

JAIME PEREZ DE VALENCIA (1408-1490):
EN EL QUINTO CENTENARIO DE SU MUERTE

MIGUEL PEINADO MUÑOZ

En el presente año de 1990 o bien en el próximo de 1991 se cumple el quinto centenario de la muerte de Fray Jaime Pérez de Valencia. Con esa ocasión queremos ofrecer este pequeño homenaje, consistente en presentar una recopilación de los principales datos sobre su vida y obra así como sobre el lugar que este personaje tiene en el campo específico de la hermenéutica bíblica. Este trabajo es, por otra parte, anticipo de la publicación íntegra de mi investigación sobre la hermenéutica de este autor, que tendrá lugar próximamente¹.

1. Jaime Pérez de Valencia, un hombre de su tiempo

Apunte biográfico

Los datos que poseemos sobre su vida proceden principalmente de las noticias que él mismo nos da a lo largo de su obra, y de una serie de escritos de muy diversa índole, a partir del siglo XVI, entre los que debieron de existir algunos manuscritos prácticamente contemporáneos a nuestro autor.

Un momento decisivo en la historiografía sobre Jaime Pérez fue el proceso de canonización iniciado, o reabierto, en el siglo XVII, para el cual una serie de personalidades de la época depusieron, suministrando abundante material hagiográfico². De esa época son también

¹ El conjunto de la bibliografía sobre Pérez de Valencia se encuentra ya publicado en la excerpta de mi tesis doctoral, *La hermenéutica de Jaime Pérez de Valencia (1408-1490) en su perspectiva histórica*, Facultad de Teología de Granada, 1989.

² Los testimonios de dichas personalidades en el proceso se encuentran recogidos en J. JORDAN, *Historia de la provincia de la Corona de Aragón de la sagrada orden*

dos importantes manuscritos, conservados durante mucho tiempo en el convento en que nuestro autor vivió, y hoy desgraciadamente desaparecidos. También éstos debieron de suministrar abundante material para la confección de historias sobre nuestro personaje. A partir del siglo XVIII, y comenzando por la monumental Historia de los Agustinos de Aragón, de Fray Jaime Jordán³, la mayoría de los autores que dan noticia de Pérez de Valencia lo hacen por la mediación, directa o indirecta, del conjunto de material suministrado por dicho proceso.

Su *nacimiento* tuvo lugar en Ayora, en el año de 1408, en el seno de una familia acomodada de la ciudad. La fecha de su muerte, unos la sitúan en 1490 y otros en 1491; ambas son probables.

El hecho de proceder nuestro autor de una familia acomodada tuvo repercusiones en sus vivencias litúrgicas, en una generosidad grandes para la limosna y, en general, en una determinada visión de la pobreza y la riqueza, que refleja en su obra. También influyó en el hecho de que, a su entrada en religión, tenía una cultura notable, como consecuencia de haber recorrido todas las etapas de la escuela medieval.

En cuanto a las motivaciones que indujeron a Jaime Pérez a entrar en la vida religiosa, podemos sospechar que influyeron decisivamente, junto a otros factores, el hecho de ser el segundo de la casa y también la relación con su madre, que ejerció una notable influencia en toda su vida.

Todas las actividades que él realizó, desde su entrada en el Convento de San Agustín de Valencia hasta su muerte, en el mismo convento, los diversos cargos que detentó, incluido el de obispo auxiliar de Valencia y Cartagena, su actividad como Maestro de Teología y Cánones y como escritor, comentarista de la Sagrada Escritura, fueron expresión de su carísima religioso.

Expresión del carisma religioso fue también su colaboración a la tan anhelada reforma religiosa, dentro de la Orden de San Agustín, como simple religioso, superior y provincial; y como obispo, en las diócesis que rigió. Sus Comentarios a los Salmos y al resto de los pasajes bíblicos del Oficio Divino nos informan de ello.

Un punto controvertido de la vida de nuestro autor es su supuesta actividad como inquisidor en Valencia. Nosotros estimamos que no lo fue, puesto que las noticias que nos informan de ello son contra-

de ermitaños de Nuestro Gran Padre San Agustín I, Valencia 1704, p. 252.

