteris aeterno subplico puniatur. Minimae quidem illae res, istae autem magnae sunt, nec ad hoc inde ducta similitudo est, ut schema sacramento et soleocismus adulterio coaequaetur. Veruntamen proportione sui cuiusque generis quod in illis locutionum quibusdam virtutibus seu vitiis peritia vel imperitia, hoc in suis morum quamvis longe in diverso genere virtutibus seu vitiis sapientia vel insipientia valet” (CSEL 25/1, 619-620).

33. Al estilo, por el ejemplo de los de Servio *In Aeneidan*.

ba sino el método de la comparación metódica entre ellos, avanzando a base de *quaestiones* a las que se buscan *solutiones*.

Aunque el título no lo sugiera, la obra se coloca globalmente dentro del género de las *quaestiones et solutiones*, presente en la literatura bíblica patrística y no desconocido a Agustín³⁴. Al menos ése es el espíritu dentro del que se mueve. La diferencia pudiera estar en que aquí se trata en la práctica de un examen del texto entero, y no sólo de ciertos pasajes que pudieran ofrecer dificultad. Pero el hecho se debe a que todo el texto es “cuestionable” desde el punto de vista de la armonía y concordia entre los autores sagrados.

Cuando en el libro primero, después de la larga digresión que es 7,11-33,51, vuelve al propósito que le movió a componer la obra (*propositam intentionem*), lo presenta como un intento de dar respuesta (*solvere*) a las distintas cuestiones que respecto a la concordia entre los cuatro autores plantean los evangelios (*quaestiones evangelicae*) (1,34,52). La misma conclusión del libro primero vuelve a indicar lo que pretende, que no es otra cosa que dar solución a esas cuestiones (*quaestionibus dissolutis*), a fin de que aparezca la concordia plena (1,35,54). Esas muchas *quaestiones* se reducen a una *magna quaestio* cuya búsqueda de solución da razón de la obra (*huic tam magna quaestioni quam de consensu evangelistarum enodandam suscepimus* 2,42,90).

En el desarrollo de la misma, Agustín se comporta en correspondencia con el procedimiento elegido. Según el caso concreto, él presenta la *quaestio* como un hecho, como una posibilidad, o como una costumbre. Es decir, con frecuencia el *transitus* de un punto a otro se formula sin más como una *quaestio: quaeritur* (2,12,27; 2,15,32); u opta por afirmar que puede surgir la *quaestio: quaeri potest* (2,12,29; 2,17,41), o que es ya algo habitual: *solet enim quaeri* (2,30,71). Se pronuncia igualmente sobre la fundamentación de la misma. En algún caso concreto dirá incluso que está más que justificada: *Unde merito quaeritur* (2,5,16). Otras veces hace referencia a la *quaestio* sólo para decir que no cabe (2,28,65).

Ya aludimos a la *magna quaestio*, que no es otra que la *de consensu* o *concordia* de los evangelistas, en formulación positiva. Formulada negativamente, se trata de una *quaestio repugnantiae*, respecto a la cual Agustín se limita a afirmar, en general y en particular, que no existe (2,34,81; 2,41,88; 2,49,103; 2,58,116; 2,70,134; 2,72,140; 4,5,6), igual que respecto a la *quaestio dissensionis* (3,23,60).

34. Cf. *Quaestiones evangeliorum, De diversis quaestionibus ad Simplicianum, Quaestiones in Heptateuchum*).

Agustín lee el texto desde la preocupación de la posible *quaestio*. En no pocos casos no encuentra ninguna: *nulla quaestio est* (2,77,152; 2,79,156; 2,80,158; 3,8,35; 3,25,85; 4,1,2); en alguno asegura que ha desaparecido (3,24,64). Unas veces considera la *quaestio* como superflua (2,39,86), pero otras opina que hay que tomarlas en serio (*non contemnenda* 3,24,65). Algunas tienen la cualidad de estimular de modo especial la desvergüenza de los contenciosos y perturbar la ignorancia de los débiles (3,13,50).

Los textos hasta ahora señalados se refieren a aquellos donde Agustín menciona explícitamente la palabra *quaestio*. Pero no se requiere la aparición del término para percibir la presencia de ella.

En todo caso las *quaestiones* son numerosas. La *magna quaestio* es el resultado de un sin fin de *quaestiones* concretas, cuyos tipos son múltiples: referentes al *quando* (2,5,16), al *quomodo* (2,11,24; 2,15,32; 2,17,41; 2,30,71) o *quemadmodum* (2,15,32), a las "*ipsissima*" *verba* de un actor (2,12,27.29; 2,14,31). Topamos con *quaestiones de loco* (2,25,58), *de tempore* (3,24,65; 3,25,79), *de ordine* (2,58,116; 2,39,86), todas ellas referidas a diversos pasajes evangélicos. No es un tratamiento sistemático, sino el resultado de la lectura del texto mismo.

La terminología de la solución de la *quaestio* no es muy variada; queda recogida en los tres verbos *enodare*, *solvere*, *dissolvere*. Respecto a la solución misma, Agustín parte del pre-judicio de la verdad de los evangelios. Lo que significa que toda *quaestio* o dificultad ha de tener solución. Por lo que, si una solución no convence es preciso buscar otra con la seguridad de que existe. La *quaestio*, a su vez, puede admitir varias soluciones (2,9,22; 3,13,43). El criterio en cualquiera de ellas ha de ser siempre que no dé origen a otra *quaestio repugnantiae* (2,77,152). En efecto, una *quaestio* no raramente manifiesta ser propiamente una serie de *quaestiones*, de modo que cuando se ha resuelto una queda sin resolver otra o aparece una nueva (2,25,58). Dicha solución, a veces ofrece dificultad, otras no (2,10,23). La solución dada a una *quaestio* se convierte en criterio para la solución de otras (2,65,125).

El uso del término *quaestio* parece que hace referencia a la dificultad objetiva. Cuando Agustín quiere presentarla en el aspecto subjetivo, referida a terceras personas, se sirve siempre del verbo *movere*. No se trata sino de indicar de distinta manera que existe una *quaestio*. Utiliza diversas fórmulas: la de la afirmación, tanto en positivo como en negativo cual *solet movere nonnullos*, u otras parecidas: 2,7,20; 2,46,97; 2,50,105; 2,70,135); la de la posibilidad (como *potest movere* 2,17,37; 2,19,45; 2,26,48; 2,35,82; 2,46,96; 2,66,128; 3,24,63); la condicional (como *nisi forte quispiam moveatur* 2,8,21; 2,21,52; 3,2,5; 3,7,29; 3,25,75).

En numerosas ocasiones, sin embargo, Agustín se adelanta para advertir que no debe sentirse dificultad alguna, aunque pudiera parecer que hay motivo para ella (2,12,25; 2,46,96; 2,51,106; 2,66,127; 2,70,137; 2,73,141; 3,2,7; 3,5,17; 3,17,54). Pero no faltan casos en que afirma que está justificado percibir la dificultad (3,22,59). A veces especifica los sujetos en quienes se da ese *movere*, indicando desde ahí mismo la solución (2,53,108), o incluso la causa de donde procede que se perciba la dificultad: radica únicamente en la no comprensión por parte del sujeto (2,78,153). Por tanto, la actitud frente a estos sujetos que la sienten no ha de ser, advierte Agustín, la del desprecio, sino la del esfuerzo por instruirlos (2,56,113).

Para solucionar todas esas *quaestiones* Agustín se sirve continuamente de la ciencia gramatical, en sus diversos pasos, como iremos viendo a continuación.

3.2.2. *Las partes del análisis gramatical: Lectio, emendatio, explanatio.*

En nuestra obra es fácil seguir las huellas de los distintos pasos de la parte práctica de la enseñanza del gramático: el de la *lectio*, el de la *emendatio* y sobre todo el de la *explanatio*.

3.2.2.1. *Lectura (Lectio)*

El primer momento, acabamos de recordar, lo constituía la *lectio*. Incluía el separar las palabras, los miembros y los períodos y marcar por los silencios y las inflexiones de voz todo lo que hoy día nuestro complejo sistema de puntuación se encarga de indicar³⁵. La adecuada puntuación y acentuación es imprescindible para comprender correctamente un texto. Basta una distinta inflexión de voz para hacer cambiar el sentido de un texto. El tono de la misma puede dar sentido afirmativo o dubitativo, de aprobación o de desaprobación, a cualquier sentencia, y a partir de ahí eliminar una presunta discrepancia. En efecto, al parecer de Agustín, algunas dificultades de armonización entre los evangelistas pueden hallar fácil solución mediante una *lectio* que dé la oportuna inflexión a la voz. Es el recurso de que se sirve para anular la discrepancia entre Mt 14,2 y Lc 9,9 (2,43,91), entre Mt 19,16 por una parte y Mc 10,18 y Lc 18,19 por otra (2,63,123), y entre Mt 26,45-46 y Mc 14,41-42 (3,4,11).

35. Cf. H.I. MARROU, *Saint Augustin*, p. 10ss; 422ss.

3.2.2.2. Corrección (Emendatio)

Al lado de la *lectio* estaba la *emendatio*. En un mundo en que la imprenta no había uniformado los textos, las variantes eran frecuentes. Ni el mejor copista estaba exento de cometer errores. Se imponía, pues, la comparación y valoración de los distintos códices para optar por una lectura con preferencia a otra.

En nuestra obra aparece muy presente esa actividad en el otrora profesor de gramática³⁶. Pero al mismo tiempo es preciso añadir que el recurso a otros códices por parte de Agustín no es global ni previo, para establecer, ya de entrada, un texto lo más seguro posible sobre el que trabajar, sino de carácter ocasional en función de casos concretos, normalmente en cuanto son fuente de problemas de armonización.

No le faltan criterios de sana crítica textual. Así, por ejemplo, mantiene la autenticidad de la lectura de Mt 27,8 *per prophetam Hieremiam* de unos códices, en vez de la más simple *per prophetam* de otros, a pesar de ser contra la verdad, por el criterio de la lectura *difficilior*. En efecto, argumenta, es fácil de comprender que alguien, considerando que el texto atribuido a Jeremías no era de él, haya suprimido su nombre, mientras que es difícil admitir que alguien lo haya añadido, siendo como es contra la verdad histórica. En pocas palabras, se explica bien la supresión, por la dificultad que origina, y mal la adición. Por este motivo, pues, hay que admitir como auténtica la lectura *per prophetam Hieremiam*, aún prescindiendo de que está atestiguada por los códices griegos más antiguos (3,7,19). De nuevo hace crítica textual a propósito de 1 Cor 15,5. Si hay códices que en vez de doce discípulos ponen once, se debe a que algunos hombres cambiaron la cifra al confundir los personajes, creyendo que se hablaba de los doce apóstoles (entonces ya once por la muerte de Judas), cuando en realidad podía hablarse de otros once discípulos (3,25,71).

Otorga un especial valor a los códices griegos así como a la antigüedad (2,14,31; 3,7,29) y número de los mismos (3,7,29). Pero no se trata de un criterio absoluto. De hecho, acepta cualquier lectura con tal que aparezca en un códice *fide dignus*, sin especificar más cuáles son éstos (2,14,31), ni qué criterio les hace merecedor de esa fe.

En realidad, las variantes de los códices no parecen preocuparle; de hecho, en nuestro texto sólo rechaza una por incompleta (la mencionada anteriormente referida a Mt 27,8), duda de otra y admite todas las demás ya

36. Cf. H.I. MARROU, *Saint Augustin*, p. 23.

sea porque las ve como complementarias (2,14,31, a propósito de Lc 3,22; añaden: *ego hodie genui te*), ya porque las considera como idiotismos lingüísticos, que un traductor mantiene y otro no, a la hora de pasarlo del griego al latín (2,28,68, a propósito de Mt 9,24; ponen *mulier* en vez de *puella*), ya porque las juzga alternativas (2,30,70, a propósito de Mt 10,3; ponen Lebdeo en vez de Tadeo; 2,51,106, a propósito de Mt 15,39; ponen Dalmanuta por Mageda), ya porque son sinónimos (4,2,3, a propósito de Mc 1,26; ponen *convexans* en vez de *discerpans*). Si Mt 21,4, en su cita de Zac 9,9, a diferencia de los códices de la Iglesia de la traducción usual, habla de un asna, la explicación está en que ese evangelista, que escribió, según la tradición, en hebreo, se sirvió de códices hebreos, y no de los de la traducción griega de los Setenta (2,66,128).

Sólo en un caso, como indicamos, respecto a 1 Cor 15,5, duda de si la lectura correcta es *undecim* o *duodecim*, dado que caben las dos, según que se refiera a los once apóstoles o a otros doce discípulos (3,25,71)³⁷. Pero aquí el criterio no es propiamente de crítica textual, sino de otro orden. En general, Agustín se resiste a creer que sea mendosa la lectura que presenta normalmente algún evangelio, siempre que pueda encontrar una explicación, aunque sea de carácter teológico y no de pura crítica textual (3,7,29).

En este contexto, pues, es preciso señalar que este frecuente volver los ojos a los códices, aunque refleja la técnica de la *emendatio*, en la obra no sirve propiamente a la *emendatio* misma sino a la *explanatio*. En efecto, el proceder de Agustín no concluye en preferir una lectura a otra, sino en dar explicación de la una y de la otra. Las considera como lecturas alternativas, sin que mutuamente se excluyan.

El podía haber aprovechado las variantes entre los códices, con el posible error en alguno o algunos de ellos, para armonizar divergencias. Pero sin oponerse a que otros sigan ese camino, prefiere no seguirlo él, por respeto a sus propios principios de crítica textual (3,7,19). Válido indicador de su seriedad intelectual.

3.2.2.3. Explicación (Explanatio)

Aunque en el *de consensu* se percibe la presencia de la praxis de la *lectio* e incluso de la *emendatio*, la obra se coloca más plenamente en el ámbito de la *explanatio* de los textos evangélicos considerados en conjunto.

37. Más tarde, tras consultar el texto griego, disipará la duda, cf. *Quaestiones in Heptateuchum* 1,117 (CSEL 28/2 59-60).

Como *explanator* aporta los datos esenciales sobre cada autor ³⁸, descubre su *intentio* general o *voluntas* particular ³⁹; caracteriza el escrito y el material que lo compone; examina las palabras en su morfología, en su significado, propio o figurado, y en sus *virtutes: latinitas, perspicuitas y ornatus*; hace lo mismo con las *locutiones*, analizando los datos sintácticos, su significado propio o figurado y sus *virtutes*; examina la *dispositio* del material, en particular el *ordo narrationis*, con las figuras que dan razón del apartarse del *ordo rerum* y, por último, las *virtutes narrationis*.

3.2.2.3.1. Los autores y su obra

Agustín comienza su escrito con una caracterización genérica de los evangelistas. Ya en el mismo frontispicio, pero no sólo en él, hace la presentación de cada uno de ellos marcando los rasgos particulares que los definen y las relaciones mutuas (1,2,4; 1,6,9; 2,66,127; 2,80,157; 4,10,11). Y como para justificar el ocuparse de ellos, pondera su autoridad.

El primer autor es Mateo (1,2,3). Por eso, su evangelio se constituye en el término con que se compararán los otros tres en el segundo libro, el más extenso, no sólo de esta obra, sino de toda la amplia producción agustiniana.

Respecto a su evangelio, Agustín repite por tres veces el dato de la tradición, de origen en Papías ⁴⁰ y luego recogido por Ireneo ⁴¹, Orígenes ⁴², Eusebio de Cesarea ⁴³, Epifanio ⁴⁴, Juan Crisóstomo ⁴⁵ de que lo escribió en hebreo, pero las tres veces se muestra igual de prudente, precediendo la noticia de un *perhibetur*, como poniéndolo a cuenta de los demás (1,2,4; 2,66,128; 2,80,157) ⁴⁶.

El evangelista Marcos ocupa el segundo lugar en el *ordo evangeliorum* conocido por Agustín (1,2,3; 2,46,95). De él recuerda que no fue apóstol y que, en consecuencia, no fue testigo directo de los hechos y dichos del Señor que narra. Al mismo tiempo parece ignorar toda la tradición patristica que vincula a Marcos con el apóstol Pedro. Unos, como Papías ⁴⁷, Ireneo ⁴⁸ o Cle-

38. Cf. SERVIO, *In Aeneaden*, 1, 5.

39. *Ib.*

40. EUSEBIO DE CESAREA, *Historia Ecclesiástica* 3,39,16.

41. *Adversus Haereses* 3,1,1.

42. *Comentarios al evangelio de Juan* 1,4,22.

43. *Hist Eccl.* 3,24,6.

44. *Panarion* 51,5,3.

45. *Homillas sobre Mateo* 1,3.

46. Sobre este aspecto de la tradición, negando su veracidad, cf. J. KUENZINGER, *Papias von Hierapolis und die Evangelien des Neuen Testaments*. Regensburg 1983.

47. EUSEBIO DE CESAREA, *Hist. Eccles.* 3,39,15.

48. *Adversus Haereses* III 1,1.

mente de Alejandría ⁴⁹, le hacen específicamente intérprete de Pedro; otros le consideran, ya más genéricamente, su seguidor ⁵⁰. Agustín prefiere el juicio literario al histórico, y le pone en relación especial con Mateo, de quien le considera *pedisequus et breviator* (1,2,4; 1,3,6) y *comes* (4,10,11), dando de ello una explicación. Dado que Mateo, según veremos, se propone como objetivo personal exponer la función regia de Cristo, y los reyes suelen llevar séquito, por eso él lleva a Marcos a su lado (1,3,6; 4,10,11). Fue la divina providencia, a través del Espíritu, la que le otorgó autoridad para que anunciase y escribiese su evangelio. Su fuente de información son los apóstoles mismos (1,1,2) ⁵¹. Escribió su evangelio en griego (1,2,4). No quiso narrar la estirpe de Jesús; no obstante, se ocupa preferentemente de lo que Cristo obró como hombre.

Lucas es el tercero en el *ordo evangelistarum* (1,2,3). Como autor literario, no se limitó a escribir sobre los hechos y dichos del Señor; se ocupó también de lo que hicieron y dijeron los apóstoles. Más aún, fue él único entre muchos cuyo escrito a este respecto, Los hechos de los Apóstoles, mereció ser aprobado por la Iglesia (4,8,9). También escribió su evangelio en griego (1,2,4). Como Marcos, no fue apóstol ni siguió al Señor en la vida terrena de éste. Agustín tampoco recoge ninguno de los datos que aporta la tradición: ni que fue médico ⁵², ni que fue uno de los setenta y dos discípulos que se alejaron de Jesús tras las palabras sobre la Eucaristía (Jn 6,53) ⁵³, luego recuperado para Jesucristo por Pablo, de quien se hizo discípulo ⁵⁴. Dato que obviamente no le interesaba resaltar en este escrito porque tampoco Pablo había sido testigo presencial de los hechos y dichos de Jesús. Sí le interesa, en cambio, por el mismo motivo, mostrar su vinculación con los apóstoles. El transmite en su evangelio lo que descubrió *fideliter* en ellos (1,1,2) ⁵⁵. Su tarea no fue puramente material en el sentido de recoger cuanto halló; responsabilidad suya fue elegir con criterio, de la abundancia del material de que disponía, lo que le pareció “apto y congruo” y suficiente para su objetivo, o más específicamente, lo que creyó bastar para edificar la fe de los lectores u oyentes (4,8,9). Aunque no fue testigo presencial de los hechos que narra,

49. EUSEBIO, *Hist. Eccles.* 6,14,5-7.

50. EPIFANIO, *Panarion* 51,6,10; TEODORO DE MOPSUESTIA, *Comentario al evangelio del apóstol Juan 7* y JUAN CRISOSTOMO, *Homilias sobre el evangelio de Mateo* 1,2.

51. Cf. también *Sermo* 239,1,1.

52. *Fragmentum Muratonianum*

53. EPIFANIO, *Panarion* 51,11,6.

54. IRENEO, *Adversus Haereses* 3,1,1; *Fragm. Murat.*; TERTULIANO, *Adversus Marcionem* 4,2; EUSEBIO DE CESAREA, *Hist. Eccles.* 3,24,15; EPIFANIO, *Panarion* 51,11,6; JUAN CRISOSTOMO, *Homilias sobre Mateo* 1,2.

55. Cf. también *Sermo* 239,1,1.

sus escritos pudieron ser aprobados por los apóstoles, aún en vida cuando escribió tanto él como Marcos (4,8,9).

Juan representa un caso aparte entre los evangelistas. Agustín lo identifica con el discípulo amado (3,24,69)⁵⁶, siendo, por tanto, testigo presencial. Nada afirma respecto a las circunstancias que le condujeron a escribir el libro, tan abundantes en la tradición patrística, a saber, que fuera presionado a hacerlo por sus condiscípulos⁵⁷, o por sus discípulos⁵⁸ o por los fieles de Asia Menor⁵⁹ o por los obispos de la misma región⁶⁰. Ninguna referencia tampoco a que lo compusiera para completar a los demás como asegura Eusebio de Cesarea⁶¹, Epifanio⁶², Jerónimo⁶³, o a que lo compusiera en su vejez⁶⁴.

Aunque no afirme como Clemente Alejandrino que escribiera un evangelio espiritual⁶⁵, Agustín sintoniza con la idea. Lo considera el más eminente (*eminentissimus*) de todos los evangelistas (2,6,18), el que destaca sobre los demás por la altura de sus objetivos. Mientras los otros se quedan a ras de tierra, él, tanto en su evangelio como en sus cartas, trasciende la nube que cubre la tierra y alcanza el cielo limpio, hasta centrar su mirada sobre todo en la divinidad del Señor por la que es igual al Padre (1,4,7).

Un rasgo que le distingue de los demás es que se detiene más en las palabras del Señor que en sus hechos. Palabras *praecipue divina* (2,48,102; 4,10,13), y por tanto *praeclara et sublimia* (3,3,9; 4,10,11; 4,10,19). Todo ello expresado con frecuencia en tono lleno de admiración: *quam magnum, quam prolixum, quam diu supernum et excelsum!* (4,10,15); *quam mirabilia, quam divina, quam excelsa!* (4,10,16). En efecto, se ocupa particularmente de las que manifiestan la unidad trinitaria y la eterna vida feliz (1,5,8; 2,45,93; 2,48,102). Juan fue casi el único que recogió los textos que afirman la divinidad de Jesús, y forman parte de su patrimonio exclusivo (1,4,7). Asumió el encarecer la divinidad de Cristo (4,8,9). Con todo, en su evangelio Juan anunció y predicó el mismo Cristo, verdadero y veraz, al que anunciaron los otros tres autores evangélicos y los demás apóstoles (4,10,19).