³ Cfr nota 2.

dictorias, y sólo datan del siglo XVII en adelante. Hay además un argumento de silencio, a nivel de documentación manuscrita en los archivos de Inquisición españoles, muy expresivo.

Pérez de Valencia falleció en olor de santidad. La veneración popular en torno a su persona parece ser un dato histórico.

Sobre sus escritos

Los escritos de nuestro autor son de índole teológica, existiendo de todos ellos ediciones incunables, realizadas en Valencia. Su obra se difundió extraordinariamente en el siglo XVI, en el que se realizaron más de treinta ediciones, a partir de las ediciones incunables. La mayor parte de ellas se publicaron en París, pero también se realizaron ediciones, en el siglo XVI, en Barcelona, en Lyon y en Venecia. En el siglo XVIII se publica, en Madrid, una nueva edición revisada, destinada al estudio de la teología⁴.

Estos escritos son los siguientes: un comentario a todos los Salmos del Salterio; un comentario a los Cánticos FERIALES del Antiguo Testamento que se recitaban en el Oficio Divino, un "Tractatus contra Judaeos" y un comentario al "Te Deum"; un comentario al Magnificat y otro a los tres Cánticos Evangélicos, que se recitaban también en el Oficio Divino; un comentario al Cantar de los Cantares, con una "Quaestio Finalis" de tipo apologético antijudío.

Obras de dudosa autenticidad son un comentario al Símbolo "Quicumque", otro al capítulo tercero de las Lamentaciones y otro al libro del Exodo. En relación a éstas, hay más argumentos en contra de su autenticidad que a favor.

De Pérez de Valencia es también una carta en valenciano o catalán, conservada en una Historia de España de mediados del siglo XVI⁵.

Contexto

Jaime Pérez de Valencia es un hombre de su tiempo, que responde con su vida y su obra a uno de los principales retos planteados en el siglo XV: el encuentro entre la cultura y religión judía y la cristiana.

⁴ JACOBI PEREZ DE VALENTIA, *Opera Omnia*, Madrid 1749. Las citas que a lo largo del trabajo hagamos del autor serán por dicha edición, que consta de dos volúmenes.

⁵ P.M. CARBONELL, *Chronica o Hystoria de Espanya*, Barcelona 1545, p. 34.

El conjunto de la obra de nuestro autor responde a la necesidad de demostrar que el Antiguo Testamento se refiere literalmente a Cristo y a la Iglesia, de acuerdo con el planteamiento suscitado, a partir del siglo XII, por una serie de autores, la mayoría de ellos cristianos procedentes del Judaísmo.

El ambiente humanista de la Valencia del siglo XV también deja su huella en nuestro autor, que utiliza en su obra, frecuentemente, a los clásicos griegos y latinos, y demuestra ser un hombre de cultura universal.

La imprenta, ampliamente desarrollada ya en Valencia en este siglo, le sirve para una más extensa y rápida difusión de su pensamiento. También en esto es Pérez de Valencia un hombre moderno, un hombre de su tiempo.

Asimismo, al usar la lengua romance en escritos de índole no teológica, demuestra su contacto con la cultura popular de su tiempo.

2. La hermenéutica de Pérez de Valencia

La hermenéutica bíblica de Pérez de Valencia se contiene, principalmente, en los *Prólogos* de su *Comentario al Salterio*, organizado en forma de Tratados. También se encuentra sistematizada, a modo de resumen de éstos, en el *Prólogo* de su *Comentario al Cantar de los Cantares*. Además, a lo largo de toda su obra se perciben también con nitidez sus principios hermenéuticos. El los resume en los *Prólogos* para facilitar la tarea del lector, según indica expresamente:

“Et ne omnia simul ista in quolibet Psalmo quaerentur, et iterarentur, ad vitandam prolixitatem et fastidium, fuit necesse ex singulis in hoc Prologo particularem et specialem praemittere Tractatum”⁶.