56. Cf. D.DIDEBERG, *Saint Jean, le disciple bien-aimé, révélateur des secrets du Verbe de Dieu*, en A.M. LA BONNARDIERE (dir.), *Saint Augustin et la Bible*. Paris 1986, p. 189-201.

57. *Fragm. Muratonianum*

58. Clemente Alejandrino, en EUSEBIO DE CESAREA, *Hist. Eccl.* 6,4,7.

59. TEODORO DE MOPSUESTIA, *Comentario al Evangelio del apóstol Juan*, ed. J.M. Vosté, CSCO 116,p.3.

60. JERONIMO, *De viris illustribus* 9.

61. *Hist. Eccl.* 3,24,7.

62. *Panarion* 51,6,5.

63. *De viris illustribus* 9.

64. EPIFANIO, *Panarion* 51,12,2.

65. EUSEBIO DE CESAREA, *Hist. Eccl.* 6,4,7.

Nada extraño, pues, que mientras los otros son símbolos de la vida activa, la obra de Juan sea toda ella un encarecimiento de la contemplativa (1,5,8). Pero una contemplación que no olvida la caridad. Al respecto es hermosa la conclusión de la obra: “Cuanto más eleva a la contemplación de la verdad, tanto más preceptúa la dulzura de la caridad... En el evangelio que recomienda a Cristo mucho más excelso que los demás, este Cristo lava los pies a sus discípulos” (4,10,20).

33.2.2.3.2. *El propósito del autor (intencio)*

Para facilitar la tarea posterior, ya al comienzo de la obra, presenta la *intencio* general que ha motivado cada uno de los escritos evangélicos. A partir de aquí surge el “comentario” comparado que pretende negar su *inconveniencia* y demostrar su *congruencia*.

Al respecto, y conforme a la misma naturaleza de los evangelios, Agustín señala lo mucho que acomuna a los tres sinópticos y les diferencia de Juan. Lo expresa con una imagen que hace referencia a la simbología de que luego hablaremos: mientras Mateo, Marcos y Juan acostumbran a caminar por la tierra, Juan suele volar por las alturas (4,10,15)⁶⁶. Traducido al lenguaje de los contenidos quiere decir que los tres sinópticos se ocupan preferentemente de la humanidad de Cristo y de su vida terrena (4,10,11), mientras Juan se centra ante todo en su realidad divina, asumiendo el encarecer la divinidad de Cristo (4,8,9). Tanto en su evangelio como en sus cartas, trasciende la nube que cubre la tierra y alcanza el cielo limpio hasta centrar su mirada sobre todo en la divinidad del Señor por la que es igual al Padre (1,4,7).

La *intencio* que impulsa a cada uno de los evangelistas define también las peculiaridades de Mateo, Marcos y Lucas, dentro de lo que tienen en común que es dar la preferencia a la humanidad y vida terrena de Jesús. La *intencio* que guía la composición del evangelio de Mateo es mostrar la estirpe regia en la encarnación del Señor y la conformidad de la mayor parte de lo que dijo e hizo con la vida presente de los hombres (1,2,4). Lucas, a su vez, centró su atención en la función sacerdotal de Cristo (1,6,9; 2,4,8)⁶⁷. El hecho resulta especialmente claro en la narración de la genealogía del Señor, donde llega a David a través de Natán, es decir, por línea no regia, la que sigue Mateo, que pasa a través de Salomón (1,2,4). Marcos comprende tanto

66. Cf. también *In Io ev* 36,5.

67. Cf. también *In Io ev* 36,6.

la función regia, indicada por Mateo, como la sacerdotal, señalada por Lucas (4,10,11).

Estas peculiaridades se reflejan luego en la simbología tradicional a que hace referencia y que surgió a la sombra de Apoc 4,7 y 5,6. Respecto a Mateo, y en línea con lo anterior, Agustín se pone de parte de quienes consideraron que a Mateo le cuadraba mejor la figura de león ⁶⁸ que la del hombre, aunque significase oponerse a su maestro San Ambrosio ⁶⁹. La razón que aporta es la siguiente: para hacer la atribución no hay que fijarse en el comienzo de los respectivos libros, sino en la *intentio* principal del autor. Ahora bien, el león se armoniza perfectamente con la de Mateo. Es este evangelista el único que narra la venida de los magos a adorar a un rey; por otra parte el león es asociado a la tribu regia en el Apocalipsis (5,5), dato que se ajusta a la *intentio* primordial de Mateo (1,6,9; 4,10,11) ⁷⁰. Respecto a Marcos, Agustín considera que se le representa más acertadamente mediante la figura humana, aunque conoce otras que prefieren para él la figura del águila (1,6,9; 4,10,11) ⁷¹. Lucas, por su parte, encuentra su representación en la imagen del becerro, que hace referencia a la función sacrificial de los sacerdotes, en línea con su *intentio* de presentar a Cristo como sacerdote (1,6,9). Por su parte, no tiene ningún otro evangelista como acompañante, como Mateo tiene a Marcos. La explicación va vinculada a la misma *intentio*: el Sumo sacerdote entraba él solo, sin acompañante alguno, en el santuario (1,3,6).

También en línea con la *intentio* que orienta su evangelio, la simbología tradicional atribuye a Juan el águila. En efecto, como águila vuela por encima de la debilidad humana y contempla la luz de la verdad con el ojo sumamente penetrante y fijo del corazón (1,6,9; 4,10,15) ⁷². Partiendo de esta caracterización simbólica, Agustín describe a Juan con las características que la ciencia popular atribuía a dicha ave ⁷³, haciendo hincapié en la fuerza y penetración de su mirada.

Como buenos escritores los evangelistas ajustaron su *narratio* a la respectiva *intentio*. Y ella da explicación de ciertas divergencias materiales en los relatos mismos. La prueba más evidente aparece de nuevo en las genealogías del Señor de Mateo y Lucas, tanto en lo que se refiere a las personas que incluyen en ella, como a su colocación en el conjunto de los respectivos

68. JERONIMO, *Commentarium in Matthaicum* CC 77, 3, 59-68.

69. Cf. *Expositio evangelii*, prolog. 7; también IRENEO, *Adversus Haereses* 3,11,8.

70. Cf. también *In Io. ev.* 36,5.

71. Cf. también *In Io. ev.* 36,5.

72. Cf. también *In Io. ev.* 15,1; 36,1; 40,1; 48,6; *Sermo* 20 A,8; 120,1; 135,7,8.

73. Cf. H.I. MARROU, *Saint Augustin*, p. 140.

evangelios. Si Mateo opta por presentar unas personas y Lucas otras, no hay que ver en ello discrepancia de fondo, sino simplemente la elección de diversas ramas genealógicas en función de lo que cada cual pretendía de forma primaria. No otro es el significado de que Lucas coloque la genealogía en relación con el bautismo del Señor, mientras Mateo opta por abrir con ella su evangelio (2,4,11-13).

3.2.2.3.3. *Género literario: el relato histórico* (narratio historica).

Una vez referidos los datos sobre los autores y manifestada su *intentio* general, Agustín tiene abierto el acceso al examen de la obra, que él caracteriza como una *narratio*.

Tanto el sustantivo *narratio* como el verbo *narrare* aparecen continuamente en el *De consensu*. Los evangelistas son para él *narratores* (2,46,97; 3,13,48) y los evangelios una *narratio*, obviamente literaria⁷⁴. Pero el término *narratio* no siempre tiene la misma aplicación. Unas veces se refiere a lo que en el lenguaje exegetico se denomina perícopa (2,28,65: *in hac ergo narratione*), otras a cada evangelio (*passim*); en otros casos Agustín piensa en la posibilidad de *una narratio*, un único relato elaborado con el material aportado por las distintas *narrationes* de cada uno de los evangelistas (2,5,17; 2,6,18). En efecto, Agustín designa la actividad de los evangelistas como un *narrare*. Para referirse a la elaboración en concreto se sirve de la expresión *contexere narrationem* (*passim*).

3.2.2.3.3.1. *La materia: hechos y dichos de Jesús* (res/sententiae)

El material para la *narratio* evangélica está constituido por lo que Jesús hizo y dijo, lo que la exégesis moderna denomina como “material narrativo” y “dichos”. En *de consensu* lo encontramos en la contraposición *res/sententiae* (2,12,28; 2,19,47; 2,46,95,97). Son numerosos los casos en los que la formulación preferida es, más que el simple *res*, *res gesta* (2,30,70; 2,34,81; 2,36,83; 2,40,87; 2,41,88; 2,43,91). Por otra parte, el término *res* es todo menos unívoco; con frecuencia indica cualquier dato aportado por el evange-

74. En concreto, la *narratio historica*. Claramente, aunque no *explicitis verbis* Agustín entiende los evangelios como *historia* fidedigna, al contraponerlos a otra *historia*. Escribe él: “Quod si Archaelai regnum aliquanto diuturnius ulla praeter evangelium prodit historia, cui fides habenda videatur...” (2,10,23). Sobre los distintos *narrationum genera*, cf. H. LAUSBERG, *Manual*, & 290.

lista, incluyendo en ese caso también los dichos del Señor (2,21,52; 2,29,67; 2,49,103; 2,78,153; 3,4,13; 3,13,40; 3,25,70; 4,9,10) ⁷⁵.

Al lado de las *res*, encontramos las *sententiae* (*passim*). Una de sus acepciones, muy frecuente, en correspondencia con el amplio espacio que los evangelistas reservan a la enseñanza de Jesús, la hace equivalente a los “dichos” de la exégesis moderna ⁷⁶.

3.2.2.3.2. Selección del material

El material en bruto para la *narratio*, las *res* (*gestae*) y las *sententiae*, lo toman los evangelistas, según los casos, de sus recuerdos personales o de las informaciones que pudieron recavar de los testigos presenciales (1,1,1). Decimos en bruto, porque cada autor sagrado selecciona de él lo que le parece apto, congruo y suficiente en función de sus intereses específicos (4,8,9). De hecho, aunque es mucho lo que tienen en común, no todos narran exactamente lo mismo.

El comentarista de los textos evangélicos nunca ha de perder de vista este dato. Cuando una *res gesta* o una *sententia* aparece en dos o más evangelistas en términos parecidos, pero no idénticos, antes de admitir que alguno de ellos traiciona a la verdad, hay que considerar otras posibilidades que hacen compatible dicha verdad con las distintas formulaciones. Una consiste en admitir que el Señor dijo o hizo lo mismo en más de una ocasión o lugares (desasimilación); otra, que se trate exactamente del mismo hecho o sentencia, pero con formulaciones diferentes (asimilación); una tercera y última,

75. No se agotan en las referencias señaladas todas las presencias y significados del término *res*. Recordamos, además: a) En primer lugar aparece el sentido genérico de “asunto” de que se trata (2,12,29; 2,16,33; 2,27,63; 2,39,86; 2,50,105; 2,62,121).

b) Topamos igualmente con él significando cualquier realidad que puede ser objeto de conocimiento, tanto en el plano de los objetos, de las acciones, o de las ideas (2,12,28; 2,21,51; 2,28,67).

c) En numerosos casos señala el contenido semántico del lenguaje, otorgado por el autor, tanto en el uso propio como en el figurado (1,22,30; 2,12,28; 2,19,29; 2,66,128; 3,7,30.31). Un autor puede utilizar el lenguaje en sentido propio o en sentido figurado, y la *res* no es sino lo que él quiso indicar con cada término. En este sentido *res* se contraponen a *verba* y *locutiones*. Sobre ello más adelante.

76. Quintiliano (*Instit. Orat.* 8,5,3) equipara las *sententiae* a las *gnomai* griegas. El autor de la *Rhetorica ad Herennium* la define como *oratio sumpta de vita, quae aut quid sit aut quid esse oporteat in vita breviter ostendit* (4,17,24; cf. *Rhetorica ad C. Herennium*. Introduzione, testo critico, commento a cura di G. Calboli, Bologna 1969, nota 102, p.325ss). San Isidoro, que recoge la herencia clásica, la identifica con un *dictum impersonale* (*Etimologiae* 2,11,1; H. LAUSBERG, *Manual*, §§ 872-879 y *passim*). Característico de ella es, pues, el tono de universalidad (S. Isidoro) y moralizante (*Ad Herennium*). Al definir las enseñanzas de Jesús como *sententiae* Agustín puede estar indicando justamente ese carácter de universalidad, que supera el caso concreto, a la vez que su valor para regular la vida.

que se trate de lo mismo pero con la particularidad de que cada evangelista aporta datos complementarios. Veamos los tres casos por separado.

3.2.2.3.3.2.1. Res o sententiae repetidos por el Señor (*Desasimilación*)

A veces las apariencias pueden conducir a engaño al comentarista, haciéndole creer que se halla ante un mismo hecho o sentencia, narrados diversamente, -de ahí surge el problema- cuando en realidad los distintos evangelistas están relatando casos distintos, pues el Señor pudo hacer o decir lo mismo en más de una ocasión.

Agustín tiende a constituir en regla general casos concretos. Así, por ejemplo, del hecho de que según Mateo se le pida a Jesús por dos veces una señal del cielo (Mt 16,1-4 y 12,38-39) concluye que el Señor dijo las mismas cosas en más de una ocasión, y a continuación extrae un como principio general: “de modo que, en el caso de existir una contradicción que no se pueda solucionar, hay que entender que lo dijo dos veces” (2,51,106). La misma conclusión extrae a propósito de Mt 16,19 y Mt 18,18 (poder de atar y desatar). Argumenta de la siguiente manera: “para no tener que repetirlo siempre, debemos recordar, como ya lo he encarecido en múltiples ocasiones, que Jesús dijo con frecuencia y en muchos lugares las mismas cosas. No nos turbemos nunca si algunos piensan que el orden de sus palabras se contradice” (2,61,119). Al Santo no se le ocurre pensar en la otra posibilidad, a saber, que el evangelista hubiera podido poner, por descuido o intencionalmente, el mismo dato en más de una ocasión, no obstante que la *repetitio*⁷⁷ no es ajena a la preceptiva retórica.

El caso se da, para él, frecuentemente. Estos son los ejemplos concretos: Mt 11,20-24 y Lc 10,13-15 (reprensión a las ciudades de Galilea) (2,32,79); Mt 12,38-45 y Lc 11,16-32 (señal de Jonás y conflicto con Satanás) (2,39,86); Jn 2,13-16 por una parte y Mt 12,13, Mc 11,11.15-17 y Lc 19,45-46 por otra (purificación del templo) (2,67,129); Lc 10,25-28 y Mc 12,28-31 (el mandamiento principal) (2,73,142); Mt 24,20 y Mc 13,18 por una parte y Lc 21,34-36 por otra (necesidad de estar en vela) (2,77,151); Mt 26,30-33, Jn 13,33-38, Mc 14,26-31 y Lc 22,31-34 (anuncio de la negación) (3,2,5), y Mc 16,14 y Jn 20,19-25 (aparición de Jesús) (3,25,76).

En definitiva, Agustín afirma el principio de que los evangelistas seleccionaron lo que les pareció oportuno del amplio material sobre Jesús. Unos una cosa, otros otra, a veces muy cercanas entre sí, por lo que no ha de exigirse identidad total. En consecuencia, no puede acusarse de discrepar a los

77. Cf. J. MARTIN, *Antike Rhetorik*, p. 302-303.

evangelistas porque narren distintamente dos hechos distintos. Así formula Agustín el principio a nivel teórico: "Como a veces resulta que el Señor hizo una cosa que parece contradecir en algo a otro evangelista; sin que se vea solución posible, no se entienda sino que se realizaron ambas cosas y que cada evangelista recordó una" (2,50,104).

3.2.2.3.3.2.2. *Asimilación*

Otras veces sucede lo contrario; se obtiene la impresión de que los evangelistas están narrando algo distinto, cuando están relatando lo mismo. Agustín advierte esta asimilación con mucha frecuencia, sobre todo, aunque no exclusivamente, en relación con las sentencias, que no cambian aunque cambie la formulación de las mismas por motivos distintos, uno de los cuales puede ser el de la claridad. La divergencia queda limitada a la forma exterior no al contenido, a la *res*.

Los ejemplos son muy numerosos. Agustín los advierte cuando compara, entre otros, los siguientes textos: Mt 3,11b con Mc 1,7b (palabras de Juan Bautista sobre Jesús) (2,12,29); Lc 3,22c con Mt 3,17b y Mc 1,11b (la voz del cielo en el bautismo del Señor) (2,14,31); Jn 1,35-44 con Mt 4,19, Mc 1,17 y Lc 5,10b (llamada de los primeros discípulos) (2,17,37); Mt 4,18.21 y Mc 1,16.19 (de dos en dos, por separado) con Lc 5,10 (juntos) (2,17,41); Mt 4,12 (se retira a Galilea después de entregado Juan) con Jn 1,43 (se retira antes de ser entregado Juan) y Lc 4,13 (se retira después del bautismo) (2,18,42); Mt 5,1ss (sermón en la montaña) y Lc 6,20bss (en el llano) (2,198,45); Mc 5,11 (junto a la montaña) y Lc 3,32 (en la montaña) (2,24,56); Mt 9,2c y Mc 2,5b (hijo) con Lc 5,20b (hombre) (2,25,57); Mt 10,10 y Lc 9,3 (no bastón) con Mc 6,8 (sólo bastón) (2,30,71); Mt 12,9-13 (pregunta al Señor) con Mc 3,1-6 y Lc 6,6-11 (pregunta del Señor) (2,35,82); Jn 6,5b (Jesús pregunta a Felipe) con Mt 14,15b, Mc 6,35 y Lc 9,12 (los discípulos preguntan a Jesús) (2,46,96); Jn 6,15b (Jesús huyó) con Mt 14,23 y Mc 6,46 (se retiró a orar) (2,47,100); Mt 14,36 y Mc 6,56 (Jesús sanó) con Jn 6,22ss (habló) (2,48,102); Mt 15,21 (caminando) con Mc 7,24b (en casa) (2,49,103); Mt 19,17 (sobre lo bueno) con Lc 18,18 (me llamas bueno) (2,63,123); Mt 26,52b (orden de no usar la espada) con Lc 22,51a (límite al uso de la espada) (3,5,17), pero introduce la distinción entre las palabras y el hecho al que se refieren, afirmando que no se pudo decir de un golpe lo que sí se pudo realizar de un golpe (3,5,17); Jn 18,28b-30 (no aporta crímenes) con Lc 23,2 (los aporta), hallando la explicación en el hecho de que tuvo lugar una selección entre el abundante material de réplica y contrarréplicas (3,8,35); Mt 27,54 y Mc 15,39 (era Hijo de Dios) con Lc 23,47 (era justo) (3,20,57); Mt 27,

59-60, Mc 15,46 y Lc 23,53 (José, en una sábana) con Jn 19,39-42 (José y Nicodemo, en dos lienzos) (3,26,60); Mt 28,2 (un ángel) con Lc 24,4 (dos hombres con vestidos resplandecientes) (3,24,67).

La conclusión es que la divergencia entre los evangelistas es sólo en cuanto a la forma externa, no en cuanto al núcleo de lo narrado. Divergencia que puede deberse a una *variatio* en las *verba* o en las *locutiones*, de lo que hablaremos a medida que avanza nuestro estudio, o también a otro aspecto que estudiamos en el apartado siguiente.

3.2.2.3.3.2.3. *Detalles complementarios*

La libertad de cada evangelista va más lejos. Si ninguno de ellos ofrece todos los datos posibles, tampoco suelen agotar todos los detalles del hecho narrado. Es decir, incluso relatando un mismo hecho -dado el caso de que no quepa pensar en que se trata de otro hecho idéntico o parecido- puede haber divergencias que en ningún modo atentan contra la verdad del mismo; se trata simplemente de que un autor aporta datos complementarios a los aportados por el otro. También aquí los ejemplos son numerosos: Mt 8,18 (mandó ir a la otra orilla) y Lc 9, 57 (cuando iban de camino): se elimina la contradicción admitiendo lo uno y lo otro, es decir, que iban de camino a la otra orilla (2,23,54). Sólo verá oposición entre Mc 8,27 (en el camino) y Lc 9, 18 (orando a solas), dice, quien nunca haya orado en el camino (2,53,108). Datos complementarios son también los que ofrecen Mt 26,7b y Mc 14,3d (la cabeza) por una parte y Jn 12,3b (los pies) por otra respecto al lugar del cuerpo de Jesús sobre el que María Magdalena derramó su unguento (2,77,155). Idéntico tratamiento otorga a la divergencia entre Mt 27,54 (sintieron temor) y Lc 23,47 (glorificaron a Dios); no existe contradicción entre los relatos de ambos evangelistas porque los allí presentes glorificaron a Dios con su temor (3,20,57).

3.2.2.3.4. *Contenido (res/sententia) y forma (verba/locutiones)*

No hay discurso o *narratio* sin un contenido y unas palabras que lo expresen ⁷⁸. En la obra que nos ocupa ambos elementos quedan explicitados mediante los términos *res/sententiae* por una parte y *verba/locutiones* por otra.

En un apartado anterior contraponíamos *res* y *sententiae* en cuanto que se referían a distinto material narrativo. En otros muchos casos ambos térmi-

78. QUINT. *Instit. Orat.* 3,3,1; 5,1

nos aparecen asociados, en cuanto que ambos hacen referencia al “contenido”, a lo interior y permanente, y contrapuestos a los términos que lo expresan, es decir, *verba* y *locutiones*, que representan lo variable, el vestido exterior. Agustín vuelve una y mil veces sobre las distintas relaciones entre ellos.

Cuando Cicerón indica ⁷⁹ que la elocuencia consta de *verba* y *sententiae*, establece una distinción que recorre todo el *de consensu*. Quien habla y, por extensión, quien escribe y narra algo comunica un pensamiento (*sententia* o *res* ⁸⁰) y para comunicarlo se sirve del medio que son las palabras (*verba*).