Nosotros vamos a exponer los principales puntos de la misma de acuerdo con el siguiente esquema: en primer lugar, analizaremos su concepto de *Inspiración*, y cómo afecta éste a la Escritura, de forma que no es un libro cualquiera, sino un *libro sagrado*. A partir de ahí, y en un segundo momento, describiremos la visión de nuestro autor sobre *los aspectos más externos de la Escritura*: los autores, la situación

⁶ *Prologi tam prolizi causae* (t. 1, p. 59).

vital en que surgen los diversos escritos, los géneros literarios empleados, las lenguas, etc. . . En tercer lugar, nos adentraremos, con Pérez de Valencia, *desde el exterior al interior de la Biblia*, a través de su doctrina sobre los sentidos de la Escritura. En cuarto y último lugar, situados ya en el interior; buscamos respuesta a la pregunta de cómo tenemos que leer, la Escritura en general y de modo particular el libro de los Salmos, para poder pasar desde el exterior al interior de la misma: es cuanto dice nuestro autor sobre los *principios y reglas de interpretación*.

Observación previa

Antes de pasar a la exposición de su hermenéutica propiamente dicha, hay que tener en cuenta que, para nuestro autor, la Biblia no es sólo un libro de piedad, sino también un libro *que contiene ciencia*, en sentido aristotélico-tomista no riguroso. Dicha concepción científica objetiva de la Escritura le sirve para valorar frente a los judíos la certeza de la conclusión de la misma, que es la conclusión evangélica. Además de afirmar el carácter científico objetivo de la Escritura, nuestro autor afirma la posibilidad de hacer ciencia sobre ella, cosa que él admite, puesto que organiza la Introducción a sus Comentarios en forma de Tratados, habla de las cuatro causas de la Escritura, etc⁷.

En cuanto a la naturaleza íntima de la Escritura, nuestro autor afirma que *no es un libro profano sino sagrado*: Dios es su Causa Eficiente Principal; el autor humano, la Causa Instrumental o Particular⁸. La Escritura es libro sagrado —según él— también porque su objeto son sólo aquellos acontecimientos situados a nivel religioso, y no los acontecimientos profanos contenidos en ella, de los que habrá que buscar su sentido espiritual para comprenderlos adecuadamente.

Por otra parte, Pérez de Valencia no se ocupa de la naturaleza íntima de la Biblia en sí misma, sino sólo de la Profecía, haciendo válido para el resto de la Escritura lo que se dice de ésta.

⁷ Cfr Tratado 1 (t.1, pp. 1-11).

⁸ El empleo de la terminología escolástica para hablar de Dios como Autor de la Escritura es prácticamente una innovación en relación a la tradición anterior.

La Inspiración de la Escritura⁹

Para nuestro autor, la Profecía del Antiguo Testamento por excelencia es el libro de los Salmos; y el Profeta por excelencia, David, su autor.

La relación entre Dios y el profeta para comunicarle la ciencia divina (Revelación) se realiza, según él, a través de una serie de *mediaciones*: por medio del sueño, por visión en estado de vigilia, por locución de ángeles, por medio de los hurim y tummim; ninguna de ellas se realizaba sin una cierta elevación sobrenatural de la mente del profeta.

Esta *elevación sobrenatural* de la mente del profeta es un dato fundamental para comprender la opinión de Pérez sobre el acontecimiento de la *Inspiración*: supuesta una *actitud obediencial* por parte del profeta, y consiguientemente una previa iniciativa de éste, se produce la *iluminación-ilustración*, cuyas consecuencias principales son la transformación de la capacidad de percepción del individuo a fin de poder traspasar los límites de lo sensible hacia lo inteligible, y la capacitación, asimismo, para interpretar lo percibido y entendido.

El dato de la elevación sobrenatural de la mente del profeta nos plantea a nosotros la duda de si se entiende sólo como luz para nuevos saberes o también como comunicación misma de nuevos saberes; y si hay nuevos saberes, cabe hacerse también la pregunta de si éstos consisten para Pérez en la contemplación de nuevas cosas fuera de las captadas por la inteligencia, o bien nuevos sentidos en las realidades percibidas naturalmente. El parece afirmar lo segundo, cuando dice, por ejemplo, que David está contemplando a Cristo.