La *veritas rerum et sententiarum* está vehiculada y sostenida por aspectos literarios, y por tanto mutables. Dicha *veritas* no se ve afectada por el cambio ni en las *locutiones* (2,12,28; 2,46,95), ni en el *modus narrandi* (*diverso narrandi modo, sed eadem veritate rerum et sententiarum*) (2,19,47), o *dicendi* (2,19,47; 2,27,62). El sujeto de la *veritas* no son las *verba*, ni las *locutiones*, sino las *res* o *sententiae*. La verdad, dice, no hay que buscarla ni abrazarla en las palabras sino en lo que con ellas se indica (2,12,28). Las palabras no existen sino al servicio de la *res* significada y, en consecuencia, ésta ha de ser preferida a ellas que la significan. Más aún -dice- si cupiese la posibilidad de conocer la *res* sin su concurso, podríamos prescindir de ellas.

La conclusión que se extrae es que una misma *res* o *sententia* puede expresarse en variedad de formulaciones sin que se vea afectada su verdad. Distantes en cuanto al tenor literal, los autores pueden estar diciendo lo mismo. El ejemplo lo tenemos en este texto agustiniano: “Ya haya hablado de desatar la correa del calzado, ya de llevar el calzado, mantuvo la misma *sententia* todo el que, incluso con palabras propias, al mencionar el calzado, expresó ese mismo significado, a saber, la humildad (2,12,29). En el caso de los evangelios es dicha *res* lo que importa.

3.2.2.3.5. Las palabras (*verba*)

El comentarista gramatical analizaba las *verba* en su morfología, en su significado, en sus *virtutes*. Ejemplos de ello encontramos en la obra que nos ocupa.

3.2.2.3.5.1. Morfología: declinación y conjugación

El análisis incluía el señalar los casos en que se hallaban los elementos declinables de la oración o los tiempos de las formas verbales. De una y otra

⁷⁹. *De optimo genere oratorum* 2,4.

⁸⁰. Es este otro de los significados que indicamos presente en el término en nota 43 c).

cosa tenemos ejemplos en *de consensu*. Respecto al primer caso, a propósito de Mt 21,41. En el texto latino *aiunt illi*, el pronombre *illi* puede ser (dativo) singular o (nominativo) plural, cambiando obviamente el sentido, según se acepte una posibilidad u otra. Agustín acepta que se trata de la segunda contingencia, recurriendo al texto griego que elimina la ambigüedad (2,70,137).

Siguiendo con el pronombre, su análisis no sólo reclama determinar el caso y número, sino también su antecedente. Es lo que hace Agustín con referencia a Mc 2,15 (*in domo illius*), al determinar que *illius* se refiere a aquel de quien se había hablado antes, es decir, a Leví (2,27,60).

En cuanto al tiempo del verbo y con referencia a Mt 27,23, en un pasaje recalca que el texto evangélico utiliza el imperfecto (*dicebat*), no el indefinido (*dixit*), recordando el valor del tiempo y sacando las conclusiones a nivel de significación; en efecto, si hubiese utilizado el indefinido (*dixit*) se debería entender que lo dijo sólo una vez, mas como se sirvió del imperfecto (*dicebat*) dejó claro para quienes pueden comprenderlo que lo dijo repetidamente y de muchas maneras (3,13,47).

3.2.2.3.5.2. *El significado.*

Los *verba*, como recordamos, tienen una *res*, un significado, que se oculta bajo la pura materialidad del término. Las relaciones de mayor o menor identidad o distinción entre los términos se establecen en virtud de esa *res* o significado. Advertir esas relaciones facilita la comprensión del texto.

Ahora bien, que un término puede tener un doble significado es un principio con el que juega el orador y el escritor y que no olvida el comentarista. Se trata del significado propio y del significado figurado. El propio es el inmediato del término que le es dado por el uso común y el figurado es el que le otorga el orador o escritor⁸¹ en virtud de ciertas analogías. Aquí se fundamentan gran parte de las figuras de dicción o de pensamiento.

Agustín alude explícitamente a esta realidad. Existe, dice, un uso del lenguaje en sentido propio (*proprie, ad litteram*) y otro en sentido figurado (*figurate*), que le es otorgado por el autor y que el intérprete ha de captar. El hecho lo explica de forma sencilla a sus lectores teniendo en su mente la Escritura: “Hay muchas... palabras que no tienen un único significado, sino que, colocadas de forma coherente, en los distintos pasajes han de entenderse de distinta manera, y a veces aparecen ya con la explicación adjunta” (2,30,72; 3,25,80). Percibir ese sentido figurado que otorga el autor a un tér-

81. Cf. lo que diremos sobre la *voluntas* al hablar en este mismo contexto de las *locutiones* en el apartado 3.2.2.3.6.3: *Significado: Intención del hablante (voluntas)*.

mino o varios es condición para la perfecta inteligibilidad de un discurso o de un texto escrito.

3.2.2.3.5.2.1. *Significado propio*

Diversos procedimientos ponen de manifiesto el significado propio de un término.

3.2.2.3.5.2.1.1. *La forma externa*

Para captar el significado exacto de un término, lo primero que se requiere es señalarlo en su misma materialidad, evitando que sea confundido con otro. Ejercicio que no escapa a Agustín en *de consensu*, resaltando en algún que otro caso el término preciso utilizado por los distintos evangelistas. Por ejemplo, llama la atención sobre el hecho de que Jn 1,42c dice *vocaberis* mientras Mt 16,18 pone *es* (2,17,34); asimismo en Mt 27,34 se lee *noluit bibere* y en Mc 15,23 *non accepit* (3,11,38).

Este recalcar los términos precisos utilizados por el evangelista lo encontramos también con referencia a Mt 14,1. Agustín acentúa que el evangelista dice "en aquel tiempo", no en aquel "día" o "en aquella hora" (2,43,91).

3.2.2.3.5.2.1.2. *Definiciones*

El recurso a la definición tiene su propio lugar en el comentario de un texto ⁸². Definir elimina dificultades y ayuda a comprender, evitando discusiones inútiles *de verbo*, cuando existe acuerdo *de re* ⁸³.

En el *de consensu* no hallamos definiciones formales, pero sí un proceder muy cercano que procura establecer el significado preciso del concepto a que hacen referencia los términos. A propósito de Jn 2,12, para que no aparezca en contradicción con otros datos, se ve obligado a dar una como definición del concepto de discípulo. En los escritos evangélicos y apostólicos, dice, son discípulos "todos los que al creer en él son instruidos por su magisterio en orden a alcanzar el reino de los cielos" (2,17,40). De modo parecido, respecto a Mc 16,14, señala que con "los once" se designa sin más

82. De ella se ocupa ampliamente Agustín en *De quantitate animae* 25,47-49. Cf. H. LAUSBERG, *Manual*, & 782.

83. Cf. *De magistro* 13,43. Sobre la utilidad que le atribuye Agustín cf. también *De civitate Dei* 2,21,2.

al grupo de los apóstoles, sin indicación específica sobre el número (3,25,76; cfr. 3,25,81).

3.2.2.3.5.2.1.3. *Explicaciones*

No es raro encontrar al Santo aclarando el significado de los términos. A propósito de Mt 12,46 (*adhuc eo loquente ad turbas*) comenta: “Qué significa este *adhuc* sino el hecho de estar hablando?” (2,40,87). Con referencia a Mt 11,20 tiene que explicar el significado del *tunc*, y escribe: “Al utilizar el *tunc* quiso expresar un determinado momento, no un espacio temporal más amplio en el que dijo y realizó esa multitud de cosas” (2,32,79). En otro pasaje, por el contrario, explica asimismo cómo un término puede ser utilizado en un sentido más amplio del habitual (2,34,81). Tampoco faltan datos explicativos de realidades presentes en el texto evangélico como que el vino mezclado con mirra es amarguísimo (3,11,38); o que hay una clase de púrpura roja muy semejante a la grana (3,9,36). O sobre los personajes que aparecen en el relato (2,7,20).

3.2.2.3.5.2.1.4. *Etimología*

Una forma válida para conocer el significado de un término consiste en recurrir a su etimología, razón por la que ésta tenía amplio campo de aplicación en el comentario gramatical. Trata de descubrir el significado de un término a partir de su origen. Agustín se ha servido con frecuencia de ella en su voluminosa obra exegética. Sin embargo, en el *de consensu* se muestra muy parco al respecto. Sólo en tres ocasiones hemos detectado su uso, y siempre con referencia a nombres no originariamente latinos. La primera vez, aplicada al nombre propio de Jeconías, que aparece en la genealogía de Jesús según Mateo. Según Agustín, que a su vez se inspira probablemente en S. Jerónimo⁸⁴, significa “preparación de Dios” (2,4,10). El segundo término del que se da la etimología es tetrarca, término griego -dice- que indica a alguien puesto al frente de una cuarta parte del reino (2,7,20). El tercero es Galilea, del que da dos posibles derivaciones y, por tanto, dos posibles significados: o transmigración o revelación (3,25,86)⁸⁵.

84. Cf. *Liber interpretationum nominum hebraeorum*, CC 72,104.

85. De las dos posibilidades que aquí presenta S. Agustín, S. Jerónimo sólo habla de la primera (*Ib.* 131.140)

Si bien la etimología aporta de por sí el significado propio de un término, Agustín recurre a ella más bien en busca de un significado figurado. Es lo que acontece en el primer y tercer caso de los señalados. Al tratarse de nombres propios la etimología no puede sino aportar ese significado "añadido".

3.2.2.3.5.2.1.5. *Recurso a la lengua original*

A veces el sentido de un término no se esclarece mas que por el recurso a la lengua original. Es lo que hace Agustín a propósito de la dificultad que plantea la comparación de Lc 24,13, donde se habla de un *castellum*, con Mc 16,12, que menciona una *villa*. Considera la posibilidad, que no le parece absurda, de que a aquel *castellum* se le pudiese llamar también *villa*. En apoyo aduce en primer lugar el ejemplo de Belén, para pasar luego a los códices griegos. Dice así: "En los códices griegos hallamos *agerum* más bien que *villa*. Con el término *ager* se suele denominar no sólo los *castella* sino también los *municipia* y *coloniae* extrarradio de la ciudad" (2,25,71).

3.2.2.3.5.2.2. *Significado figurado*

Como señalamos, Agustín advierte que los autores sagrados han recurrido a la significación figurada. Más aún, considera que no se trata de algo puramente ocasional, sino más bien frecuente; para confirmarlo, pone como ejemplo los términos *tentatio*, *puer*, *sapiens*, *onus* (2,30,71.72). Ese doble nivel de lenguaje lo designa en una ocasión con los términos de la tradición exegética *spiritualiter* y *corporaliter*. El primero de ellos aparece designado también con el término *mystica significatio* (2,30,75; 2,75,145) o *figurata significatio* (2,30,72; 3,25,80), que puede ser, a su vez, múltiple (2,30,72). Otra forma de expresarlo consiste en aludir a la existencia de un misterio, *mysterii gratia* (3,25,86).

El Santo señala, además, que no fueron sólo los evangelistas quienes se sirvieron de esa doble forma de expresión; hasta el mismo Señor se sirvió de ambas. Un primer ejemplo lo tenemos en Mt 24,20: el término *sabbatum* está usado en sentido figurado, en cuanto significante (*significatum*) del libertinaje que prohíben las palabras respectivas en Lucas (2,77,151). Más aún, en una misma ocasión un mismo término fue usado por el Señor en sendas sentencias con diferente significado: uno propio y otro figurado, según una práctica no rara -afirma-, recogiendo un evangelista una sentencia y otro otra. Mt 6,3 le proporciona la prueba evidente. Está tan seguro que no deja posibilidad a la duda, llegando a afirmar que no reconocerlo es signo de atrevimiento e ignorancia (2,30,76). Claramente aparece este doble significado, propio

y figurado, en Mt 10,10 por una parte y Lc 9,3 y Mc 6,8-9 por otra. Excluida la posibilidad de que se trate de sentencias pronunciadas en contextos diferentes, no queda sino admitir que el Señor usó el término *virga* con doble significado (*sub alia significatione*). El Señor dijo una y otra cosa, pero *partim proprie, partim figurate* (2,30,71.74-76). El advertirlo hubiese sido más fácil si algún evangelista se hubiese hecho eco de las dos sentencias del Señor, pues no cabría pensar que se hubiese contradicho tan abiertamente. Un nuevo caso de recurso al significado figurado, además del propio, lo percibe él en lo dicho en los mismos pasajes sobre el calzado y las túnicas (2,30,76). Con el término *cáliz* significa la pasión (3,4,13).

Ese sentido figurado puede estar encerrado, además de en las palabras, en los números. Un ejemplo claro lo encuentra en el número distinto de generaciones que aportan Mateo (40) y Lucas (77). Con el número 40 de generaciones que señala, Mateo quiso significar, de acuerdo con su presentación de la función regia de Cristo, el tiempo en que conviene que Cristo nos gobierne en este mundo y en esta tierra (2,4,8); igualmente la estructura misma de la genealogía que en Jeconías forma una especie de ángulo es un lenguaje figurado (*praefigurabat*) para indicar que Cristo había de pasar de la circuncisión al prepucio (2,4,10). El número 77 de Lucas es asimismo un lenguaje figurado (*significatur*) para indicar el perdón de todos los pecados (2,4,12-13).

3.2.2.3.5.3. *Propiedades* (Virtutes)

El lenguaje ha de ser usado con propiedad, ha de servir para comunicar lo que se pretende, y al mismo tiempo ha de agradar. Los manuales clásicos se referían a estos aspectos con los términos *latinitas*, *perspicuitas* y *ornatus*, las tres cualidades que el orador o escritor debía cuidar y el gramático examinar. También de ello tenemos ejemplos en el *De consensu*.

3.2.2.3.5.3.1. *Latinitas*

Agustín advierte usos poco correctos en latín. Se podría hablar de barbarismos, pero también de metaplasmos, si han sido intencionados con algún propósito estilístico⁸⁶. No emplea dichos términos eruditos, sino que prefiere una formulación más popular y genérica como *hebraeus mos*, *usitatus mos*, *mos evangelistarum*, *mos scripturarum*, de donde se perciben ya las distintas clases. Un barbarismo o metaplasmo, importado del hebreo, se encuentra en

86. Cf. QUINT. *Instit. Orat.* 1,5,7ss; *Contra Faustum* 22, 25; H. LAUSBERG, *Manual*, §§ 475-495.

Mt 9,24 al llamar *mulier* a una joven de doce años que se presume no casada. Mc 5,42 y Lc 8,42 emplean un término más correcto al hablar de ella como de una *puella* (2,41,88). Otra incorrección del lenguaje desde el punto de vista de la *latinitas*, aunque rasgo característico de las Escrituras consiste, por ejemplo, en poner “día” por “tiempo”, en una especie de sinécdoque (2,41,88).

3.2.2.3.5.3.2. Claridad (Perspicuitas)

Los autores de los evangelios estuvieron atentos a procurar claridad en la composición de sus escritos. A exigencias de la claridad obedece el concepto de la *variatio*⁸⁷, tan presente en el *de consensu*. En efecto, en repetidas ocasiones y en diversidad de formas gramaticales (sustantivo [2,46,97; 3,4,13], adjetivo [2,12,26; 2,27,61; 2,28,67] y verbo [2,12,28; 2,14,31]) Agustín alude explícitamente en su “comentario” a dicho concepto. Con él se indica la introducción de nuevas *verba* o *locutiones* para expresar una misma *res*. Como el término aparece más asociado a las *locutiones* y *sententiae* que a las *verba* aisladamente consideradas, seguiremos más de cerca las aportaciones agustinianas al respecto cuando, más adelante, hablemos de las *locutiones*. Pero el concepto tiene aplicación también a las *verba*, con tres manifestaciones concretas que presentamos a continuación.

3.2.2.3.5.3.2.1. Sinónimos

Razones de *ornatus* o de claridad, hacen que el orador y escritor hagan uso frecuente de sinónimos, que el buen comentador advierte y anota. Agustín no emplea ni una sola vez el término. Aunque quizá no sea exacto hablar de sinónimo, ponemos un caso en que la explicación de Agustín se le asemeja en cierta medida. Lo tenemos en las expresiones de Mt 2,20 (se le mandar ir a la tierra de Israel = Judea, significado obvio de la expresión) y Mt 2,22 (se retiró a Galilea). Agustín comenta que José “considerando que «país de Israel» se podía⁸⁸ entender también como referido a Galilea, puesto que también allí habitaba el pueblo de Israel” se dirigió a este último lugar (2,9,22). Es decir, “país de Israel” y “Galilea” serían sinónimos.

87. QUINT., *Inst. Orat.* 10,2,1. Cf. H.LAUSBERG, *Manual*, && 257,2b. 539ss.

88. Nótese la prudencia de Agustín, limitándose a señalar la posibilidad.

3.2.2.3.5.3.2.2. *Pluralidad de nombres*

El empleo de varios nombres puede obedecer también tanto a razones de claridad como a razones de *ornatus*. Agustín se limita a advertir el hecho, sin dar ulteriores explicaciones. Más como no deja de ser una *variatio*, que el Santo considera al servicio sobre todo de la claridad, nada nos impide colocar aquí este apartado. Por de pronto Agustín comienza defendiendo la posibilidad de que se dé una variedad de nombres para designar algo o a alguien, sirviéndose un autor de un nombre y otro de otro. “¿Quién prohibió alguna vez -se pregunta- que a un hombre se le llamase por dos o tres nombres?” (2,30,70). El caso lo advierte en los evangelios tres veces, una referida a un lugar y dos a personas. Del doble nombre de un lugar son testimonio Mt 15,39 que designa como Magadán al lugar donde se retiró Jesús, mientras en Mc 8,10 aparece con el nombre de Dalmanuta (2,51,106). Con referencia a las personas, mientras en Mt 9,9 el nombre del personaje a quien llama Jesús es Mateo, en Mc 2,14 y en Lc 5,27 se le designa por Leví (2,26,59; 2,12,25); asimismo en Lc 9,15 se menciona a un Judas de Santiago que en Mt 10,3 recibe el nombre de Tadeo (2,30,70). Distintos nombres, pues, pero un mismo lugar o personaje.

3.2.2.3.5.3.2.3. *Genus et modus*

Otras veces los autores varían de criterio a la hora de dar nombre a algo concreto, de donde surge una divergencia que es sólo aparente. El ejemplo resulta de la comparación entre Mc 14,13 y Lc 22,10. Si el primero habla de una *laguena* mientras el segundo menciona una *amphora* se debe a que uno prefirió indicar el *genus* y otro el *modus* (2,80,157).

3.2.2.3.5.3.3. *Ornato (Ornatus)*

Un buen escritor, para sabe utilizar los tropos en beneficio de la estética de la *narratio*. En los evangelios Agustín detecta tres: (la metáfora), la sinécdoque y la antonomasia.

3.2.2.3.5.3.3.1. *Metáfora*

Es evidente que el lenguaje figurado es ya de por sí un medio de embellecimiento del discurso o texto escrito. En última instancia, cuando se refiere a una sola palabra se reduce a una metáfora, término al que, según su costumbre, Agustín no recurre. Como ya hablamos de dicho lenguaje figurado en relación con el significado, omitimos hacerlo aquí. Sin olvidar que

cuando Agustín habla de *figurare*, *figurate*, no está utilizando sólo un lenguaje de la tradición exegética, sino también de la tradición literaria.

3.2.2.3.5.3.3.2. *Sinédoque*

Una de las figuras retóricas cuyo uso por parte de los evangelistas más frecuentemente advierte Agustín es la sinédoque⁸⁹. Como sucede en tantos otros casos paralelos evita el nombre específico de sinédoque, syllepsis o antonomasia, igual que el genérico de metonimia o "tropo". Esta última indicación la sustituye con otras formulaciones aún más genéricas como (*usitatus*) *loquendi modus* (2,56,113; 3,24,65.66), *locutio* (2,79,156), *locutio usitata* (3,6,25), *locutionis modus* (3,16,53; 3,24,66), *genus locutionis satis usitatum* (3,16,53; 3,17,54) o, desde un criterio ya no lingüístico, sino de información sobre quien recurre a ella, *quemadmodum loqui scripturae solent* (3,13,41), *mos scripturarum* (3,25,84).

Aunque en la obra no encontramos, como acabamos de señalar, el término, sí hallamos una definición popular de la misma: el conocido *a parte totum*, es decir, la metonimia de relación cuantitativa entre la palabra empleada y la significación mentada⁹⁰. Agustín encuentra esa relación cuantitativa en distintas formas en que puede manifestarse: la simple relación parte/todo en ambas direcciones (tomar el todo por la parte o la parte por el todo) y en la relación numérica, además del caso de la antonomasia; no hemos encontrado la relación género-especie.

El primer caso lo advierte Agustín en la divergencia entre Mc 6,40 y Lc 9,14b a propósito de la multiplicación de los panes; en este caso es Lucas quien recurre a la sinédoque al indicar sólo una parte (grupos de cincuenta) por la totalidad (grupos de cincuenta y de cien). En efecto, *unus partem dixit, alter totum* (2,46,98). La figura la reconoce mediante la comparación de varios textos evangélicos. Por ejemplo, en los relatos de la transfiguración: Mt 17,1 y Mc 9,2 (seis días después) y Lc 9,28 (unos ocho días después); aquí *pars pro toto commemoratur* (2,56,113). En 3,13,41 la advierte asimismo al comparar Mc 15,25 (hora tercia) con Jn 19,14-16a (casi sexta); en 3,24,64 al hacer lo propio con Mt 28,1a (en la tarde del sábado) por una parte y Mc 16,2, Lc 24,1 y Jn 20,1 (muy de madrugada/muy al amanecer/de madrugada) por otra, igual que en 3,24,66 con referencia al triduo de la resurrección, que

89. Cf. QUINT. *Instit. Orat.* 8,6,19; *Rhetorica ad Herennium* 4,33,44, que la llama *intellectio*; H. LAUSBERG, *Manual*, && 572-577.

90. H. LAUSBERG, *Manual*, n° 572.

no puede entenderse si no es de esta manera; o en 3,24,84 para dar un significado específico a los espacios temporales entre las apariciones del Señor.