En cuanto a la *forma de la elevación*, Pérez afirma que se podía realizar de tres maneras: por simple "excessus mentis", por "extasis", o por "raptus". Las tres garantizaban la sobrenaturalidad de la Inspiración y, consiguientemente, la sobrenaturalidad de la revelación profética a los hombres, nacida de la antecedente inspiración divina.

Así pues, *la obra escrita del Profeta, y por extensión toda la Escritura, goza de la inspiración de sus autores*: cuando habla el profeta, habla él, pero lo que dice procede del Espíritu Santo; es doctrina inspirada. Por eso, el Espíritu Santo que habló por los autores sagrados es el que nos ha entregado la Escritura Sagrada; goza de inspiración

⁹ La doctrina sobre la Inspiración se encuentra reflejada de modo particular en los dos primeros Tratados, o Prólogos introductorios: t.1, pp. 1-23.

divina.

De la doctrina de la Inspiración deduce nuestro autor la de la *Inerrancia de la Escritura*: como ha sido inspirada por el Espíritu Santo, de ningún modo puede mentir, en su campo específico, que no es el profano sino el religioso.

Esta Inspiración Divina, ¿afecta también a los Padres de la Iglesia y a los traductores del texto bíblico? Esta pregunta se la hace nuestro autor, respondiendo implícitamente de modo afirmativo en relación a los Padres de la Iglesia, en cuanto intérpretes evangélicos, junto con los Apóstoles, de la Escritura. En relación a los traductores, explícitamente afirma que los de la Versión de los Setenta sí estuvieron inspirados, pero no en cuanto personas sino en cuanto autores de la obra, que es, en este caso, la que gozó de la asistencia del Espíritu Santo. Es decir, que la Inspiración recayó de modo directo sobre la obra y de modo instrumental sobre sus autores.

Este tema de la Inspiración de los Setenta es, desde el punto de vista hermenéutico, de gran interés, pues significa la elevación a categoría de cualidad sobrenatural de la ciencia humana.

También se pregunta nuestro autor sobre la Inspiración de los comentaristas de la Escritura, pareciéndonos a nosotros que no la afirma.

Los aspectos formales de la Biblia

Un segundo aspecto de su hermenéutica es el del valor que da a *los aspectos literarios y al encuadramiento histórico del texto bíblico*, que nosotros llamamos aquí aspectos formales. Pérez de Valencia es, en este campo, continuador de *un nuevo modo de leer la Escritura*, iniciado ya en el siglo XI por Bernone de Reichenau, y que tiene en Hugo de San Víctor y Nicolás de Lira¹⁰ sus principales artífices: la búsqueda del sentido literal de la misma. Grandes maestros en este camino fueron, para los exegetas católicos, los principales maestros judíos de la exégesis de la última parte de la Edad Media. Pérez los conoce y cita abundantemente. Los autores católicos contemporáneos de estos judíos, sin embargo, buscan el sentido literal para llegar al sentido espiritual, siguiendo en ello la tradición iniciada por algunos Padres de la Iglesia, entre los que sobresale Orígenes. Coinciden, sin

¹⁰ Sobre HUGO DE SAN VICTOR, cfr DE LUBAC II/1 pp. 287-359; sobre BERNONE DE REICHENAU, cfr DE LUBAC II/1 pp. 9-98; sobre NICOLAS DE LIRA, cfr DE LUBAC II/2 pp. 344-367.

embargo, con los judíos, en la preocupación por una serie de aspectos formales de la Escritura.

Los principales aspectos formales de que Pérez se ocupa son los siguientes:

Determinación del autor¹¹.

Trata principalmente del autor del libro de los Salmos; lo considera como “auctor particularis”, “causa instrumental”, o bien “divinus dialecticus et interpres”. Estas denominaciones guardan relación con la teoría de las causas, que Pérez aplica a la Sagrada Escritura en general y al Salterio en particular.