La sinécdoque como relación cuantitativa numérica recibe también el nombre de *syllipsis*. San Jerónimo, como erudito, no tiene reparo en utilizar el término en lugares donde Agustín, como pastor, lo evita, aunque ofrezca la misma solución ⁹¹. El Obispo se limita a describir la figura y a afirmar que la expresión es *usitata* en la Escritura. Dentro de lo que ocupa su atención en esta obra, detecta el recurso a la *syllipsis* por parte de los evangelistas en los siguientes lugares: en 2,46,96 como una posibilidad de armonización de Jn 6,7 con los demás evangelistas. Mientras según aquel, sólo habla Felipe, según Mc 6,37 responden los allí presentes. Ante eso cabe pensar que pudieron poner *pluralem numerum pro singulari*. Dígase lo mismo de Jn 6,9 respecto a Mt 14,17, Mc 6,38 y Lc 9,13. En 2,79,156 a propósito de los comentarios vertidos por los discípulos sobre el derramamiento del perfume costoso: mientras Mt 26,8-9 y Mc 14,4-5 los ponen en boca de los discípulos en general, Juan 12,4-5 lo atribuye sólo a Juan *plurali numero pro singulari usurpato*. En 3,6,25 a propósito de la negación de Pedro: según Mt 26,53 y Mc 14,70 fueron todos los presentes quienes interrogaron a Pedro, mientras según Lc 22,59 y Jn 18,26 fue uno solamente. Mateo y Marcos usurparon *pluralem numerum pro singulari*. Aquí esa solución aparece como alternativa a otra: pusieron *compendio numerum pluralem*. Las divergencias entre Mt 27,44 y Mc 15,32 por una parte y Lc 23,39 por otra, respecto a las palabras de los dos ladrones crucificados con Jesús las resuelve Agustín considerando que Mateo y Marcos usaron *pluralem numerum pro singulari*, y se detiene a explicar cómo cabe esa interpretación sin hacer violencia al texto (3,16,53) ⁹². La misma figura da explicación de las divergencias en las palabras de los soldados, una vez crucificado Jesús (3,17,54).

3.2.2.3.5.3.3.3. Antonomasia

Por último y como acabamos de señalar, un nuevo tropo que Agustín advierte haber sido utilizado por los evangelistas es la antonomasia. El la

91. *Commentarium in Matthaicum* CC 77, 246, 1020ss; 273,1739.

92. La distinción entre el vicio y la figura la expone Agustín en *Locutiones in Heptateuchum*, ad Ex 32,31: "*Fecerunt sibi deos aureos*: de uno vitulo; pluralem ergo numerum pro singulari posuit... Non sane locutiones istae reperiuntur ubi pluralis pro singulari ponitur, nisi in eorum genere in quo etiam de pluribus fieri vel intelligi potest... Hac locutione dictum est latrones insultasse Domino (Mt 27,44), cum hoc unum fecisse Scriptura testetur (Lc 23,39), sed non solus fuerat latro. Quin etiam cum ista locutio fit per nomina propria, qualiter eam in Scripturis factam nondum comperimus, plures illic intelliguntur, sicut Phedras et Medeas quidam dixerunt, cum fuerit una Phedra et una Medea, sed Phedras et Medeae appellaverunt omnes similia Phedrae et Medeae. Ita non sine causa nec utcumque ac passim sicut ab imperitis vitiose fit, sed certo modo certisque regulis istae locutiones interponuntur".

considera como una especie del concepto más amplio de sinécdoque. Al respecto, es útil traer aquí un texto de las *Quaestiones in Heptateuchum*, obra más de erudición y menos específicamente pastoral donde tiene menos reparo en utilizar los términos técnicos, en este caso sinécdoque. Ante una de las *quaestiones* formula explícitamente lo que es praxis habitual en la obra que nos ocupa: "No hay solución más fácil para esta cuestión que recurrir a la sinécdoque". Figura que explicita, aplicada al caso concreto, de la siguiente manera: "Cuando en un todo una parte es mayor o más importante (*potior*), suele designarse también con su nombre lo que no pertenece al propio nombre". Y pone un ejemplo: "Por ejemplo, el caso de Judas, que ya no pertenecía a al grupo de los doce apóstoles... y, no obstante, el apóstol mantiene en su carta el número de doce cuando dice que el Señor se apareció a "los doce" ⁹³. Aunque en realidad ya no eran doce, el número significaba por antonomasia al grupo de los apóstoles. En el *de consensu*, en cambio, el número que Agustín reconoce usado por antonomasia para designar a los apóstoles es el "once". Cuando él se encuentra con el texto de Lc 24,33 "se apareció a los once y a los que estaban con ellos" trata de descifrar quiénes son esos once y descubre que son los apóstoles: "Pues al añadir y *los que estaban con ellos*, manifestó suficientemente que se les llamaba de modo más eminente (*eminentius*) 'los once' a ellos, con quienes estaban los demás, y por eso se entiende que aquellos eran los apóstoles" (3,25,81; cf. también 3,25,76).

Con anterioridad, refiriéndose a las apariciones del Señor, escribe Agustín: "Según relata Juan, fue María Magdalena, sin duda en compañía de otras mujeres que habían servido al Señor, pero ella mucho más ferviente en su amor, hasta el punto de que Juan la menciona sólo a ella, silenciando a las que fueron con ella, según atestiguan los demás" (3,24,69). En estas palabras, Agustín indica que Juan recurrió a la sinécdoque, la parte por el todo, María por todas las demás, específicamente la antonomasia, la *pars potior*, en este caso *dilectione ferventior*.

93. "Nulla tamen est facilius solutio quaestionis huius, quam ut per synecdochen accipiatur. Ubi enim pars maior aut potior, solet eius nomine etiam illud comprehendere quod ad ipsum nomen non pertinet. Sicut ad duodecim apostolos aim non pertinebat Iudas, qui etiam mortuus fuit cum dominus resurrexit a mortuis, et tamen ipsius duodenarii numeri nomen apostolus in epistula sua tenuit, ubi ait eum adparuisse illis duodecim. Cum articulo heni hoc graeci codices habent, ut non possint intellegi quicumque duodecim, sed illi in eo numero insignes... Ac per hoc illud quod dictum est: ego vos duodecim elegi, per synecdochem dictum est, ut nomine maioris meliorisque partis etiam illud complecteretur, quod ad ipsum nomen non pertinet" (1,117, CSEL 28/2, 59)

Para armonizar Mt 9,1 (a su propia ciudad [se entiende que Nazaret]) con Mc 2,1 (en Cafarnaún) Agustín sobreentiende que se da a la vez la sinécdoque y la antonomasia. Comenta: “Así dijo con razón que había llegado a su ciudad al llegar a Galilea, independientemente de la población en que se encontrase, sobre todo teniendo en cuenta que la misma Cafarnaún destacaba (*excellibat*; poco después dirá *eminebat*) en Galilea, pues era considerada como la metrópoli” (2,25,58). El argumento de Agustín tiene dos etapas: primero piensa que Mateo se sirvió de una sinécdoque, al poner la parte (Nazaret) por el todo (Galilea); luego considera que Marcos recurrió a la antonomasia, al mencionar, en lugar del todo (Galilea), la parte más cualificada (Cafarnaún, que *excellibat* o *eminebat*). A pesar de todas las apariencias en contra, Mateo y Marcos dicen lo mismo, para quien advierta los recursos literarios de los autores. Poco antes el santo había advertido el mismo tropo al comparar Mt 8,28 con Mc 5,1 y Lc 8,26. Si Marcos y Lucas mencionan a uno sólo de los dos (así Mateo) porquerizos poseídos por el demonio, se debe a que quisieron significar que uno pertenecía a alguien *clarioris et famosioris* (2,24,56).

Como se ve, no cabe hablar de un caso aislado, sino que es más bien frecuente. Los evangelistas han sentido predilección por este tropo, la sinécdoque, en la diversidad de sus formas.

3.2.2.3.6. *Las locuciones* (locuciones)

Las palabras asociadas, con sentido, forman las *locuciones*. *Locuciones* que tienen una forma externa, unos actantes, un significado y unas propiedades. La comprensión plena de un texto sólo llega tras la consideración de todos esos elementos.

3.2.2.3.6.1. *La forma externa*

Al servicio del objetivo de la obra, no es raro encontrar a Agustín haciendo hincapié en la literalidad del texto. Por ejemplo, a propósito de Lc 11,37 precisa que el evangelista no escribe “cum haec loqueretur”, sino *cum loqueretur*, pues de haber dicho aquello era de fuerza admitir que no sólo ofrecía el orden del relato, sino también el de la acción (2,39,86). De igual manera, a propósito de Mt 12,46, llama la atención sobre el hecho de que no dijo: “et eo loquente ad turbas, ecce mater eius et fratres”, sino *adhuc eo loquente*, que obliga a entender que se está refiriendo al momento en que decía lo mencionado inmediatamente antes (2,40,87).

3.2.2.3.6.2. *Los actantes*

La comprensión del significado de una *locutio* pasa por descubrir quiénes son los actantes, es decir, por conocer el sujeto y destinatarios de la acción del verbo. Es un aspecto al que Agustín presta cuidadosa atención. Veámoslo.

3.2.2.3.6.2.1. *Sujeto*

No cabe duda de que es ejercicio de gramático dilucidar *cuius vox* es cierta afirmación, es decir, a quien ha de atribuirse lo relatado (*quae verba quibus sint tribuenda personis*: 2,70,138). Es este ejercicio uno de aquellos a los que más asiduamente se entrega el Santo en el *de consensu*.

Al respecto, lo primero que trata de averiguar es si, frente a una *locutio* cualquiera, el evangelista ejerce de mero relator o es autor de la misma. Es exigencia particular de los textos que examina, no siempre lo suficientemente claros. En más de una ocasión le vemos detenerse a establecer la distinción entre lo que procede *ex persona domini* y lo que procede *ex persona sua*, es decir, lo que se debe a la iniciativa del evangelista. En algunos casos, en efecto, resulta oscuro. Así sucede con Mt 3,3 donde es dudoso (*ambigue*) si Mateo continúa citando palabras de Juan o las introduce él personalmente (*utrum ex persona sua Matthaeus hoc commemoraverit*) (2,12,25). En un pasaje Agustín refiere que tanto Mateo (Mt 11,21-23) como Lucas (Lc 10,13-14) presentan palabras de Jesús en estilo directo (*ex ipsius ore*) (2,32,79). *Ex persona sua* (del evangelista) son, referido a Marcos, Mc 14,1; a Lucas, Lc 22,1 (2,78,152). La expresión *ad quemdam* (Mt 26,18) la intercala Mateo *ex persona sua... non ex domini persona* (2,80,157). De propia iniciativa también (*ex persona ipsius evangelistae*) introduce Mateo, bajo el nombre Jeremías, algo que no es ni de él ni de Zacarías (Mt 27,9-10) con un significado profundo (*mystice*) (3,7,31).

En los casos en que ya se ha averiguado que el evangelista es sólo relator de *locutiones* que otro pronunció, el paso siguiente consiste en averiguar a quien cabe atribuir con verdad dichas *locutiones* en la medida en que quepa la duda.

Los aspectos que encontramos en el proceder de Agustín son diversos. En determinados contextos trata de discernir quién es el sujeto gramatical; en otros de descubrir el sujeto real, si se da el caso, no infrecuente, de que se distinga del gramatical; en otros, por fin, su empeño se orienta a descifrar el número de sujetos. Sólo una vez solucionado el problema de quién o quiénes hablan, pasa al otro: averiguar a quiénes se habla.

Agustín observa cómo no es raro que se dé una distinción entre el sujeto gramatical y el sujeto real. En este contexto hace referencia a ciertas *locutiones* de la Escritura. Entre ellas cabe mencionar una por la que el sujeto de turno prefiere hablar de sí en tercera persona. Advierte el santo que no se trata de un caso aislado, sino más bien frecuente. No le faltan ejemplos que confirman su aseveración: Mt 9,9; Jn 21,24; Mt 9,6; 16,27; 17,9; Mc 8,31.38; Jn 5,25; Lc 24,46⁹⁴. La observación le permite dar explicación, por ejemplo, de la divergencia, más externa que profunda, entre Jn 1,23 en que Juan Bautista se aplica a sí mismo el texto de Is 40,3 y los demás evangelistas, donde el mismo Juan se sirve de la tercera persona (2,12,25).

La misma distinción entre el sujeto gramatical y sujeto real tiene otras aplicaciones. En la escena de la curación del hijo del centurión se da divergencia en los sujetos gramaticales entre Mt 8,5 (un centurión) y Lc 7,3 (unos ancianos de los judíos), pero coinciden en el sujeto real, dado que los ancianos van en representación de aquél. En efecto, Mateo no hizo sino servirse de una forma habitual de hablar (*usitatus mos loquendi*) que no tiene en cuenta el intermediario, y que explica con ejemplos (2,20,49)⁹⁵. A esta función representativa acude también a propósito de Mt 20,21 (la madre) y Mc 10,35 (sus hijos) (2,64,124) y en cierto modo a Mt 26,73/Mc 14,70b (los que trataban con Pedro) y Jn 18,26 (uno sólo, al que los demás dan fe) (3,6,25).

Junto a la idea de representatividad está la de la unidad moral, por la que se puede hablar de una especie de sujeto colectivo. Cristo y los discípulos forman una unidad tan sólida que lo dicho a éstos o de éstos ha de entenderse como dicho a él o de él. El caso lo aplica en relación con Mt 9,11b (¿Por qué come vuestro Maestro...?) y Lc 5,30b (¿Por qué coméis y bebéis [los discípulos]?) (2,27,61). Dada la íntima unión entre Cristo y sus discípu-

94. Cf. *In Io. ev.* 61,4 donde ofrece otros ejemplos.

95. La misma forma de argumentar en *Locutiones in Heptateuchum*. Allí escribe: "Et dixit Pharaon ad Ioseph: *Descende et sepeli patrem tuum*: etiam si per potentes illos per quos Ioseph mandaverat, Pharaon dixit quod perferrent ad Ioseph, non utique dixit nisi ipsi Ioseph. Unde illud est in evangelio, quod unus evangelistarum dicit, centurionem venisse ad dominum et dixisse illi: *Puer meus iacet in domo paralyticus* (Mt 8,5-6); alius autem totum *diligentius* narrans, amicos eum ad Dominum misisse commemorat, qui hoc ei dicerent (Lc 7,3); in quibus amicis ipse utique venit, cuius in eis *voluntas* praesens fuit: unde est: Qui vos recipit, mihi recipit; et qui me recipit, recipit eum qui me misit" (Mt 10,40) (I, ad Gen 50,6 PL 34,502). Y en *Contra Faustum* aporta la misma solución respondiendo a Fausto que argumentaba contradicción entre el relato de Mateo y Lucas. Y comenta: "Nonne talibus locutionibus humana plena est consuetudo, cum dicimus aliquem ad aliquid multum accessisse, etiam quem nondum dicimus pervenisse? Nonne et ipsam perventionem, cui quasi videtur non esse quod addi iam possit, etiam per alios fieri usitatissime loquimur saepe dicendo... Quid ergo? cum legimus, obliviscimur quemadmodum loqui soleamus? An Scriptura dei aliter nobiscum fuerat quam nostro more locutura? Et hoc quidem de communi loquendi consuetudine pervicacibus turbulentisque responderim" (33,7 CSEL 25/1, 794)

los, se puede pensar en una identidad de sujeto. Más allá de la divergencia manifiesta respecto al sujeto gramatical, está la unidad previa entre los distintos sujetos. Pero aquí Agustín trabaja ya con otros criterios distintos a los estrictamente gramaticales. A esta especie de identificación, por la que se permite afirmar que el sujeto real es también Jesús cuando el gramatical son los discípulos o viceversa, recurre en otros casos y al amparo de otros presupuestos de carácter más bien filosófico. A partir del hecho de que Jesús es la Verdad y de que sus discípulos dijeron la verdad, puede concluir en la no discrepancia entre textos como Mt 21,41 (le dicen a Jesús) por una parte y Mc 12,9b y Lc 20,16 (dice [Jesús]) por otra. En efecto, "se ha atribuido esta respuesta al Señor porque, al decir (los discípulos) una verdad, lo respondió él mismo, que es la Verdad, por boca de ellos (2,70,134).

La misma argumentación, pero esta vez sobre una base puramente teológica, la unidad en el Cuerpo místico, aplica a Mt 21,41 (le dicen a Jesús) y a Mc 12,9 y Lc 20, 16 (dice Jesús). Comenta él: "pudieron ser tales que no sin fundamento se les considerase ya formando parte, como miembros del mismo cuerpo del Señor, de forma que justamente se atribuyese su voz (*eorum vox illi tribueretur*) a aquel de quien ya eran miembros" (2,70,137). En otros casos se invierten los papeles, pero desde el mismo principio. Así considera como dicho por la Iglesia lo que aparece en boca de Jesús (2,75,145). Aquí se ve el esfuerzo de Agustín por fundir criterios teológicos en criterios de carácter gramatical, como es la identidad de sujeto real, no obstante la diversidad de sujeto gramatical. En definitiva, los autores de los evangelios no son cronistas asépticos, sino teólogos o incluso "filósofos" al hacer esas distintas presentaciones del único sujeto real. Sobre todo, cuando este sujeto es Jesús.

Agustín llama la atención todavía sobre otra realidad, a saber, la existencia de multiplicidad de los sujetos, a cada uno de los cuales cabe atribuir uno de los aspectos parciales del relato que parecen estar en contradicción. El hecho se encuadra en la particularidad de los evangelios, que anotamos en su momento, a saber, que las distintas *narrationes* no agotan todos los detalles, sino que suelen ser fragmentarias. El advertir esa multiplicidad de sujetos permite afirmar, por ejemplo, que ninguno de los relatos de la tempestad calmada por el Señor contiene falsedad no obstante que los distintos evangelistas pongan en boca de los apóstoles distintos comentarios (2,24,55).

Dicha multiplicidad de sujetos no siempre salta a la vista y el descubrirla requiere un cierto esfuerzo. La comparación entre los evangelistas o la lógica misma del texto es la que conduce a averiguar quiénes dijeron algo y de quiénes se dijo. Al respecto Agustín ofrece un verdadero análisis gramatical para determinar el sujeto de los verbos "llegan" y "dicen" de Mc 2,18, resul-

tando que lo dicen *alios de aliis*, es decir, de terceras personas, como lo confirma Lc 5,33. En consecuencia, si se admite que son distintos los sujetos, no cabe extrañarse de que sean diferentes las afirmaciones que presentan Mt 9,14 y Mc 2,18.

A veces los sujetos están implícitos, por lo que es preciso obrar con cautela. Un sujeto implícito hay que reconocer, piensa Agustín, en Jn 8,31-18, si se quiere evitar que surja una contradicción entre 8,31 (a los que habían creído en él) y 8,33 (réplica). Así escribe: “Aún sin expresar el evangelista quiénes eran los que respondieron, del hecho mismo de que respondieron y de lo que luego merecieron oír de él, aparece con suficiente claridad a qué persona hay que atribuir cada afirmación” (2,70,138).

Partiendo también de que los relatos de los distintos evangelistas no son completos, Agustín trata además de establecer la correspondencia entre pregunta y respuesta mezclando los distintos evangelios y vinculando una determinada afirmación con una pregunta referida por otro evangelista. En el fondo no ha hecho sino establecer que existe pluralidad de sujetos a los que hay que asignar por separado cada una de las afirmaciones anulando así la posible dificultad. Es el procedimiento a que recurre a propósito de las divergencias en el relato sobre la multiplicación de los panes (2,46,96). Este mismo criterio le da razón de las divergencias entre Mt 21,41 (le dicen a Jesús) y Mc 12,9b/Lc 20,16 (dice [Jesús]): “Se puede entender fácilmente que... se introdujeron palabras de aquéllos sin intercalar el «dijeron ellos» o «ellos respondieron», pero dándolo por entendido” (2,70,134).

3.2.2.3.6.2.2. *Destinatario*

El proceder de Agustín no se limita a determinar el sujeto o sujetos a quienes atribuir una determinada afirmación; él lo alarga también a averiguar el destinatario o destinatarios de la misma. Con sólo admitir la diversidad de éstos se hacen inteligibles ciertos textos y desaparece el fundamento de la acusación de discrepancia. Ejemplos de ello resultan de la comparación de Lc 22,51b con Mt 26,52b respecto a la escena de la espada en el huerto de Getsemaní (2,5,15) e, igualmente, de comparar a Mt 22,42-45 por una parte y Mc 12, 35-37a y Lc 20,41-44 por otra a propósito de la filiación davídica de Cristo (2,74,143).

3.2.2.3.6.3. *Significado: Intención del hablante (voluntas)*

La insistencia en la forma externa a que hicimos referencia con anterioridad tiene su razón en que igual que las *verba*, las *locutiones* son porta-

doras de un significado, de una *res*, y a la variante en la forma puede ir asociada una variación en el significado. También como en el caso de las *verba*, ese significado puede darse a un doble nivel: el propio y el figurado, según indicamos en su momento. Sin haberlo captado, es imposible afirmar con verdad que se ha entendido el texto. La correcta interpretación es aquella que acierta a descubrir lo que el autor ha querido indicar, a lo que Agustín llama la *voluntas*. Al respecto no le faltan formulaciones de principio ni aplicaciones prácticas. Detengámonos en ello por un momento.

En efecto, un principio metodológico insistentemente recordado por Agustín reclama que al leer los textos evangélicos se busque ante todo averiguar la *voluntas* tanto del Señor que hablaba como de los evangelistas que relataban lo que él había hablado. Y es lógico porque las *verba* y *locutiones* tienen la principal misión de vehicular esa *voluntas*.

Este proceder cabría perfectamente ubicarlo dentro de los criterios de interpretación de los textos legales, en concreto en la *quaestio de scripti et voluntatis*, que se plantea en el caso de *leges contrariae* cuya armonización se logra a través del recurso a la *voluntas* del legislador⁹⁶. No se le podría considerar aquí fuera de contexto, con sólo considerar que Agustín comienza la obra indicando que Mateo se centra en la función regia de Cristo, por la que rige y gobierna a todos los hombres (1,3,5ss). Desde esa perspectiva nada tendría de extraño que en algún caso aplicase el procedimiento a sus palabras, concebidas como normas legales. Los evangelistas han dado menos importancia a la *vox*⁹⁷ que a la *voluntas* del Señor.