Dice, además, que el autor del Salterio en su totalidad es David, como no podía ser menos, dado el carácter peculiar de la materia de este libro y de la personalidad de David: como sólo Cristo tiene la llave de David para abrir la inteligencia de este libro, el Espíritu Santo dio sólo a David el espíritu para hacer los Salmos.

Esta doctrina de la autenticidad davídica del Salterio en su totalidad es –según nuestro autor– comúnmente aceptada por la tradición patrística y la Liturgia; también por los autores judíos antiguos. Sólo a partir de que Orígenes hiciera ver el carácter que el Salterio tiene de profecía sobre Cristo y la Iglesia, por lo que a su autor lo tenían que admitir como figura de Cristo, empezaron los judíos a negarlo.

En relación a los títulos de los Salmos, Pérez hace interesantes disquisiciones sobre el “lamed auctoris”, algunas de las cuales se ven confirmadas por las afirmaciones de autores modernos.

También se preocupa nuestro autor de determinar quiénes son los autores del resto de los escritos que comenta, pues considera dicha determinación punto de apoyo inexcusable para la interpretación del texto.

¹¹ Sobre el autor de los Salmos, cfr t.1, pp. 3-7; sobre el del Cantar de los Cantares, cfr t.2, pp. 610s; sobre otros autores bíblicos: para el Cántico de los Tres Jóvenes: t.2, p.320F; para el de Isaías: t.2, p 326C; para el de Ezequías: t.2, p. 331 D; para el de Ana: t.2, p. 340 G; para el de Moisés: t.2, pp. 346 A. 370 E; para el de Habacuc: t.2, p. 352 E; para el de Zacarías: t.2, p. 452 E; para el de Simeón: t.2, p.460 A; para el Magnificat: t.2, p. 386.

La situación vital¹²

Aunque no utilizando el término técnico, Pérez de Valencia se ocupa también de las circunstancias que dieron origen a los libros que comenta, y también de las circunstancias de su empleo; es decir, de la *situación vital*.

En relación al libro de los Salmos, Pérez tiene algunas intuiciones verdaderamente modernas; como la de relacionar el libro con los preparativos para la construcción del Templo y, en general, con el Culto.

Además, considera que, con ocasión de la reconstrucción del Templo, en tiempos de Esdras, éste realizó un magnífico trabajo de ordenación y de compilación de los Salmos, siempre en función de las necesidades culturales. Tal hipótesis también es defendida en nuestros días, aunque no todos la atribuyen a Esdras.

También se ocupa nuestro autor, de alguna manera, de la situación vital del resto de los escritos que comenta, para determinar la cual acude frecuentemente fuera del texto mismo, para determinar las circunstancias reales en que un cántico u otro pasaje bíblico se proclamó, y también para aludir a su significado total. Este es actualmente uno de los medios privilegiados de reconstrucción del "Sitz-im-Leben" en la moderna exégesis histórico-crítica.

Por otra parte, en el análisis que hace de determinados textos, afirma implícitamente que ellos nos informan de las motivaciones de su elaboración, más allá de lo que la mera apariencia del texto nos pueda descubrir. Está intuyendo, de alguna manera, el lugar que la historia de la redacción tiene a la hora de interpretar un texto.

Géneros literarios¹³

Pérez de Valencia tiene muy en cuenta en sus Comentarios, no sólo al autor y las circunstancias que dieron origen al libro o pasaje bíblico que comenta, sino también lo que modernamente llamamos *géneros literarios* y él denomina, de acuerdo con su terminología aristotélicotomista, la "*forma tradendi*".

Al describir la "forma tradendi", dentro de la triple causa formal del Salterio, Pérez procede ya a una primera clasificación de los Salmos: todos están expresados en forma poético-musical; y hay relatos,

¹² Cfr Tratado 5 (t.1, pp. 51s); Tratado 2, artículo 3 (t.1 pp. 17-19), etc.

¹³ Cfr Tratado 1, capítulo 3 (t.1, pp. 7ss).

dramas, oraciones, súplicas, lamentos, etc. . .

Dicha descripción está presuponiendo ya un importante criterio hermenéutico, del que parte, inspirándose en Maimónides¹⁴: cada autor (profeta) tiene su propia lengua, su idioma, su modo de hablar; y dicho modo de hablar tiene unas causas, que hay que conocer para entenderlo.

A la forma poético-musical del Salterio Pérez le asigna, inspirándose en Agustín, categoría divina. En dicho pensamiento, se adelanta más de medio siglo a las afirmaciones de Fray Luis de León (1527-1591).

La valoración estética de la obra literaria bíblica que nuestro autor realiza es muy original; sólo tiene un precedente significativo en Beda, aunque no parece que se inspire en él.

En relación a la expresión en forma de parábolas y proposiciones, que es como David hace el Salterio, Pérez tiene una magnífica intuición: la experiencia religiosa, especialmente el éxtasis, no puede expresarse en conceptos abstractos; es necesario el lenguaje poético.

Jaime Pérez ha valorado, pues, la capacidad expresiva del lenguaje poético en el ámbito religioso, y más en concreto en la literatura bíblica, de manera tal que se adelanta al Renacimiento y a los grandes maestros de la mística del siglo XVI, como San Juan de la Cruz. En realidad, su misma actitud ante las posibilidades expresivas del lenguaje poético es ya renacentista.

En general, la preocupación de Pérez por las diversas formas de expresarse David en los Salmos (modo heróico, modo trágico, modo satírico, hablando del futuro con palabras del pasado, etc. . .) obedece a su interés por la determinación del sentido literal.

Un autor moderno, de la máxima importancia en la exégesis de los Salmos, como es H. Gunkel¹⁵, hace una serie de constataciones sobre los géneros de los mismos y, en general, sobre la forma de expresarse en ellos, que están ya, de alguna manera, presentes en el siglo XV, en Pérez de Valencia.

También al hablar de los distintos nombres con que pueden ser designados los salmos, nuestro autor está en realidad clasificándolos por géneros literarios: salmo, cántico, himno, aleluya, inteligencia, oración, etc. . .

¹⁴ Cfr D. GONZALO MAESO, *Manual de Historia de la literatura hebrea*, Madrid 1960, pp. 516-519.

¹⁵ Cfr H. GUNKEL, *Introducción a los Salmos*, Valencia 1983.

En la explicación de algunos de estos nombres, Pérez se sitúa en la línea hermenéutica de la filología creadora, consistente en afirmar la existencia de contenido en el nombre. Por ejemplo: "Aleluya"...

En relación al Cantar de los Cantares, lo incluye entre los exponentes de la literatura poético-alegórica, situándose en ello en la línea tradicional, tanto católica como judía, aunque no desconoce la existencia de autores que afirman lo contrario.

También afirma la íntima unidad de esta obra, que él divide en cánticos, reconociendo la posibilidad de estructurarla también en dramas. Esta afirmación de la unidad-pluralidad del Cantar es afirmada actualmente por algunos autores modernos.

A Pérez de Valencia le interesa, pues, la forma literaria de los escritos que comenta, y tiene suficiente preparación como para deducir algunas conclusiones en esta materia que aún hoy podrían suscribirse.

La ejecución de los salmos¹⁶

También se ocupa nuestro autor de aludir a la *forma concreta de ejecutar* los salmos, contenida en algunas indicaciones iniciales de los mismos.

Esta preocupación por la forma de ejecución, íntimamente conectada con la de la crítica literaria, le sirve para ofrecernos la posibilidad hermenéutica de pasar del sentido literal al sentido espiritual. Al analizar los diversos términos con que éste se expresa ("in finem", "ad victoriam", "super octavam"), manifiesta una preocupación filológica inusual en los comentaristas católicos de su época.

Asimismo, al aludir a los instrumentos con que se cantaban los salmos (salterio, cítara, tímpano, coro, órgano, címbalo, tuba) afirma que ninguno de ellos "ponitur sine sacramento".

También se ocupa de algunas anotaciones técnicas, como el término 'sela', manifestando una competencia técnica y unas intuiciones verdaderamente válidas, aun hoy.