Pero eso mismo se ubica con mejor razón en el nivel puramente literario. "La interpretación de textos literarios conoce condiciones parecidas: el texto es interpretado por el filólogo según la *voluntas auctoris*". En la identidad de la *voluntas* que descubre el crítico al aplicar la norma del *ars* literario se anula toda divergencia, por más que aparezca al nivel de los *verba*⁹⁸. En efecto, en la tradición sofística cualquier composición literaria humana podía tener fines únicamente estéticos; en la tradición filosófica, en cambio, en la que sin duda se coloca Agustín, dichas composiciones⁹⁹, aunque tengan en cuenta los motivos estéticos con vistas a lograr mejor lo que pretenden, no se agotan en el deleitar por el deleitar. El autor tiene una *voluntas* específica a cuyo servicio están tanto las *verba* como las *locutiones* y cualquier artificio literario. En esta tradición se mueve Agustín. Si las palabras están al servicio de algo, es ese algo lo que hay que buscar, trascendiéndolas a ellas.

96. QUINT. *Instit. Orat.* 7,5,5; 7,8,7; 3,6,43.

97. *Id.* 7,5,6; 7,6,9.

98. H. LAUSBERG, *Manual*, && 115, 204,209-210.

99. Cf. *De doctrina christiana* I-II sobre las *res* de la Escritura.

Este criterio de interpretación lo considera Agustín como *res utilissima y pernecessaria* (2,28,67), y lo formula clara y repetidamente. Lo formula primero como criterio a seguir por el *narrator*: procurar únicamente mostrar la *voluntas*, la intención del sujeto, cuando refiere algo de alguien, independientemente de que sea un hombre, un ángel o Dios (2,46,97). Y lo formula también como criterio de lectura: en las palabras de un sujeto no se debe mirar o buscar (*inspicere - quaerere*) otra cosa que la *voluntas*, pues las palabras no tienen otra razón de ser que estar al servicio de esa *voluntas*, de lo que pretende comunicar.

Para Agustín no se trata de un principio obtenido de la sabiduría mundana, sino deducido del comportamiento de los mismos evangelistas. Es decir, del hecho de encontrarnos en ellos con variedad de expresiones y concordia en las *res* y *sententiae* (2,46,97). Es conclusión que él extrae de la diversidad concorde de los cuatro evangelistas, que nos descubre que no hay mentira si alguien narra algo de un modo distinto, pero sin apartarse de la voluntad de aquel con quien hay que estar en armonía y acuerdo” (2,66,128). Principio que es portador de salvación para el hombre (*salubriter nos doceri*) (2,46,97).

Como en toda la obra, este principio no lo formula Agustín de entrada, sino *a posteriori*, en el contexto de casos concretos. Personalmente lo aplica de forma continua. Aunque se muestra muy prudente y habla sólo de una posibilidad, advierte una idéntica *voluntas* en Mt 3,11b (llevar el calzado) por una parte y Mc 1,7, Lc 3,16b y Jn 1,27 (desatar la correa de su calzado) por otra, admitido que Juan no pretendió otra cosa que apuntar la excelencia del Señor y la humildad propia, objetivo que se consigue con una y otra formulación (2,12,29). Idéntica *voluntas* encierra Mt 9,18d (muerta) y Mc 5,23b y Lc 8,42b (en las últimas): un evangelista no prestó atención a las palabras del Padre sobre su hija, sino, cosa más importante (*potissimum*), a su voluntad, y puso las palabras que declaraban esa voluntad. Dígase lo mismo a propósito de los relatos de Marcos y Lucas por una parte y Mateo por otra sobre la curación de la hija de Jairo: mientras aquellos reflejan lo que Jairo dijo, éste lo que quería y pensaba (2,28,66). La discrepancia entre Mt 19,7 (los fariseos preguntan a Jesús) y Mc 10,3 (pregunta Jesús) carece de importancia “dado que ambos evangelistas mostraron la intención de quienes habían hablado” (2,62,121).

Recurre al mismo principio también para explicar la divergencia en el diálogo entre Jesús y los apóstoles en el contexto de la multiplicación de los panes (2,46,97), y tras un razonamiento, no fácil de seguir, para armonizar a Mateo y a Marcos en la cuestión sobre el divorcio (2,62,121); igualmente, a propósito del derrame del perfume precioso en Betania (2,79,156). La inten-

ción de Jesús de mostrar cómo él aúna en sí a judíos y gentiles justifica y hace creíble que haya pronunciado las dos palabras “Abba” y “Padre” de Mc 14,36, contra lo que indica Mt 26,39b/Lc 22,42 (3,4,14). La seria divergencia sobre la hora de la crucifixión según Mc 15,25 (a la hora tercia) y según Jn 19,14-16a (casi a la sexta hora) halla solución recurriendo a la *voluntas* del evangelista Marcos, que quiso indicar a los judíos como responsables morales de la muerte de Jesús, mientras Juan indica a los autores materiales (3,13,46).

En otro orden de cosas, la misma divergencia entre el texto hebreo y la traducción de los Setenta no halla explicación más probable que ésta: aunque varían algunas expresiones, no se apartan de la misma voluntad de Dios de quien procedían aquellos dichos y a los que debían servir las palabras (2,66,128).

3.2.2.3.6.3.1. *Significado propio*

Es dado unánimemente aceptado que las *locutiones*, igual que las *verba*, tienen un significado propio, en el que habitualmente suelen ser utilizadas. Por ordinario, no requiere que nos detengamos en ello.

3.2.2.3.6.3.2. *Significado figurado*

Remitimos a lo dicho sobre el tema a propósito de las *verba*. En efecto, según Agustín, no sólo los evangelistas, sino hasta el Señor mismo recurrió con frecuencia a sentencias en lenguaje figurado. Más aún, se da el caso de que el Señor pronunció *sententiae* en uno y otro sentido, en el propio y en el figurado, pudiendo haberse dado la circunstancia de que un evangelista recogiera un modo de expresión y otro otra.

Un ejemplo de este hablar en sentido figurado por parte del Señor lo percibe Agustín respecto a Lc 13,32. En dicho texto, dado que contradiría a lo que efectivamente acaeció, no cabe sino admitir un sentido figurado (*mystice ab illo et figurate dicta intelleguntur*) (2,75,145). Al no tener paralelos dicho texto no crea problemas de armonización; pero le sirve a Agustín para deducir la necesidad de entender también en sentido figurado Lc 13,35 en aparente contradicción con Mt 21,9 (*cogit... etiam illud mystice intellegi*). En la circunstancia Lucas abandona el sentido propio (entrada de Jesús en Jerusalén) en el que se expresa Mateo, para referirlo a la segunda venida del Señor (2,75,145).

Un nuevo ejemplo surge de la comparación de Mt 24,20 y Mc 13,18 con Lc 21,34-36. Aquí, al revés de antes, es Lucas quien expresa con lenguaje propio lo que Mateo y Marcos habían indicado con lenguaje figurado, y en este sentido sirve, como es su costumbre, a la claridad (*inlustrasse sententiam*) (2,77,151).

Se da todavía otra variante, a saber: El Señor ha hablado en lenguaje figurado y un evangelista ha expresado lo dicho por el Señor de una manera y otro de otra, pero coincidiendo en la *sententia*. El caso se evidencia si se comparan Mt 24,17 y Mc 13,15 por una parte y Lc 21, 21b por otra. Sin formulaciones de principio, Agustín afirma que en la variedad de expresiones verbales, dijeron lo mismo, con la particularidad de que ninguno habló en sentido propio, sino todos en el figurado, término que Agustín no menciona aquí, y es en ese sentido figurado donde se da la coincidencia. La situación de la persona respecto a la ciudad cercada indica la actitud del alma ante esta vida terrena (2,77,150).

3.2.2.3.6.4. *Propiedades* (Virtudes)

Igual que las *verba singula*, también las *locutiones* tienen como propiedades la *latinitas*, la *perspicuitas*, y el *ornatus*, que el comentarista literario examina y valora. Así lo hizo Agustín con los evangelios, en aras del objetivo de su obra.

3.2.2.3.6.4.1. *Latinitas*

Agustín anota como característico de los evangelistas, por tanto como un idiotismo bíblico, el frecuente introducir a los sujetos hablando de sí mismos en tercera persona (2,12,25; 2,26,59). Advierte que es *mos* de ellos narrar como referido a otro lo que acontecido en su persona y casa (2,28,64). El hecho en sí va contra la correcta sintaxis latina, y desde ese punto de vista nos hallaríamos ante el solecismo *per personas*¹⁰⁰, consistente en el empleo de la tercera persona en vez de la primera y cualquier otro intercambio de personas¹⁰¹. Pero también se puede recurrir a dichos idiotismos de forma consciente por razones estilísticas y en ese caso el solecismo se convierte en *schema*. Agustín no se pronuncia ni en un sentido ni en otro. Sólo reclama que se advierta el idiotismo, porque abre la puerta a dificultades de armonización.

100. Cf. QUINT., *Inst. Orat.* 9,3,21-22 y H. LAUSBERG, *Manual*, & 526.

101. La posibilidad de otro idiotismo hebreo la contempla Agustín a propósito de la *locutio ad quemdam* de Mt 2,18 (2,80,157). Cf. el comentario más adelante al tratar de la *perspicuitas*.

Como caso similar se puede aludir a otro recurso de los evangelistas, tomado esta vez de la costumbre popular, de poner a una persona por otra a la que representa. Eso es lo que acontece y establece la diferencia entre Mt 8,5-6 y Lc 7,3-7 a propósito del relato de la curación del siervo del centurión (2,20,49).

3.2.2.3.6.4.2. Claridad (Perspicuitas)

Los evangelistas no siempre han logrado la claridad absoluta. Al respecto Agustín topa en los evangelios con una *locutio* que él califica de *suboscura*. A este respecto nos encontramos con uno de los pasajes donde Agustín se manifiesta más explícita y terminológicamente como gramático. En el último capítulo del libro segundo se detiene a considerar una *locutio* de Mateo. En efecto, donde Mc 14,14 y Lc 22,10 hablan del amo de la casa, Mt 26,18 pone simplemente *ad quemdam*. Al leerlo Agustín concluye que la *locutio ad quemdam* no salió de la boca del Señor, como parece dar a entender Mateo, sino que fue el mismo evangelista quien, por exigencias de brevedad, compendió las palabras textuales de Jesús en dicha *locutio*. La razón es que, de admitir que salió así de la boca de Jesús, carecería de sentido. En efecto, para abreviar Mateo podía haber señalado al dueño de la casa con el pronombre *ei*, pero hubiese creado confusión. Si la frase hubiese sido "*ite in civitatem et dicite ei: Magister dicit...*", podría entenderse que el *ei* se refería a la ciudad. Por ese motivo, para no tener que decir todo, puso de su cosecha el *ad quemdam*, puesto que parecía bastar para manifestar la sentencia del autor del mandato. Nadie hay que dé una orden de ese tenor literal: "Id a cierta persona". Bastaría con que en vez de *ite ad quemdam*, hubiese puesto *Ite ad quemcumque*, "Id a cualquier persona", y cabría en boca de Jesús, porque nos hallaríamos ante una expresión con sentido, una *locutio integra* (2,80,157). A continuación considera la posibilidad de que se trate de un idiotismo de la lengua hebrea, cosa que él ignora pero que pueden conocer otros, conforme al cual pudiera tener sentido gramatical aún poniendo la *locutio* en boca de Jesús (*ut etiam totum ex persona domini dictum locutionis integritate non careat*). Señala, además, dos posibilidades concretas en que se podría admitir como correcta en latín (*ita posset etiam latine dici*) dicha *locutio*, es decir, completándola ¹⁰² (2,80,157).

En otras ocasiones la falta de claridad de la *locutio* no está en la pura estructura gramatical, sino en el significado de las palabras que la forman

102. Si dijese: "*Ite in civitatem ad quemdam, quem vobis demonstraverit homo, qui vobis occurrerit lagenam aquae portans*", o también: "*Ite ad civitatem ad quemdam qui manet qui manet illo aut illo loco, in tali vel tali domo*", cum expressione loci et designatione domus.

que no es siempre el mismo y varía según su colocación. Al respecto Agustín habla de *clausa sententia*. Aunque los textos los toma de San Pablo, no son más que ejemplos para significar algo que se da también en los evangelios. Uno de ellos es 1 Cor 14,20 donde Pablo explica lo que podía haber formulado *breviter clausa sententia*, a saber: *nolite esse pueri, sed estote pueri* (2,30,72). El mismo Señor indicó *clausa*, sirviéndose del testimonio de la Sagrada Escritura, que había de entregarle quien comiese de su pan (3,2,1). Esa oscuridad no siempre es tributo a pagar a la *brevitas*, sino algo querido por Dios o los evangelistas para ejercitar al lector (2,30,72).

Frente a la *locutio suboscuro* o *clausa sententia* está, del lado positivo, la *sententia plena*, es decir, con plena fuerza significativa. Es lo que el Santo pone de relieve al comparar Mt 9,11 con Mc 2,16 y advertir que el primero indica que Jesús únicamente comía con los publicanos, mientras el segundo añade que también bebía. El resto importancia a la diferencia porque se trata de una *sententia plena*, es decir, con sentido (2,27,61).

No obstante estas referencias a algunas oscuridades, Agustín resalta el esfuerzo de claridad de los evangelistas. Al hablar de las *verba* en este mismo contexto de la *perspicuitas* mencionamos el concepto, frecuente en las páginas del *de consensu*, de la *variatio*¹⁰³. Es el momento de recoger y sistematizar un poco el uso que hace Agustín de este procedimiento retórico.

Que los evangelistas lo tienen en cuenta, es algo sobre lo que al santo no le queda la menor duda. Numerosas divergencias entre los evangelistas son para él la prueba evidente. A modo de ejemplo, se puede ver en las distintas palabras de los apóstoles durante la tempestad (2,24,55); en las de los demonios expulsados de los cerdos (2,24,56); a propósito de la cuestión sobre el ayuno (2,27,61), de la pregunta sobre David (2,74,143), del anuncio de la negación de Pedro (3,2,7), etc. La expresión de Mt 24,14: *et tunc veniet consummatio* dice lo mismo, pero de distinta manera que Mc 13,10: *et in omnes gentes primum oportet praedicari evangelium* (2,77,148). Lo mismo afirman las expresiones de Mt 26,64: *tu dixisti*, que las de Mc 14,62: *Ego sum* (3,6,20); Mc 15,9: *regem iudaeorum* que Mt 27,17: *Christum*; Mc 15,13: *at illi iterum clamaverunt: crucifige eum* que Mt 27,22: *dicunt omnes: crucifigatur* (3,8,33). Los distintos autores han introducido la *variatio* que les pareció oportuna.

Esa *variatio* en las *verba* y *locutiones* se puede deber a varias razones. Los manuales clásicos hablan sobre todo de su servicio al *ornatus* ya sea del pensamiento, ya de la dicción¹⁰⁴. Agustín no menciona explícitamente esta función ornamental, pero aporta otras dos razones que explican que los

103. Cf. apartado 3.2.2.3.5.3.2. Claridad (*Perspicuitas*).

104. Cf. nota anterior.

autores evangélicos hayan hecho uso de ella. La primera es la de la claridad (2,14,31; 2,19,47; 2,27,61; 2,38,85; 2,46,97). Gracias a la *variatio*, se pueden evitar interpretaciones erróneas (2,14,31). En efecto, una afirmación queda mejor "insinuada" cuando existe variedad de expresión sin alterar la verdad (2,27,61). Los evangelistas no sólo relatan, sino que incluso intentan explicar la *sententia*, uno de forma más breve, otro de forma más larga, y de aquí suelen provenir diferencias entre ellos (2,12,27). A modo de ejemplo, las variantes en el relato del bautismo del Señor proceden del deseo de dar una explicación más familiar de la *sententia* del Señor (2,14,31) ¹⁰⁵. A veces sólo la suma de las distintas formas de expresión que adquiere una *sententia* permite comprender el sentido de la misma (3,4,13). El resultado de la *variatio* lo formula Agustín de esta manera: *Aperta sententia, non altera adversa* (2,27,63): a veces se obtiene la impresión de estar ante una afirmación opuesta, cuando en realidad es la misma explicada ¹⁰⁶.

Pero no es la claridad la única explicación del recurso a la *variatio* en los textos evangélicos. Obedece a una intención de sus autores, a saber, restar importancia a las *verba* en su materialidad, mutables, mostrando que el uso de unas u otras carece de significación (2,24,55; 3,2,8); y a la vez, la otra cara de la moneda, mostrar que lo que importa es la *sententia*, siempre idéntica en las distintas formulaciones, y que es ésta la que hay que buscar (3,4,14). El elemento externo, pues, queda privado de toda función que no sea la de ser vehículo, por otra parte necesario, de la *voluntas* de quien ha hablado que es lo que ha de buscarse (2,46,97); es decir, la *voluntas sententiae* (2,70,135).

Explícitamente afirma que dicha *variatio* no implica cambio alguno en la *sententia* (2,12,26; 3,17,54). Se trata únicamente de una *mutatio verbi* que mantiene inmutable el significado último (2,77,149). No faltan formulaciones de carácter general: la diversidad de *genera locutionum*, no implican ninguna *sententiarum diversitas* (2,56,112; 2,12,28; 2,46,95); la *diversa evangelistarum locutio* no se aleja de la misma *sententia* (2,66,128); como tampoco el distinto *modus* o *genus dicendi* (2,19,47; 2,27,62; 2,80,157); distintas *locutiones* pueden referirse a una misma *sententia* (2,14,31; 2,56,112; 2,66,128). Aunque conviene no olvidar que esa convergencia semántica puede producirse a través del sentido figurado.

105. Este esfuerzo de clarificación se da particularmente en Lucas (2,16,33; 2,19,44; 2,25,57; 2,27,61; 2,38,85; 2,77,151; 3,4,13), que a veces lo hace incluso con belleza de forma (*elegantior*) y con miras más amplias (2,27,67). Cf. lo que diremos más adelante de las *virtutes narrationis*.

106. Lo mismo cabe afirmarlo de las *locutiones*: distintas *locutiones* pueden referir una misma *sententia* (2,14,31; 2,56,112; 2,66,128).

3.2.2.3.6.4.3. *Ornato* (Ornatus)

A este propósito es aplicable cuanto dijimos sobre las *verba*. Los ejemplos citados allí incluyen también los referidos a *locutiones*.

3.2.2.3.7. *Estructura* (Dispositio)

El *narrator* puede distribuir de un modo u otro en función de intereses de diversa índole la materia que tiene a su disposición. El modo concreto como es organizada se denomina *ordo*.

3.2.2.3.7.1. *El orden* (ordo)

Como *narrator* cada evangelista posee su propio *modus narrandi* (2,19,47; 2,72,121), que incluye entre otras cosas su forma peculiar de organizar la materia. Por eso, la peculiaridad de cada uno en el *modus narrandi* tiene una traducción concreta en el propio *ordo narrandi*.

El *ordo* es un elemento esencial en la *narratio*, y es, sin duda, uno de los conceptos que Agustín más maneja en la obra que nos ocupa. Es la traducción práctica de la *dispositio* y está al servicio tanto de la claridad como del *ornatus*. Los manuales clásicos distinguen entre un *ordo naturalis* y un *ordo artificiosus*¹⁰⁷.

Por de pronto, Agustín reconoce que cada autor tiene su propio *ordo narrandi* (1,2,4). Aunque inmediatamente se advierte que ese *ordo* no depende exclusivamente de él¹⁰⁸. Pero eso es sólo una parte, pues el santo no olvida asignar un papel propio a la personalidad de cada evangelista. En un pasaje afirma explícitamente que el evangelista juzgó (*iudicavit*) que debía poner algo en el lugar determinado en que se lo había sugerido la inspiración divina. A la *suggestio* de la inspiración divina, va unida la *iudicatio* del autor sagrado (3,13,48; cf. 3,5,17). Lo mismo afirma al indicar que Dios permitió que cada autor estableciese un orden propio para su narración, dejando a la investigación de cada uno el averiguar los motivos (2,21,52). El evangelista es, pues, responsable de su propio *ordo*, pues aún cuando sigue fielmente el

107. Cf. H. LAUSBERG, *Manual*, && 443-452.

108. En la medida en está a expensas de la propia memoria, y en la medida en que ésta se halla gobernada por Dios con vistas a unos objetivos precisos, el *ordo* depende de Dios (2,21,51). En efecto, la sucesión de los recuerdos en la mente del evangelista no es fruto del azar, sino resultado del poder de Dios, que los regula de esa manera específica con vistas al *ordo narrationis*. En ese sentido la crítica al *ordo* seguido por los evangelistas es una crítica a Dios, y fruto de la ignorancia de la intención del mismo Dios (3,13,48).

ordo de sus recuerdos, porque sabe que ellos están regulados por Dios, lo hace con plena libertad (2,21,51). Al afirmar que el autor sagrado presenta un *ordo* según pudo y quiso está mostrando a los dos agentes del mismo: Dios y él mismo (2,21,52).

En la obra que nos ocupa Agustín se refiere a varias clases de *ordo*. Menciona ocasionalmente al *ordo evangeliorum* que no es otro que el tradicional, a saber: Mateo, Marcos, Lucas y Juan (1,2,3; 2,46,95), al que se atiende de forma sistemática. Pero aparte del genérico *ordo narrandi* (1,2,4; 2,21,53; 2,30,70; 2,43,91; 3,2,8; 3,5,17), u *ordo narrationis* (2,78,153; 3,13,48; 3,25,80) señala otros, ya más específicos. Se trata del *ordo verborum* (*hyperbaton*) o colocación de las palabras al interior del período (2,12,27; 2,12,28; 2,12,29; 2,14,31; 2,25,57; 2,62,121; 2,80,157; 3,2,7); del *ordo temporum* que se refiere a los datos que en el *transitus* enlazan unos eventos con otros (2,21,52; 2,22,53; 2,23,54; 2,68,131; 2,78,153); del *ordo rei gestae* (*rerum gestarum*) o concatenación histórica de los eventos (2,22,53; 2,30,70; 2,34,81; 2,36,83; 2,39,86; 2,40,87; 2,41,88; 2,42,90; 2,43,91; 2,44,92; 2,49,103; 4,6,7); del *ordo recordationis* u orden con que vuelven a la memoria acontecimientos conocidos con anterioridad (2,23,54; 2,30,70; 2,31,78; 2,32,79; 2,34,81; 2,41,88; 2,42,90; 2,53,108); del *ordo sententiarum* (2,77,147); del *ordo consequens* (2,42,89). Y refiriéndose a contenidos concretos habla del *ordo generantium* (2,3,5) o del *ordo vocationis* (2,17,39).

El *ordo narrationis* es evidente en cada evangelista; es la concatenación que cada uno hace de los eventos que narra. Este *ordo narrationis* en no pocos casos refleja más el *ordo recordationis* que el *ordo rerum*. Al respecto el Santo establece un principio de carácter general: el *ordo narrationis* no implica el *ordo rerum* (2,21,51).

El *ordo rerum gestarum* es algo objetivo; el *ordo recordationis* es algo subjetivo, pero fruto de dos subjetividades: la del escritor que recuerda y la de Dios que dirige esos recuerdos; de aquí la divergencia en el *ordo* entre los evangelistas. Divergencia que se extiende a veces, y por las mismas razones, al *ordo verborum*, aún dentro de un mismo *ordo rerum*. Más aún, un verdadero *ordo rerum* no presupone un perfecto *ordo sententiarum* (2,77,147).

El distinto *ordo* puede llevar y de hecho lleva a algunos a creer que hay contradicción entre los evangelistas (3,25,70). Ante el hecho, Agustín se posiciona a nivel de principios y a nivel de práctica. A nivel de principios afirma que están en el error quienes creen que por el simple hecho de que un evento está narrado después de otro, aconteció después de él (2,47,100). En relación con lo que le interesa y constituye el objetivo de la obra, afirma

igualmente, y con reiteración, que el distinto *ordo* en ningún modo daña la veracidad de los evangelistas. Nada afecta a la verdad el *ordo* distinto, como nada afecta a ella el hecho de que uno calle lo que otro dice (3,8,34; 3,18,55). Por de pronto, el distinto *ordo* (*verborum* o *rerum*) no implica contradicción alguna (2,12,27; 2,77,147); cambiar el *ordo verborum* en ningún modo equivale a mentir (2,12,28); ni afecta para nada a la admisión de una sentencia evangélica (2,13,41). Ni significa entrar en contradicción con el *ordo rerum* el seguir el *ordo recordationis* (2,53,108; 2,72,140).

Tampoco el distinto *ordo narrationis* ha de ser motivo de preocupación, siempre que se mantenga la verdad de lo narrado (2,16,33; 2,66,122) y no haya contradicción interna o con otro evangelista (2,21,51-52). En el caso de que pareciera existir dicha contradicción se impone considerar el problema y buscarle solución, en la certeza de que existe (2,21,52).

A partir de aquí muestra que carece de interés, y hasta es superfluo, buscar, por ejemplo, el orden en los discursos del Señor, pues en nada afecta a la verdad de un relato el orden en que aparezca (*ipsius ordinis nihil interest ad rem*)(2,39,86).

A nivel de práctica, en casos concretos y sin afirmarlo de forma explícita, piensa que la divergencia es más aparente que real en el sentido de que el *ordo* sólo es quebrado por *digressiones* (2,76,146; 3,6,21,24), aunque no siempre se pueda determinar con claridad si se trata de una digresión o no (2,75,145).

Con todo, no puede negar divergencias serias en el *ordo*; en esos casos muestra que en ningún modo implican contradicción en los hechos mismos, recurriendo a tres principios. Uno, que se ha de tener en cuenta el modo de proceder de los evangelistas que, a veces, presentan sus relatos como si se tratase de una sucesión ininterrumpida de eventos, sin aludir a que se han omitido otros (2,25,58); un segundo: que el Señor dijo o hizo la misma cosa varias veces ¹⁰⁹ y que, por tanto, los relatos respectivos pueden responder al *ordo rerum* aunque aparezcan en contextos diferentes (2,30,76; 2,32,79; 2,66,122; por último, que los evangelistas pueden estar siguiendo un *ordo* diverso, uno el *ordo rerum* y otro el *ordo recordationis*.

Cuando opta por este último camino, su *consideratio* se esfuerza por determinar en cada caso qué autor sigue el *ordo rerum* y cuál el *ordo recordationis*, partiendo del presupuesto de la verdad de los evangelios y de que existe un *ordo rerum* objetivo en lo que narran los cuatro evangelistas. El

109. De ello hablamos ampliamente en el apartado 3.2.2.3.3.2.1. *Res o sententiae* repetidos por el Señor (Desasimilación).

punto de apoyo principal que tiene para establecer quién sigue un *ordo* y quién otro, lo encuentra en los *transitus* de una *narratio* a otra.

El *ordo rerum* (*gestarum*) lo establece el Santo en base al *ordo temporum* (2,22,53), con un proceder que a veces se muestra excesivamente esclavo de la letra (2,23,54; 2,39,86). Así como en determinadas ocasiones el *transitus* indica que los distintos evangelistas siguen un *ordo* distinto, en otros casos muestra que el *ordo narrationis* y el *ordo rerum* coinciden (2,28,64; 2,41,88; 2,42,89; 2,48,102). Las coincidencias entre varios evangelistas son otro criterio para determinar el *ordo* (2,41,88). El mismo *transitus* favorece la determinación del *ordo* en cuanto que permite advertir que quedan espacios para intercalar lo que un evangelista calló y otro no (2,28,64). Con todo, no faltarán casos en que resulte imposible determinar si se trata de un *ordo* o de otro (2,31,78), pues topamos con relatos evangélicos que aparecen desprovistos de todo nexo con lo anterior o lo posterior (2,41,88).

Pero las dificultades no se acaban con determinar que en un determinado caso un evangelista sigue el *ordo recordationis*. Queda todavía un paso más, es decir, averiguar si el autor recupera algo que se había dejado atrás (*recolere-recapitulatio*) o si más bien anticipa algo que tuvo lugar después (*praeoccupatio*) (2,30,70).

Además, el *ordo* permite ver si un relato parecido, presente en varios evangelistas, se refiere a un único hecho o a varios (2,71,139), aunque a veces perdure la duda (2,74,141). No es difícil entender que la afirmación es una derivación del pre-juicio de que no puede haber falsedad alguna en los evangelios. Allí donde no halla armonización para el *ordo* resuelve el problema multiplicando los hechos amparándose en el mismo *ordo*.

Más allá del *ordo narrationis*, combinación de *ordo rerum* y *ordo recordationis*, que cada autor sagrado haya querido mantener, el *ordo rerum* fue único y por cuatro veces en la obra Agustín se propuso establecer ese *ordo rerum*, o como él llama, *una narratio*: a propósito de los relatos de la infancia (2,5,16), de la escena de Betania (2,78,153), de la pasión (3,2,8; 3,3,9) y de las apariciones del Señor resucitado (3,25,71).

Antes de pasar adelante, parece oportuno que nos detengamos un poco en el *ordo temporum* en atención a la importancia que tiene en *de consensu*. El establecimiento del auténtico *ordo rerum* pasa por fijar antes el *ordo temporis*, tarea a la que Agustín dedica no poco esfuerzo. Ejemplos de ello lo tenemos en su examen de la escena de Getsemaní (3,5,17), de las negaciones de Pedro (3,6,21-23) y del proceso de Jesús (3,7,27). Forzando sin duda el texto, la ausencia del dato cronológico explícito le permite colocar un hecho donde le parece mejor (3,25,80).

Pero si pone tanto interés en determinar el cuándo de un hecho de Jesús o de unas palabras suyas, no es tanto por el afán erudito de establecer el auténtico *ordo rerum*, que en orden a la verdad del relato carece de importancia, como señalamos, sino pensando en el objetivo específico de la obra. En efecto, la circunstancia *quando* le permite ver si los relatos parecidos que se hallan en los distintos evangelistas se refieren a hechos idénticos o a otros semejantes y solventar así problemas de armonización. Un caso, por ejemplo, lo tenemos con referencia a Lc 2,41 y Mt 2,22 (2,10,13), o a Lc 5,10b por una parte y Mt 4,19, Mc 1,17 y Jn 1,35-44 por otra (2,17,37). Advierte que se refieren a momentos diversos Lc 9,9 y Mt 14,2 (2,43,91); Mt 22,35b y Mc 12,34b (entró con mala intención y cambió, corregido por el Señor) (2,73,141); Mt 26,46 y Mt 26,45b (3,4,11); Mt 27,55, Mc 15,40 y Lc 23,49 por una parte y Jn 19,25 por otra (3,21,58); Lc 24,4 y Jn 20,12 (3,24,69); Lc 24,12 y Jn 20,5-6 (3,25,70); Lc 24,33 y Jn 20,24 (3,25,75); Jn 19,17a por una parte y Mt 27,32, Mc 15,20b-21 y Lc 23-26 por otra (3,10,17).

En definitiva, el *ordo* le crea unos problemas y el *ordo* le ayuda a solucionar otros. Es evidente que los evangelistas no presentan todos la misma sucesión de los acontecimientos. Para algunos, el hecho les quita credibilidad, pues no pueden ser verdaderas ambas ubicaciones en el espacio y en el tiempo. Para Agustín, en cambio, partir del *ordo* diverso para negar veracidad a los evangelios carece de sentido, justamente porque el *ordo* es un elemento literario que no requiere ser uniforme y que puede estar motivado por distintos factores. Hasta el punto de que lo que para otros es fuente de problemas, para él se convertirá en fuente de soluciones. De hecho, la consideración del *ordo* se constituye en elemento clave en el desarrollo de la obra (2,5,16).

3.2.2.3.7.2. *La estética del ordo: Praeoccupatio-recapitulatio*

Ningún evangelista ha mantenido de forma absoluta el *ordo rerum*. Todos lo han roto de alguna manera. Dicho *ordo* se rompe cuando los materiales narrativos son colocados en lugares distintos del que les corresponde de acuerdo con el sucederse mismo de los hechos. Hay muchas maneras de romperlo: por sustracción, por adición o por simple cambio de lugar. El escrito agustiniano está lleno de alusiones retóricas al respecto; en su modo de argumentar deja ver que los autores sagrados recurren a figuras tanto *per detractio-*

110. Sobre las *figurae per detractio-* cf. H. LAUSBERG, *Manual*, && 880-889.

111. *Passim* en el texto agustiniano. Sobre dicha figura, Cf. H. LAUSBERG, *Manual*, && 882-886

*nem*¹¹², entre las que cabe contar las *interpositiones*¹¹³, *subnexiones* (2,38,85; 2,54,110; 3,1,2; 3,2,5)¹¹⁴, *aetiologia* (3,1,2)¹¹⁵ y *adnexiones* (2,39,86; 2,55,111)¹¹⁶, que pueden tener categoría de *digressiones* (2,75,144.145; 2,48,102; 3,8,34)¹¹⁷.

Pero la forma de quebrantamiento del *ordo* que más considera Agustín es la tercera de las antes mencionadas, consistente en el simple cambio de lugar; por esa razón nos detendremos en ella un poco más. Al respecto, caben dos posibilidades: que un elemento se coloque después o que se coloque antes del lugar que le es debido. Ahora bien, ese quebrantamiento puede deberse a ignorancia o inadvertencia o a la intención explícita del narrador. Intención que, a su vez, pueden inspirar motivos diversos. Pensando en el segundo caso y con referencia a los evangelistas, Agustín se sirve del verbo *recapitulare* o del sustantivo *recapitulatio* para designar la primera de las posibilidades, y de *praeoccupare* para la segunda.

Detrás de ambos términos se ocultan figuras retóricas, que pueden servir sin duda al *ornatus* de la narración. Los términos *praeoccupare/praeoccupatio* sirven a Agustín para señalar la *prolepsis*. Además de deducirlo de su uso, lo hallamos afirmado explícitamente por él en las *Quaestiones in Heptateuchum*. Refiriéndose a una cuestión que plantea el Exodo, afirma que halla solución advirtiendo la existencia de la *prolepsis*: *per prolepsin, hoc est, per praeoccupationem anticipat Scriptura quod postea factum est*¹¹⁸.

A su vez, con el término *recapitulare/recapitulatio* Agustín alude a la figura de la *recapitulatio*, en griego *anacephalaiosis*, como refiere también explícitamente en la mencionada obra¹¹⁹.

La *recapitulatio* se corresponde con la sexta regla establecida por Ticonio. Así escribe en *De doctrina christiana*: "Ticonio designa como 'Recapitulación' a la sexta regla que un estudio muy atento de las Escrituras le

112. Cf. H. LAUSBERG, *Manual*, && 859-879.

113. En la forma sustantivada o verbal se contabilizan cerca de 40 usos; cf. H. LAUSBERG, *Manual*, & 860.

114. Cf. H. LAUSBERG, *Manual*, & 861.

115. Cf. H. LAUSBERG, *Manual*, & 867.

116. Cf. H. LAUSBERG, *Manual*, & 702.

117. Cf. H. LAUSBERG, *Manual*, && 340-342.

118. *Quaestiones in Heptateuchum* 2,103; cf. también 7,3.10.11.12. Sobre la *prolepsis*, cf. H. LAUSBERG, *Manual*, & 855.

119. *Quaest. in Hept.* 7,10: "ut hic per anacephalaiosin dicitur aut illic per prolepsin dictum est, id est, aut hic recapitulando aut illic praeoccupando". El recurso a dicha figura para solucionar *quaestiones* bíblicas es abundante. En la misma obra anotamos los siguientes: 1, 12. 20. 25. 53. 55. 75. 87. 107. 118. 128. 155; 2,44. 154; 4, 30; 7,3; *Locutiones in Heptateuchum* 1,132.188. Sobre la *recapitulatio* o *anacephalaiosis*, cf. H. LAUSBERG, *Manual*, && 434-435, 671.

llevó a descubrir”¹²⁰. Y la explicita de la siguiente manera: “En efecto, ciertos hechos son referidos como si fueran posteriores en el orden del tiempo o relatados en la trama continua de los acontecimientos, siendo así que el relato, sin que lo parezca, se remonta a acontecimientos anteriores que habían sido omitidos”¹²¹. En la obra que nos ocupa la describe como un recordar lo que se había pasado por alto (2,44,92; 3,9,36) o un anticipar lo que debía seguir después en un auténtico *ordo rerum* (2,19,44). En lugar del *recapitulare* o *praeoccupare* a veces recurre a los verbos *revocare* y *antecapere* respectivamente (2,30,70).

Al parecer de Agustín, los cuatro evangelistas, sin excepción alguna, recurren con frecuencia a la *recapitulatio*. El advierte *recapitulationes* en Mt 4,13 (ida a Cafarnaún) y 4,19 (os haré pescadores de hombres) (2,17,39); Mt 26,6-13 (unción en Betania) (2,78,153); Mt 27, 27ss (flagelación y coronación de espinas) (3,9,36). En Mc 14,3-9 (unción en Betania) (2,78,153); Mc 15,16ss (flagelación y coronación de espinas) (3,9,36); Mc 15,25 (hora tercia y crucifixión) (3,13,42); Mt: la negación de Pedro (3,13,50); Mc: la negación de Pedro (3,13,50); Mc 3,16 (nombre a Pedro) (4,3,4). En Lc 22,63-71 (ultrajes a Jesús) (3,7,27); Lc 23,46 (voz, vinagre y muerte) (3,19,56); Lc 24,12 (Pedro en el sepulcro) (3,25,70). En Jn 6,16ss (travesía del lago) (2,47,100); Jn 18,25-27 (negación de Pedro) (3,6,24). Hay que anotar que en varios casos Mateo y Marcos aparecen juntos en la *recapitulatio*.

En cambio, por lo que respecta a la *praeoccupatio*, salvo una ocasión en que la atribuye a Mateo (Mt 27,19: la mujer de Pilato) (3,13,46), las demás las atribuye en su totalidad a Lucas, de quien dice que es una costumbre (*ut solet*) (3,1,2). Helas aquí: Lc 8,19-21 (los parientes de Jesús) (2,40,87); Lc 4,16ss (presencia en Nazaret) (2,42,90); Lc 3,19-20 (prisión de Juan Bautista) (2,44,92); Lc 23,45 (oscurecimiento del sol y rasgadura del velo del templo) (3,16,56); Lc 13,34-35 (amenazas contra Jerusalén) (2,75,145); Lc 17,22-37 (el día del hijo del hombre) (2,77,151); Lc 22,15-18 (primera mención de la copa) (3,1,2).

Conviene, sin embargo, resaltar un detalle. En el escritor ordinario la *recapitulatio* o la *praeoccupatio* como figuras literarias son resultado de su libre elección, por motivos estéticos o como exigencia de la *narratio brevis*. En cambio, la *recapitulatio* y la *praeoccupatio* de los evangelistas, tal como la presenta Agustín, normalmente no aparece como opción premeditada de ellos, sino como simple resultado mecánico del funcionamiento de la memoria, que no actúa de forma programada, sino con frecuencia *ex occasione*

120. *De doctrina christiana* 3,36,52.

121. *Ib.*

(2,44,92), o según se le concede, obviamente por parte de Dios. En este contexto, lo más a que se puede llegar es a poner esa elección en Dios mismo, dado que es él quien rige y gobierna la memoria del evangelista. En este caso, sería El, más que el evangelista el responsable al respecto. Con todo, Agustín menciona un caso, que puede tener valor de ejemplo, referido a la *recapitulatio*, y otro a la *praeoccupatio* en que aparecen como intencionadamente pretendida por el evangelista: me refiero a Mc 15,25, para el primero. La introducción por Marcos, piensa Agustín, de ese texto como *recapitulatio* sirve a un propósito especial del autor: significar algo que sólo hallará quien lo busque; en concreto, mostrar quiénes fueron los auténticos responsables de la muerte de Jesús (3,13,42). De modo semejante la *praeoccupatio* que representa Lc 4,17ss no es fortuita, sino buscada. Para Agustín resulta evidente por el hecho de que menciona cosas que sabe muy bien que no ha narrado. En ese contexto, no cabe el olvido (2,42,90).

Desde la posición del comentarista, el advertir si existe tal *recapitulatio* o *praeoccupatio* o no, es resultado de la consideración atenta del texto, en concreto de los *transitus* de un periodo a otro. Especial atención merecen las referencias cronológicas en ellos (2,17,39; 2,78,153), o a la falta de todo nexo con lo anterior y lo posterior (2,40,87). La comparación con otro evangelista que tal vez señale con claridad el *ordo rerum* es de gran valor al respecto (2,42,92). Con todo, no siempre se logra la certeza absoluta (2,17,39). Además, en otros casos se obtiene la seguridad de que algo está colocado fuera del *ordo*, pero resulta difícil delimitar si trata de un *recapitulare* o de un *praeoccupare* (2,19,44; 2,23,54; 2,30,70; 2,47,100; 3,2,5)¹²². El problema se reduce, pues, a saber qué evangelista, en un caso determinado, sigue el *ordo rerum* y cuál únicamente el *ordo recordationis* (2,30,70).

Agustín mismo coloca este proceder de los evangelistas en el contexto retórico. Explícitamente compara la *recapitulatio* con la praxis de los oradores. En un pasaje, tras mencionarla, apostilla: "como se acostumbra en un discurso a volver en cierto modo a algo ya omitido" (2,47,100). Lo que significa, con referencia al objetivo de la obra, que donde algunos ven discrepancias, lo que hay que ver son artificios literarios que en ningún modo afectan a la verdad de la *narratio*.

3.2.2.3.8. Propiedades de la narración (virtutes narrationis)

Según la retórica clásica, tres han de ser las propiedades de la narración (*virtutes narrationis*). Al respecto así se expresa Cicerón: *Oportet igitur eam*

122. Cf. también *Quaest. in Hept.* 7,3.10.11.

tres habere (virtutes): ut brevis, ut aperta, ut probabilis sit ¹²³. Es decir, la narración perfecta ha de poseer brevedad, claridad y verosimilitud, aunque el orden varía en los distintos autores. El fin supremo que persigue consiste en engendrar en el público el convencimiento de la veracidad de la narración mediante la verosimilitud. Las otras dos virtudes, la brevedad y la claridad, son medios para conseguir la verosimilitud que persuade de la veracidad. La claridad está ordenada a la comprensión, a la *cognitio*, mientras que la brevedad puede estar o bien al servicio del *attentum* o *docilem parare*, o bien al servicio de la memoria. En función de las circunstancias el orador o escritor deberá dar la preferencia a la *narratio brevis* o a la *narratio aperta* ¹²⁴.

Agustín que trata de forma sistemática a los evangelios como *narrationes* no podía no valorarlas desde el criterio de las *virtutes*. Cada autor tiene su propia personalidad y eso deja sus huellas en la valoración y preponderancia dada a una *virtus* sobre otra. Obviamente, los rasgos personales sólo aparecen con referencia a las *narratio aperta* y a la *narratio brevis*, pues en cuanto a la verosimilitud de la misma no cabe pensar en divergencias, cuando se parte de la verdad absoluta de cada uno de ellos.

Al respecto, Agustín nos presenta a Marcos como interesado sobre todo en la *narratio brevis* mientras que, en su presentación, a Lucas le domina el afán por la *narratio aperta*. Mateo y Juan, en cambio, no están tan netamente definidos, aunque Mateo está más cercano de Marcos y Juan de Lucas.

3.2.2.3.8.1. Brevedad (brevitas)

Comencemos por la *brevitas*. Agustín tiene presente el fin del evangelio de Juan, según el cual si se escribiese todo lo que Jesús hizo no cabrían en el mundo los libros (Jn 21,25). Esto significa que todos los evangelistas sin excepción han tenido que seguir criterios de brevedad. Pero dentro de ello, cabe establecer una especie de jerarquía al respecto, que Agustín formula de esta manera: “Pensemos cuán brevemente dijo esto Marcos en comparación de Mateo, cuán brevemente Mateo en comparación de Lucas, cuán brevemente Lucas en comparación de Juan y, por último, cuán brevemente Juan en comparación con lo que acaeció (3,13,47). El texto se refiere a la pasión del Señor pero tiene aplicación a la totalidad de los evangelios.

Respecto a Marcos, Agustín le presenta como el *breviator* de Mateo (1,2,4; 2,30,70; 2,76,146), y además afirma de él que *maxime brevitatis secta-*

123. *De inventione* 1,20,28; cf. también *Topica* 26,97; *Rhetorica ad Herennium* 1,9,14; *QUINT., Instit. Orat.* 4,2,31 con formulaciones y orden ligeramente distintos.