¹⁶ Cfr Tratado 5 (t.1, pp. 51ss).

El significado de los nombres¹⁷

Un aspecto interesante de la preocupación de Pérez por los aspectos formales de la Biblia es cuanto dice sobre el *significado de los nombres* que aparecen más frecuentemente en la Escritura, y de modo especial en el libro de los Salmos. A través de dichos nombres nos ofrece, ya de antemano, una visión de conjunto del contenido del Salterio.

Lo que realmente justifica su interés por el significado de los nombres es el problema de la relación de los universales con el conocimiento humano y, en general, la temática del Nominalismo, desarrollada a partir del siglo XII: ellos contienen la realidad que designan.

Para Pérez de Valencia, el significado del nombre procede de la realidad que contiene, por lo que es la explicitación de la misma. Y la realidad que un nombre contiene (especialmente los de la Biblia) es mucho más profunda que la que la mera literalidad da a entender. Todo nombre de la Escritura contiene una realidad material, pero también una realidad espiritual.

Las lenguas bíblicas¹⁸

También se ocupa nuestro autor extensamente de las *lenguas bíblicas*. El concepto clave para él en todo este tema es el de interpretación, que presupone la necesidad de la mediación: el intérprete es el mediador.

Sobre la lengua original del Antiguo Testamento manifiesta una notable erudición, citando a autores judíos y árabes. Habla de su origen, de su relación con las otras lenguas antiguas, etc. . . manifestando una preocupación filológica e incluso una competencia en este campo, que sólo alcanzará carta de naturaleza entre los católicos del siglo siguiente. El hecho de hacer una historia de la lengua hebrea por el procedimiento de la filología comparada, apoyándose en relevantes autoridades judías y árabes, le da ya un lugar propio en la historia de la interpretación bíblica.

Además, muchos de los elementos de su teoría sobre el origen de la lengua hebrea tienen actualidad incluso hoy. Por ejemplo, cuanto dice sobre el origen mixto de dicha lengua, o la relación que establece entre cultura y lengua, etc. . .

¹⁷ Cfr Tratado 4 (t.1, pp. 42ss).

¹⁸ Cfr Tratado 6 (t.1, pp. 54ss).

Al ocuparse de las diversas traducciones-interpretaciones desde la lengua original al griego y al latín, del Antiguo Testamento y, principalmente, del Salterio, lo hace movido por el deseo de justificar la traducción escogida por él para su comentario, pero también por el deseo de justificar la necesidad misma de una traducción-interpretación del texto bíblico original. Además, con la valoración, previa presentación, de las diversas traducciones al griego y al latín existentes, ofrece un homenaje a la Biblia inspirada por Dios (particularmente el libro de los Salmos), como consecuencia de lo cual, no todas las traducciones valen lo mismo, ni todas se hicieron desde la misma actitud.

Presenta, en primer lugar la traducción de los Setenta; a continuación, el Targum; luego, la versión de Aquila y la de Símmaco, cerrando la panorámica de las antiguas traducciones-interpretaciones con la alusión a las Hexapla de Orígenes. En toda esta información manifiesta estar en contacto con las tradiciones judías antiguas y medievales. Y muchas de sus afirmaciones coinciden con las de los investigadores modernos.

En cuanto a la versión que hay que preferir, él se decanta por la de los Setenta, argumentando a su favor que conservaron, fijaron e interpretaron adecuadamente el texto consonántico hebreo, cosa que no hicieron los que lo puntuaron. Aparte de que, en estas argumentaciones, Pérez no razona imparcialmente, sino que está preparando la apología de los Setenta como la interpretación más autorizada del texto original, sin embargo nos deja, de paso, constancia de su gran conocimiento de las lenguas bíblicas y de su competencia para hacer crítica filológica y aun lexicográfica de la Escritura, siendo en esto más un renacentista que un medieval.

También informa del Talmud, manifestando, en la valoración que hace del mismo, que está bajo la influencia de la polémica anti-judía, especialmente en su última etapa.