124. Sobre las *narrationis virtutes* en general y en concreto cf. H. LAUSBERG, *Manual*, && 293-337.

tor est e indica explícitamente que en el evangelista se trata de un hecho consciente (3,13,47), que para él se ha constituido en una costumbre el presentar en forma abreviada sus relatos (*breviter perstringere*) (3,25,75). Si cada evangelista expuso las sentencias del Señor como le pareció mejor, es decir, *brevius vel prolixius* (2,12,27), está claro que Marcos se quedó con la primera parte de la alternativa. Valga como ejemplo la comparación entre Mt 9,35-10,42 y Mc 6,6b-11, donde el texto de Marcos se entiende en clave de brevedad, pues parece que condensó ese pasaje en pocas palabras (*hunc locum breviter videtur perstrinxisse*) (2,30,70). La preocupación por la brevedad provoca incluso la alteración del *ordo* por Marcos. Este evangelista colocó antes que Mateo el motivo por el que se permitió el divorcio por razones de brevedad (*brevitatis causa*) (2,66,122). Si según Mc 10,35 fueron los hijos del Zebedeo quienes dijeron personalmente lo que según Mt 20,20 dijo su madre, presentando la voluntad de ellos, fueron exigencias de brevedad las que impulsaron a Marcos a silenciar a la mediadora de la súplica. Brevedad obviamente de conceptos más que de palabras (2,64,124). Mc 15,14 se separa de Mt 27,23-25 por razones de brevedad. El quiso indicar concisamente la voluntad de Pilatos y sus esfuerzos en pro de la vida del Señor. Con la pregunta que pone en boca en Pilato *¿Qué mal ha hecho?* (Mc 15,14) insinuó brevemente lo que había tenido lugar en más amplio espacio de tiempo, pero atento siempre a hacerse comprender. En efecto, recordando lo que quería que se le entendiese, no puso "dijo", sino "decía". El uso adecuado de los tiempos del verbo sirve de modo especial a expresar con claridad lo que se quiere decir (3,13,47). Mientras Lc 24,13-35 ofrece el relato completo de la aparición a los discípulos de Emaús, Marcos lo da en síntesis (*breviter perstringit*) (3,25,71.75). Mc 3,16 refiere lo mismo que Jn 1,42 pero abreviado (4,3,4).

Hasta tal punto asocia Agustín, a nivel literario, a Marcos con la *narratio brevis*, que puede afirmar algo apoyándose en la única razón de que en caso contrario Marcos sería sorprendido poniendo algo superfluo en boca del Señor (3,2,7).

En la narración de la escena de Getsemaní Agustín compara a Marcos con Mateo y percibe en aquel la combinación de las dos exigencias: de brevedad y de claridad, según los casos (*aliquanto brevius quasdam constringens sententias et aliquid magis aperiens*) (3,4,11). En la invitación a guardarse de los fariseos y de su hipocresía que refieren tanto Mateo (23,1-36) y Marcos (12,37b-40) Agustín percibe dos criterios literarios contrapuestos: mientras el primero recurre a la abundancia (*latissime... copiose digessit*), el segundo como es su costumbre prefiere atenerse a la brevedad (*breviter perstrinxit*) (2,76,146).

Pero en otros numerosos casos Marcos y Mateo van asociados, frente a Lucas, en la *narratio brevis*. Respecto al llamamiento de los primeros discípulos Mateo (4,18-22) y Marcos (1,16-20) *breviter perstringunt* lo que Lucas (5,1-11) *apertius explicavit* (2,17,37). En el relato de la pasión, razones de brevedad conducen a que tanto Mateo como Marcos silencien el regreso de Pedro al atrio (3,6,24); de idéntica manera, para compendiar (*compendio*) ponen el plural por el singular (3,6,25); juntos se dejan guiar también por razones de brevedad en la escena de los falsos testigos (3,7,27). La divergencia entre Mt 27,44 y Mc 15,32b por una parte y Lc 23,39-43 por otra referente a los ladrones que le insultaban es sólo literaria, pues Mateo y Marcos dieron una versión abreviada de los hechos (*breviter perstringentes*) (3,16,53).

Pero Mateo sabe ir también sólo en las exigencias de brevedad. He aquí algunos ejemplos: Mt 8,5 (un centurión) no puede considerarse en contradicción con Lc 7,3 (unos ancianos de los judíos) porque Mateo en esa circunstancia recurrió al compendio, la brevedad llevada al extremo ¹²⁵, que le impulsó a silenciar que dicho centurión había llegado a través de otras personas (2,20,49). No es este el único caso en que Agustín atribuye a Mateo haber recurrido al *compendium*. La expresión *ad quemdam* de 26,18 lo introdujo él de propia iniciativa (*ex persona sua*) por afán de brevedad (*studio brevitatis illum compendio voluit insinuare*), creyendo que tal compendio no dañaba a la claridad (*cum hoc illi ad insinuandam iubentis sententiam sufficere videretur*), aunque no sea ese el parecer del crítico literario que la ve como una *suboscuro locutio* por exigencias de la brevedad (*necessitate brevitatis*) (2,80,157).

Si en el relato de la resurrección de la hija de Jairo según Mateo (9,18d) la muchacha ya ha muerto mientras que en Marcos (5,23) y Lucas (8,42) aún está en las últimas, “para que no aparezca contradicción alguna hay que... comprender que por motivos de brevedad (*brevitatis causa*) Mateo quiso decir más bien que rogó al Señor que hiciese lo que de hecho hizo... Mateo queriendo decirlo (*cum instituisset... dicere*) todo de forma breve indicó que el padre en su súplica dijo lo que es cierto que él quiso y Cristo hizo” (2,28,66). La diferencia entre Lc 20,9a y Mt 21,33a se explica porque Mateo calló por razones de brevedad (*brevitatis causa*) lo que Lucas no omitió (2,70,137).

También Lucas condesciende de vez en cuando con las exigencias de la *narratio brevis*. En Lc 9,1-6 imita la brevedad de Marcos (2,30,70). Otras veces incluso le supera; es el caso de Lc 9,13b donde Lucas compendia (*cons-*

125. QUINT. *Instit. Orat.* 4,2,46.

trinxit) en una sola sentencia la respuesta de Felipe y la de Andrés (Jn 6,7-9) (2,46,96). Lo mismo acontece en Lc 23,35 y en Lc 23,36-37. En el primer caso mencionó a los príncipes, pero sin añadir “de los sacerdotes” unió (*complexus est*) en un término general a todos los personajes de relieve para que se pudiera aplicar también a los letrados y ancianos (3,15,52); en el segundo quiso aunar (*conplecti voluit*) lo que los soldados hicieron y dijeron (3,17,54).

Juan destaca no precisamente por la *brevitas* sino por su *prolixitas* (4,10,15.18) y *diuturnitas* (4,10,19).

3.2.2.3.8.2. Narración clara (narratio aperta)

Respecto a la *narratio aperta* hay que comenzar con afirmaciones de carácter general. La diferente formulación de algunas sentencias del Señor por parte de los evangelistas no es algo caprichoso ni pura estética literaria, sino que está al servicio de la mejor comprensión de las mismas (*alios ad eandem sententiam familiaris explicandam verba variasse, ut intellegatur...*) (2,14,31); o con otras palabras, “la sentencia está tanto mejor expresada cuanto que, aunque han variado ciertas palabras, ha permanecido la verdad (*tanto melius insinuata quanto quibusdam verbis... variata*) (2,27,61).

Si, dejando de lado estas formulaciones generales, nos acercamos a cada evangelista en concreto, el centro se desplaza a Lucas; es él, según Agustín, quien más sistemáticamente aporta claridad con su relato. Los ejemplos abundan: Lc 5,32-35 esclarece (*evidentius expressit*) a Mc 2,18-20, indicando lo mismo (2,27,62); en concreto Lc 5,34 aclara y con elegancia (*eleganter aperuit*) a Mc 2,29 (2,27,63); en la escena del siervo del centurión Lucas aclaró (*aperuit*) cómo se había desarrollado todo, para que nos viésemos obligados a entender (*ut ex hoc intelligere cogermur*) a partir de ahí por qué dijo que había accedido a él alguien que no pudo mentir (2,20,50); la palabra “hombre” (Lc 5,20), en lugar de “hijo”, sirve para explicitar mejor la sentencia del Señor (*ad sententiam domini expressius insinuandam valet*) (2,25,57); dígase lo mismo de la adición de *in poenitentiam* de Lc 5,32 (*ad explanandam sententiam valet*) (2,27,61); Lc 6,6-11 nos aclara (*aperuisset*) que la escena tuvo lugar en otro sábado y por tanto es distinta de la narrada por Mt 9,12-14 (2,35,82). Respecto a la estancia en Nazaret (Lc 4,16) Lucas *eandem rem gestam latius indicat* (2,42,90). Aunque no refiere lo indicado por Mt 24,20 o Mc 13,18, Lc 21,34-36 ilumina la sentencia (*inlustrasse sententiam*) aportada por aquellos (2,77,151); en el relato de la escena del huerto de Getsemaní Lucas dejó más claro (*manifestius aperuit*) a qué distancia se había retirado Jesús (3,4,13); con su narración explicó (*narrando explicavit*) lo que Marcos pasó por alto (escena de Emaús) (3,25,73).

Pero no es sólo Lucas quien se preocupa de la claridad. Marcos, que normalmente se caracteriza por su brevedad, también hace concesiones a esa claridad. En el relato de la negación de Pedro (14,30) se distingue de Mateo (26,34) por una mayor aportación de detalles (*distinctius*). Esta *distinctio* está al servicio de la claridad¹²⁶. De todos los evangelistas es él quien *planius elocutus est*, quien la narró *expressius* (3,2,7). Asimismo, respecto al interrogatorio al que sometieron a Jesús los sumos sacerdotes, la presentación de Marcos aporta más claridad en cuanto que Mc 14,62 elimina la ambigüedad de Mt 26,64: *tu dixisti* (3,6,20).

Al hablar de las *virtutes narrationis* no hay que fijarse sólo en las implicaciones que tienen en el *ordo*, o en los aspectos cuantitativos del omitir o añadir. Hay que considerar asimismo la mayor o menor sensibilidad de los distintos autores a una u otra de las *virtutes narrationis*. Al respecto, Juan apenas resulta caracterizado, no obstante que Agustín señale en más de una ocasión la prolijidad o diuturnidad de los discursos del Señor que él recoge. Si algo cabe destacar es el estilo sublime que ha elegido. Mateo y sobre todo Marcos, se someten preferente, aunque no exclusivamente, a las exigencias de la *narratio brevis*, aunque en algún caso sea en detrimento de la *narratio aperta* por la que opta de forma inequívoca Lucas.

La conclusión no puede ser otra que ésta: los evangelistas procuraron someterse a los cánones literarios tal como los prescribía la retórica.

3.2.3. Gramática y apologética

Después de analizar los hechos es oportuno detenerse sobre su por qué o para qué. Tras pasar revista a los análisis de Agustín sobre los textos evangélicos, cabe preguntarse qué sentido tenían en su mente.

El *De consensu* no es un comentario gramatical, pero está elaborado con elementos aportados por la ciencia gramatical. No es un comentario gramatical porque Agustín nunca pretendió tal cosa al escribirlo; no emprendió la obra en condición de gramático, sino de pastor de su comunidad cristiana. Sin embargo, está elaborado con elementos aportados por la ciencia gramatical, porque eran los que le ofrecía la cultura del tiempo, la que él dominaba y la que poseían sus posibles lectores, al menos los más instruidos. Además, al centrarse la discusión en uno o varios textos, nada más fácil que acercarse a ellos como a cualquier otro, teniendo cuenta de las diferencias insoslayables.

126. QUINT. *Instit. Orat.* 4,2,36: "erit... narratio aperta... si fuerit... distincta rebus, personis..."

Aunque se ocupa toda ella de los evangelios, no se la puede considerar como exegética, no obstante que en más de una ocasión haga obra de exegeta. Como señalamos en su momento, tiene un marcado carácter apologético: mostrar la armonía entre los distintos evangelistas, contra las acusaciones vertidas contra ellos en el sentido de que se contradicen a sí mismos y los unos a los otros.

Los argumentos con que topamos son de carácter teológico unos y de carácter histórico y literario otros. Los razonamientos de carácter teológico señalan más bien las posiciones seguras desde las que Agustín emprende su tarea, pero no pueden constituirse en prueba, justamente porque es algo que indirectamente se trata de demostrar: que detrás de esos escritos está la autoridad de Dios. La argumentación de carácter histórico, tomada de los mismos textos encausados, incluye asimismo una *petitio principii*, y, por tanto, carece de fuerza de persuasión. Ante esto, Agustín emprende el camino de la argumentación literaria, y los resultados del mismo los pone al servicio del objetivo de la obra. Y hay que decir más: a partir del libro segundo en el que entra ya al fondo del problema, no hay concesiones a la erudición: todos los datos que aporta sirven a solucionar alguna dificultad. Lo primero es siempre el texto evangélico: de él salta a los elementos gramaticales; nunca al revés.

Pero es preciso hacer una aclaración. Sería difícil entender el argumentar de Agustín si no se tiene en cuenta la unidad que forman para él los cuatro evangelios. El los considera en su conjunto como una obra única. No sólo porque tratan del mismo tema, sino también porque tienen detrás la autoridad de Dios, y sobre todo porque él parte de que los posteriores conocieron los escritos de los anteriores y tratan de complementarlos de alguna manera (1,2,4).

La simple aplicación a los textos de los métodos del análisis literario dará a Agustín argumentos suficientes con que responder a quienes niegan la veracidad y concordia de los distintos relatos y defender la armonía en la diversidad, esa diversidad concorde (2,66,128). Pero conviene tener en cuenta otro aspecto: como norma Agustín no pretende ofrecer soluciones, sino únicamente vías de solución. Al respecto, el Santo se suele pronunciar con bastante cautela. No parte en absoluto de que la razón que él aporta sea la auténtica; simplemente quiere mostrar una posible vía de salida al conflicto. Contra la absolutización de la afirmación crítica en el sentido de que los evangelistas se contradicen, él presenta una posibilidad de armonización, que no necesariamente ha de ser la auténtica. En algunos casos, sin embargo, se muestra más seguro en su solución; su razonamiento fuerza (*cogit*) a admitir la conclusión. El sabe que unos argumentos tienen más fuerza que

otros. Y por eso a algunos únicamente recurre, como a desgana, cuando le fallan otros.

La tesis de Agustín es la siguiente: En los evangelios todo es verdad, no existe oposición o contradicción alguna entre los distintos evangelistas. Las contradicciones que los críticos ponen de relieve son sólo aparentes. Verá cómo desaparecen todas ellas quien sepa aplicarles los criterios enseñados y aprendidos en la escuela del gramático. A continuación vamos a presentar de forma sintética y sistemática lo que hemos visto es el proceder asistemático de Agustín. Es decir, una comprensión exacta de los evangelios requiere lo siguiente ¹²⁷:

a. Una correcta *lectio*, pues una puntuación o acentuación inexacta puede hacer decir al texto lo contrario de lo que intentó indicar su autor, y provocar divergencias de mayor o menor importancia. Por tanto, acertar en la una y en la otra significa hacer desaparecer las dificultades a la armonización que tenían ahí su origen. Los casos que presenta Agustín no son muchos, pero existen, como ya vimos ¹²⁸.

b. Una correcta *emendatio*, pues algunas discrepancias pueden proceder de errores del copista. Subsanaos ellos, desaparecerán las discrepancias ¹²⁹.

c. Una correcta *enarratio*. La solución de la mayor parte de las dificultades de armonización depende únicamente de que se entiendan debidamente las *verba*, las *locutiones* y la *dispositio* así como los rasgos literarios peculiares de cada autor. Especificando más:

c.a. Cada autor tiene su propia historia literaria: escribió en una lengua y no en otra, tuvo unas fuentes de información y no otras, unas dotes personales y no otras. Tener este dato en cuenta significa abrir la puerta a la solución de algunas dificultades ¹³⁰.

c.b. Además, cada autor pone su escrito al servicio de una *intentio* específica. El hecho, entre otros aspectos, tiene su repercusión en la selección y ordenación del material. El pretender acentuar un aspecto o otro de la persona de Jesús implica un tratamiento distinto del material, sin faltar en

127. Como norma no vamos a poner los casos, muchos o pocos, en los que Agustín hace aplicación del criterio que formulamos, pues ya lo hemos hecho en la práctica al exponer el proceder al modo del gramático. Nos limitamos a dar la referencia donde se trató con la amplitud que pareció oportuna.

128. Cf. 3.2.2.1. Lectura (*Lectio*)

129. Cf. 3.2.2.2. Corrección (*Emendatio*)

130. Cf. 3.2.2.3.1. Los autores y su obra

absoluto a la verdad. Quien no olvida esta realidad dejará de ver falta de armonía donde no hay más que sometimiento a esa propia *intentio* ¹³¹.

c.c. Todo escrito se coloca dentro de un género literario, que en el caso de los evangelios es el de la *historia* o *narratio* histórica. Para elaborar esa *historia* ¹³² dispone de abundantísimo material (Jn 21,25), resumido en las *res gestae* y las *sententiae* ¹³³; ante él cada autor se siente libre, pudiendo añadir o eliminar con respecto a otro lo que le parezca oportuno o más útil con vistas a su *intentio*. Por tanto, se ahorrará, por inútil, el trabajo de acusar de falta de concordia a los evangelistas:

c.c.a. Quien advierta que el Señor pudo hacer dos o más veces una misma cosa o repetir en circunstancias diversas una misma sentencia de forma idéntica o sólo parecida, y que de esa abundancia un evangelista selecciona un caso y otro otro; ese tal no acusará de contradicción a dos o más de ellos porque no coincidan al detalle en la descripción o en las palabras. Pueden estar refiriéndose a hechos distintos ¹³⁴.

c.c.b. Quien tenga en cuenta que, a veces, aunque parezca que los evangelistas están narrando acontecimientos distintos, no es así ¹³⁵.

c.c.c. Quien tenga en cuenta que los evangelistas no pretenden hacer una descripción exhaustiva del hecho narrado, o transcribir en su plenitud material la sentencia del Señor. Algunas presuntas divergencias hallan solución con sólo considerar que un evangelista se fijó en una parte o en un rasgo y otro en otro, es decir, que alguno puede aportar datos complementarios a los que ofrecen otros ¹³⁶.

c.d. Hallará solución a infinidad de problemas de armonización quien reflexione sobre algo tan elemental como que las palabras son sólo signos portadores de un significado; que el signo puede variar permaneciendo inmutable lo significado. Traduciéndolo al lenguaje de Agustín en el *De consensu*, quien no olvide que las *verba* y *locutiones* son sólo vehículos de una *res*, o una *sententia*, el significado que el autor quiere comunicar a través de ellas; que una misma *res* o *sententia* puede ser servida por variedad de *verba* o *locutiones*, y que, por lo tanto, la verdad no hay que buscarla en las *verba* y *locutiones*, sino en las *res* y *sententiae*. Estas reflexiones se multiplican de forma interminable en nuestra obra ¹³⁷.

131. Cf. 3.2.2.3.2. El propósito del autor (*intentio*)

132. Cf. 3.2.2.3.3. Género literario: el relato histórico (*narratio historica*)

133. Cf. 3.2.2.3.3.1. La materia: "hechos" y dichos de Jesús (*res/sententiae*)

134. Cf. 3.2.2.3.3.2.1. *Res* o *sententiae* repetidos por el Señor (Desasimilación)

135. 3.2.2.3.3.2.2. Asimilación

136. Cf. 3.2.2.3.3.2.3. Detalles complementarios

137. Cf. 3.2.2.3.4. Contenido (*res/sententia*) y forma (*verba/locutiones*)

c.e. La consecuencia es que hay que dar a cada *verbum* la plenitud de su valor.

c.e.a. El primer paso al respecto consiste en fijar con exactitud las formas gramaticales en que son usadas y darles el valor exacto que el correcto lenguaje les asigna, y luego sacar las conclusiones. Una discrepancia puede provenir, por ejemplo, de considerar que un término está en un caso cuando en realidad está en otro. O se puede resolver, por poner otro ejemplo, con sólo dar al tiempo del verbo usado por el evangelista el significado que le es propio ¹³⁸.

c.e.b. Ya hicimos mención de que las *verba* tienen el valor fundamental de ser portadoras de un significado. Quien sepa traspasar con la inteligencia el variado follaje para llegar a ese significado preciso (*res*) que les otorga ya el “orador” ya el *narrator*, verá como se esfuman un sin fin de presuntas discrepancias ¹³⁹. Mas, para llegar a él, antes ha de tener en cuenta la posibilidad de que el “orador”, o el *narrator* mismo, haya podido recurrir al sentido figurado ¹⁴⁰. Solventará dificultades quien acierte a dar en el clavo del significado exacto del *verbum*. A este respecto, y al menos en cuanto a su sentido propio ¹⁴¹, verá facilitada su labor quien preste atención al tenor literal del término para no confundirlo con otro similar ¹⁴², quien acierte a definir con exactitud los conceptos a que hacen referencia las *verba* ¹⁴³, y quien sepa ayudarse de las explicaciones oportunas ¹⁴⁴, de la etimología cuando sea posible ¹⁴⁵, o de la lengua original ¹⁴⁶. Clarificado el sentido exacto de los términos y conceptos, desaparecen divergencias que tenían su origen ahí precisamente.

c.e.c. También aporta no pequeño apoyo para eliminar dificultades la atención a los posibles vicios y a las virtudes en el uso de las palabras.

c.e.c.a. *Latinitas*. No siempre la *latinitas* es totalmente correcta. El traductor del texto evangélico de las lenguas originales al latín ha podido caer de forma inconsciente en algún barbarismo, o ha podido recurrir muy conscientemente a algún metaplasmo. Quien no lo advierta, puede creer que hay discrepancia entre dos textos; discrepancia que se esfumará para quien esté capacitado para captar o bien la incorrección o bien la figura. Dígase lo mismo respecto al lenguaje popular. Por las razones que sean, el autor o tra-

138. Cf. 3.2.2.3.5.1. Morfología: declinación y conjugación

139. Cf. 3.2.2.3.5.2. El significado

140. Cf. 3.2.2.3.5.2.2. Significado figurado

141. Cf. 3.2.2.3.5.2.1. Significado propio

142. Cf. 3.2.2.3.5.2.1.1. La forma externa

143. Cf. 3.2.2.3.5.2.1.2. Definiciones

144. Cf. 3.2.2.3.5.2.1.3. Explicaciones

145. Cf. 3.2.2.3.5.2.1.4. Etimología

146. Cf. 3.2.2.3.5.2.1.5. Recurso a la lengua original

ductor puede haber preferido un uso popular. Advertirlo será fuente también de soluciones ¹⁴⁷.

c.e.c.b. *Perspicuitas*. Al servicio de una más nítida comprensión intelectual por parte del oyente o del lector, el orador y escritor suele recurrir a la *variatio*. De aquí que, por ejemplo, los autores se sirvan de sinónimos ¹⁴⁸ o que, cuando cabe la posibilidad, empleen diversos nombres ¹⁴⁹, o recurran a diversos criterios ¹⁵⁰, que en ningún modo implican cambio en el significado, pues se limitan a decir lo mismo de distinta manera. Salta a la vista cuántos problemas de armonización se solventan teniendo en cuenta este dato que no ignora ningún comentador de un texto.

c.e.c.c. *Ornatus*. El orador o el escritor busca enseñar, pero eso lo consigue mejor si lo hace agradando. A ese fin está ordenado el recurso a los diversos tropos. Los autores evangélicos no fueron ajenos a este proceder común. Agustín hace ver cómo ellos recurrieron de forma casi habitual a la metáfora ¹⁵¹, a la sinécdoque en sus varias formas ¹⁵² y a la antonomasia ¹⁵³. Por tanto, quien advierta como lo ha hecho él esos tropos y los valore en cuanto tales, hallará la puerta abierta para eliminar numerosas dificultades.

c.f. Lo que hemos dicho de las *verba* hay que afirmarlo asimismo de las *locutiones*.

c.f.a. Lo primero que se requiere es atenerse a su tenor literal. Sólo a partir de él se pueden emitir juicios de valor ¹⁵⁴.

c.f.b. En el examen de toda afirmación además de lo que se afirma, hay que considerar quién lo afirma y de quién o de qué se afirma. Pero como no siempre suele estar explícito o al menos lo suficientemente explícito se requiere un cierto esfuerzo para averiguarlo. Una vez que se ha cumplido con esa tarea, determinando lo más exactamente posible el sujeto o sujetos ¹⁵⁵, o el destinatario o destinatarios ¹⁵⁶, una serie no pequeña de dificultades dejan de serlo.

c.f.c. No basta con eso. Se precisa el paso siguiente de acertar con el significado preciso que le otorga el “orador” o el *narrator* ¹⁵⁷ ya en el sentido

147. Cf. 3.2.2.3.5.3.1. *Latinitas*

148. Cf. 3.2.2.3.5.3.2.1. Sinónimos

149. Cf. 3.2.2.3.5.3.2.2. Pluralidad de nombres

150. Cf. 3.2.2.3.5.3.2.3. *Genus et modus*

151. Cf. 3.2.2.3.5.3.3.1. Metáfora

152. Cf. 3.2.2.3.5.3.3.2. Sinécdoque

153. Cf. 3.2.2.3.5.3.3.3. Antonomasia

154. Cf. 3.2.2.3.6.1. La forma externa

155. Cf. 3.2.2.3.6.2.1. Sujeto

156. Cf. 3.2.2.3.6.2.2. Destinatario

157. Cf. 3.2.2.3.6.3. Significado: Intención del hablante (*voluntas*)

propio ya en el figurado ¹⁵⁸. Quien por encima de las formulaciones materiales sepa captar la *voluntas* de quien pronunció o escribió la *locutio* advertirá cómo en ella coinciden, disipándose toda sospecha de discrepancia. Al ser tantas las sentencias del Señor recogidas en los evangelios, Agustín se vale con muchísima frecuencia de este recurso.

c.f.d. Como las *verba* también las *locutiones* tienen sus vicios y virtudes. La valoración atenta de unos y otros conduce a la una fácil, al menos en algunas ocasiones, armonización de textos que a primera vista parecen contradictorios.

c.f.d.a. *Latinitas*. Igual que respecto a las *verba* hay que contar con la posibilidad del barbarismo o metaplasmo, así respecto a las *locutiones* con la del solecismo o *schema* en sus diversas formas ¹⁵⁹. El advertirlo elimina de entrada serias dificultades de armonización.

c.f.d.b. *Perspicuitas*. A veces razones de brevedad hacen que la *locutio* sea oscura. En otros casos, por exigencias de claridad, el autor o autores recurren a la *variatio* dando la impresión de discrepancia donde realmente no existe ¹⁶⁰. El advertir las razones de la variedad de formulaciones anula la sospecha de la divergencia.

c.f.d.c. *Ornatus*. Al respecto vale lo que dijimos al tratar de las *verba* ¹⁶¹.

c.g. La *dispositio*, de la que es traducción concreta el *ordo*, es uno de los aspectos de la elaboración de la *narratio* histórica donde el autor dispone de más libertad de acción y donde puede dejar más fácilmente su impronta personal. Por lo que es fácil interpretar como divergencia de fondo, lo que es artificio del creador literario.

c.g.a. En el caso concreto de los evangelios, el *ordo* plantea numerosos problemas de armonización. Es evidente que los evangelios no presentan todos una misma sucesión de los acontecimientos. Al parecer de los críticos, el hecho les quita credibilidad, pues no pueden ser verdaderas ambas ubicaciones en el espacio y en el tiempo. Mas, piensa el Santo, quien tenga conocimientos literarios no puede partir del *ordo* diverso para negar veracidad a los evangelios, pues sabe que el diverso *ordo* puede estar motivado por distintos factores, que en nada afectan a la verdad de lo referido ¹⁶². Quien tenga en cuenta la función del *ordo* no hallará problemas donde no los hay.

c.g.b. En la elaboración del *ordo* los evangelistas han hecho uso de figuras tanto *per detractionem (praeteritiones)*, como *per adiectionem (in-*

158. Cf. 3.2.2.3.6.3.2. Significado figurado

159. Cf. 3.2.2.3.6.4.1. *Latinitas*

160. Cf. 3.2.2.3.6.4.2. Claridad (*Perspicuitas*)

161. Cf. 3.2.2.3.5.3.3.1. Metáfora; 2. Sinécdoque; 3. Antonomasia

162. Cf. 3.2.2.3.7.1. El orden (*ordo*)

terpositiones, subnexiones, adnexiones, etiologías), así como de la *prolepsis* y la *anacephaliosis* ¹⁶³. Quien las advierta y sepa valorarlas como tales, no pensará en discrepancias de contenido cuando sólo son de forma, es decir, cuando se trata únicamente de artificios literarios.

c.g.c. La personalidad literaria de cada autor tiene como campo específico donde manifestarse las *virtutes narrationis*. Un autor ha podido optar preferencialmente por la *narratio brevis* ¹⁶⁴, o por la *narratio aperta* ¹⁶⁵. Numerosas variantes entre los diversos evangelistas pueden tener su origen en la diversidad de valores por los que han optado.

Pero Agustín no nos ha dejado sólo una praxis de armonización, sino que a la vez ha ido formulando una serie de principios. A veces los denomina explícitamente como *regulae* (2,20,50; 2,46,95.96; 2,66,127; 2,79,155; 3,20,57); en otras ocasiones se limita a formularlos sin más. Aunque esta formulación siempre tiene lugar con referencia a un caso concreto, él le asigna una validez general por lo que puede aplicarse a otros paralelos (2,5,16; 2,6,18; 2,46,96.97; 2,61,120; 2,66,127). Con esa finalidad, él mismo los recomienda, ordena archivarlos diligentemente en la memoria e invita a que se los recuerde llegado el momento (2,12,29; 2,29,69; 2,46,95.96.97). Con frecuencia hace referencia a menciones anteriores de los mismos (2,19,47; 2,20,50; 2,51,106; 2,61,120; 2,79,155) y hasta muestra cierta desazón cada vez que tiene que hacerlo de nuevo (2,30,76; 2,61,120; 3,13,49). Son los criterios que más sistemáticamente ha aplicado para dar solución a los problemas que le proponen. Son los siguientes:

1. Los hechos y dichos del Señor no fueron únicos, sino que él pudo repetir tanto los unos como los otros. En consecuencia, cuando resulte difícil armonizar unos relatos o dichos con otros similares, cabe pensar que no se trata de los mismos, sino de otros parecidos (2,29,69; 2,30,76; 2,32,79; 2,51,106; 2,61,120; 2,79,155). Al respecto Agustín ve como aleccionador el caso de la multiplicación de los panes: si en lugar de narrar las dos, Mateo sólo hubiese narrado la que calla Marcos se hubiese pensado que se contradecían el uno al otro, cuando en realidad se trata de dos hechos semejantes, aunque distintos (2,50,105).

2. Cada evangelista teje su relato como si fuese una secuencia continua que no omite nada; aunque calla lo que no le interesa decir, de tal modo enlaza los elementos narrativos que da la impresión de un relato de hechos seguidos (2,5,16; 2,25,58; 3,25,73; 3,13,44). El que un autor calle lo que otro

163. Cf. 3.2.2.3.7.2. La estética del *ordo: Praeoccupatio-recapitulatio*

164. Cf. 3.2.2.3.8.1. Brevedad (*brevitas*)

165. 3.2.2.3.8.2. Narración clara (*narratio aperta*)

dice en ningún modo atenta contra la verdad (2,6,18; 2,19,47; 2,20,50; 2,46,96; 3,8,34; 3,18,55; 3,20,57; 4,10,11). El diverso *narrandi modus* no afecta a la verdad (2,62,121).

3. El que un autor utilice el lenguaje vulgar y otro el culto no incide en nada en la verdad, siempre que mantengan la misma sentencia (2,28,65). Dígase lo mismo del lenguaje propio y del figurado (2,30,77). La materialidad de las palabras pierde interés siempre que tengan el mismo valor significativo (2,24,55).

4. Lo realmente importante y lo que hay que buscar siempre es la *voluntas* del autor. En consecuencia, no hay falsedad ni siquiera cuando se atribuye algo a una persona que nunca dijo tal cosa, siempre que se exponga lo que ella pensaba (2,12,29; 2,46,97; 3,4,14). Por eso resulta superfluo buscar las *ipsissima verba* de Jesús, una vez que se conoce lo que quiso decir (3,2,8).

5. La *varietas* en las *verba* o en las *locutiones* no implica *adversitas* en las *res* o *sententiae* (3,4,13). Lo que significa que no hay contradicción en el hecho de que alguien ofrezca de un modo lo que otro ha presentado de manera distinta, pues la razón no suele ser otra que hacer más comprensible la verdad de las *res* y *sententiae* (2,19,47). Tras esa *variatio* puede ocultarse la misma sentencia (2,27,63; 2,28,65; 3,4,13).

6. Una de las *regulae* más constantemente repetidas se refiere *ordo*. Sea cual sea aquel en que cada evangelista haya querido presentar las *verba* o los relatos no afecta a la verdad (2,21,52; 2,62,121; 2,39,86; 3,8,34). Lo dicho se aplica de un modo muy particular a la *praeoccupatio* y a la *recapitulatio*.

7. El autor sagrado puede haberse servido de figuras retóricas entre las cuales cabe destacar la de la sinécdoque (2,46,97; 2,66,127; 2,79,155; 3,24,66), de la *syllipsis* o de la antonomasia.

De un modo u otro todos estos principios están incluidos en este texto de carácter programático: “No hay que pensar que miente alguien si después de oír o ver algo, al recordarlo no lo refiere del mismo modo o con las mismas palabras; si cambia el orden de éstas; si utiliza unas palabras por otras de idéntico significado; si se calla algo que o no viene a la mente a quien intenta recordarlo o puede deducirse de lo dicho; si en función de otros intereses simplemente toca algo sin intención de desarrollarlo en su totalidad; si con vistas a una mayor claridad añade otras palabras, o si a pesar de intentarlo no se logra una reproducción textual (2,12,28).

Dichas reglas no las considera como descubrimientos personales o como fruto de una preparación especial, sino como algo al alcance de todos, que cada cual puede ver espontáneamente (2,19,47); algo que está suficientemente a la vista (2,27,63); o que aparece con suficiente claridad (2,46,97); con referencia a una regla afirmará que es *notissima* (3,20,57).

Lo primero que se advierte tras considerar estos principios es que todos se colocan en el ámbito de ejercicio del *grammaticus*. Agustín no hace sino afirmar que los evangelistas gozaban de las mismas posibilidades o libertades que tiene todo autor a la hora de componer un texto: libertades respecto a la selección de material para su *narratio*, es decir, para introducir un hecho u otro; libertad para servirse de un lenguaje u otro, más popular o más culto, en sentido propio o en sentido figurado, a la hora de expresar su *voluntas*; libertad para variar las *verba* o *locutiones*, por razones de claridad o simplemente estéticas; libertad respecto al *ordo* tanto de las palabras como de las *sententiae* o hechos, y libertad, en fin, para servirse de los tropos que en cada momento le pareciesen más oportunos.

En definitiva, quien reconozca esto en la teoría y sepa percibirlo en la práctica hallará siempre alguna posibilidad de armonización entre textos a primera vista discordantes. Hablamos de "posibilidad" para ser fieles al pensamiento del Santo. Es hasta ahí hasta donde llega él: hasta admitir que ante los problemas objetivos que respecto a su concordancia plantean los distintos relatos evangélicos siempre se puede hallar una posible solución desde los mismos principios de la ciencia gramatical. La solución que él presenta normalmente tiene sólo categoría de ejemplo. Otros pueden hallar otras quizá más válidas. A este nivel el texto bíblico es tratado como cualquier otro texto literario.

4. LA VERDAD DE LOS EVANGELIOS

En el *De consensu* la verdad de los evangelios es punto de partida y punto de llegada para Agustín. Es punto de partida pensando en él mismo; se trata de un principio inconcuso e indiscutible para él. Para el creyente, la absoluta verdad del principio tiene un apoyo último en el aval de Dios. Más para quien se coloca fuera de la fe cristiana y específicamente católica, esa apoyatura hay que demostrarla, para lo cual resulta imprescindible mostrar la verdad plena de cuanto allí se relata. Por eso, pensando en los destinatarios de la obra, dicha verdad es también punto de llegada. Todo el ingente esfuerzo de Agustín en esta obra ha ido encaminado a hacer partícipes de sus propias convicciones a quienes no las comparten. Pero no desde las mismas bases, sino desde otras nuevas ajenas en principio a la fe.

En su esfuerzo por hacer de la verdad evangélica el punto de llegada de su obra, prescinde de argumentaciones de cuño teológico, filosófico o histórico, para apoyarse en otras de carácter literario. Trata de mostrar que, dejando de lado prejuicios personales y actitudes irracionales, el mantener sistemáticamente la existencia de contradicciones entre los evangelistas es

señal de una deficiente cultura literaria. Es por lo que Agustín, aunque refiriéndose a un punto muy concreto, afirma que no aceptarlo es obra de osadía (intelectual) y falta de erudición (*temere e inerudite*: 2,30,76). Este último término es bastante significativo, si consideramos la afirmación de Marrou de que la *eruditio* era el contenido de la cultura científica del tiempo¹⁶⁶. Ciertas posturas equivalen a proclamar públicamente esa falta de erudición, es decir, a reconocerse como un hombre inculto, privado de la cultura del tiempo.

En efecto, hemos visto cómo el empeño de Agustín va encaminado a mostrar cómo los evangelistas no han hecho sino recurrir a los variados artificios literarios que en ningún modo implican poner en peligro la verdad. Y lo normal es que allí donde algunos ven discrepancias o contradicciones, lo que percibe el lector atento son esos artificios. En el *De consensu* Agustín relativiza continuamente la materialidad de las palabras; no hay que pensar, dice, que la verdad se protege con palabras mágicas (*consecratis sonis*), pues Dios no las encarece a ellas lo mismo que a las *res*. Más aún, si se pudiese llegar a ésta sin ellas, desaparecerían (2,66,128).

Pero la obra no va encaminada únicamente a los que carecen de fe. Agustín piensa también en quienes *salva fide* quieren tener respuestas a las cuestiones que plantea aquéllos o bien para progreso personal o bien para darles respuesta a ellos (1,7,10). Ellos son con toda probabilidad los destinatarios de las cuñas teológicas que encontramos. Pensando en ellos, Agustín hace del convencimiento de la verdad plena de los evangelios un criterio de interpretación: es válido todo camino que confirme esa verdad; al mismo tiempo, la certeza de que no puede haber ni mentira ni falsedad hace que la investigación queda siempre abierta hasta que no se halle una forma de solución a las presuntas contradicciones, porque dicha solución existe.

5. GRÁMATICA Y PASTORAL

El *De consensu*, hemos dicho, no es una obra de erudición, sino pastoral. Y tras el paso detenido por la obra hay que decir que es una muestra del genio pastoral de Agustín.

Para entenderlo es preciso dar el realce debido a un dato. En nuestro seguimiento del escrito agustiniano hemos empleado con frecuencia una terminología que podríamos llamar técnica, totalmente ausente en unos casos

166. Cf. H. I. MARROU, *Saint Augustin*, p. 146.559ss.

en las páginas del santo; en otros presente, pero diluida en el lenguaje ordinario de forma que le quita toda apariencia o forma de tecnicidad. Veámoslo ya en concreto.

Hemos hablado de pronombres, de casos gramaticales (dativo, nominativo), de tiempos de verbos (indefinido, imperfecto). Se trata de nuestra "traducción", pues él no utiliza ninguna de esas categorías. Consideremos el caso del *illi* de Mt 21,41. La referencia completa exigiría hablar de un pronombre en dativo singular o en nominativo plural, pero Agustín deja de lado la categoría caso para referirse únicamente a la categoría más conocida del número, singular y plural (2,70,137). Lo mismo cuando apunta escuetamente que Mt 27,23 escribe *dicebat*, no *dixit*, eludiendo mencionar los nombres de los tiempos respectivos.

Hemos visto cómo Agustín examina los textos evangélicos en cuanto a las *virtutes*, sea de las palabras, de las locuciones o de la narración, pero nunca menciona dicho término con esa significación. Dígase lo mismo de las *virtutes* específicas: *latinitas*, *perspicuitas* y *ornatus*. Asimismo la obra nos ha llevado a hablar de idiotismos, barbarismos o metaplasmos, solecismos o *schemas*, de metáforas, sinécdoques, syllepsis, antonomasia. En vano se buscará una sola presencia de dichos términos, no obstante la frecuencia con que Agustín recurre al concepto en su explicación de los textos. De forma intencionada, sin duda, los evita, y alude a ellos con expresiones muy genéricas¹⁶⁷, acompañadas, sobre todo en el caso de la sinécdoque o syllepsis, de una descripción elemental. El caso de la antonomasia es también significativo; no necesita, por así decir, poner la llamada: la deja sólo entrever al resaltar un aspecto de calidad, que hace que algo o alguien destaque.

Conscientemente evita presumir de erudición. Lo mismo acontece cuando la terminología técnica coincide con el lenguaje ordinario; la usa con tal naturalidad que nunca deja la impresión de erudito. La sencillez del discurso disimula el ámbito retórico de conceptos como *transitus*, *praeteritio*, *subnexio*, *adnexio*, conceptos que, igual que otros (*pronuntiatio*, *emendatio*,

167. Valgan estos ejemplos: 2,17,39 (*mos locutionis = anticipatio*); 2,20,49 (*usitatus mos = "representación"*); 2,27,62 (*diversus loquendi modus*); 2,28,64 (*mos evangelistarum = hablar de sí en tercera persona*); 2,28,68 (*hebraeus mos = mulier pro puella*); 2,41,88 (*mos scripturarum = "día" por "tiempo"*); 2,46,96 (*usitatissime*); 2,56,112 (*genera locutionum diversa*); 2,56,113 (*loquendi modus = sinécdoque*); 2,66,128 (*diversa locutio*); 2,79,156 (*locutio illa = syllepsis*); 2,79,157 (*integra, minus usitata, integerrima, suboscura sed integra*); 3,6,25 (*usitata = syllepsis*); 3,6,26 (*sicut cotidie dicimus...*); 3,13,41 (*quemadmodum loqui scripturae solent = sinécdoque*); 3,16,53 (*genus locutionis satis usitatum, usitatus locutionis modus = syllepsis*); 3,17,54 (*genus locutionis = syllepsis*); 3,24,65 (*usitatus loquendi modus = sinécdoque*); 3,24,66 (*loquendi modus, locutionis modum, ussatissimus loquendi modus = sinécdoque*); 3,25,73 (*mos evangelistarum = escribir como si no omitiesen nada*); 3,25,84 (*mos scripturarum = sinécdoque*)

praeoccupatio, recapitulatio, etc.), aparecen expresados preferentemente en la forma verbal de uso ordinario. Lo que atribuye a los evangelistas, a saber, decir lo mismo en variedad de formas, lo practica él también. Basta con repasar las múltiples maneras como hace alusión a la *narratio brevis* y sobre todo a la *narratio aperta*.

En síntesis, como hombre que domina la cultura literaria de su tiempo, Agustín no se siente esclavo de las fórmulas. Hace labor de comentarista, pero con modos calculados: prefiere describir a definir; prefiere un lenguaje ordinario, que no vulgar, a otro más técnico.

¿Cuál es la razón de estas preferencias? Creemos que en la intención pastoral con que abrimos este apartado. La obra tiene como punto de mira a toda la comunidad cristiana. Eso no obstante que en 1,7,10 parezca que se dirige sobre todo a sujetos de un cierto nivel intelectual. Como suele suceder, son los sectores más sencillos y menos cultos quienes más sufren los efectos negativos de cierto tipo de propaganda. Por ellos mira también Agustín, atento a que puedan entender la obra, sea que la lean ellos mismos, sea que la oigan leer.

Ha sabido aprovecharse de la cultura que tan bien asimiló para su labor pastoral. El entendido sabrá captar la fuerza de su argumentación; el menos entendido no se sentirá aplastado por una terminología que le resulta extraña. El oro de los egipcios se ha puesto al servicio de la verdad cristiana, pero casi sin que aparezca como de los egipcios.

PIO DE LUIS