La última traducción de que se ocupa es de la de Jerónimo. Nos informa, a este propósito, de la existencia de tres distintas versiones del Salterio: una a partir del texto hebreo con la puntuación tiberiense, y dos a partir de los Setenta; de esta dos últimas, una de ellas, la más utilizada en las "Iglesias Galicanas" (Salterio Galicano), es la empleada por Pérez para sus Comentarios del Salterio.

En todo este tema de las traducciones, nuestro autor manifiesta un gran interés en respetar el texto sagrado, en ser fiel a lo que el Espíritu

quiere decir en la letra del texto.

Los sentidos de la Escritura

Su preocupación por los aspectos literales de la Escritura está guiada por el deseo de descubrir el auténtico sentido literal, para lo cual esboza una teoría de los *sentidos de la Escritura* bastante original, que supone una profundización en la doctrina clásica de los cuatro sentidos.

Sentido literal¹⁹

Para Pérez, todos los Salmos y Vaticinios de los Profetas han de entenderse literalmente de Cristo y de la Iglesia.

El entender literalmente referidos a Cristo y a la Iglesia “todas las promesas de los Patriarcas y los vaticinios de los Profetas” es posible a causa de la consideración de lo contenido en la Escritura, como ciencia, al mismo tiempo, de la realidad y del signo. La realidad es la misma palabra formalmente considerada; el signo es el contenido de la misma palabra. Dicha unidad signo-realidad es, según esto, la que provoca la lectura cristiana en sentido literal de todo el Antiguo Testamento: el misterio de las aguas de Maráh convertidas de amargas en dulces es la realidad realmente sucedida; pero además el leño que las endulza y la misma edulcoración fue signo y figura de Cristo y del sacramento del Bautismo.

Por eso, para nuestro autor, todo el Antiguo Testamento, lo mismo que cada pasaje, es alegórico: “quia non ponitur gratia sui sed gratia Novi Testamenti”.

Ahora bien, la alegoría pertenece a una de las cuatro clases de argumentación enumeradas, según él, por Aristóteles; por tanto, su contenido tiene la certeza propia de una “argumentación ejemplar”.

Por tanto, la letra de la Escritura está cargada de sentido; es, en sí misma, una realidad que significa.

Así, el sentido literal es doble: uno corresponde a la letra como realidad (“res”); otro, a la letra como significado (“signum”). Este segundo se identifica con el sentido espiritual, que nace inmediatamente, sin mediación alguna, de la letra como realidad.

¹⁹ Cfr Tratado 3, capítulo 2 (t.1, pp. 30ss).

El sentido espiritual pertenece, pues, (según Pérez) a la letra del Antiguo Testamento, rompiéndose de este modo la escisión que Tomás de Aquino establecía entre significado de las palabras y significado de las cosas.

Esta doctrina supone, de alguna manera, un adelanto de las modernas teorías del "Sensus Plenior" del Antiguo Testamento; al menos en la posición teórica de sus defensores de que en las palabras de la Escritura se descubre un sentido más profundo que el aparente, que es el intentado por Dios. Pérez dirá que es también intentado por el autor humano, pero porque Dios lo pretende. El "sensus plenior" del Antiguo Testamento es el sentido cristiano, en cuanto sentido contenido inmediatamente en la letra del mismo.

Por otra parte, lo que dice de la letra del Antiguo Testamento, lo amplía también nuestro autor a la letra del Evangelio: bajo ella está su sentido espiritual que, en último término, es el que hay que buscar.

Relación Pérez de Valencia-Tostado

Esta profundización en los sentidos de la Escritura, y más en concreto en el sentido literal, tiene un precedente inmediato en Alfonso de Madrigal (1400-1455)²⁰, especialmente en la afirmación de la existencia de un doble sentido literal y, asimismo, en la afirmación de que sólo el sentido literal tiene fuerza de argumento probativo. Ahora bien, cuando Tostado trata de delimitar el alcance de dicho sentido, no admite que todo el Antiguo Testamento se entienda literalmente de Cristo, sino sólo aquellos pasajes en que explícitamente se consigna. Además, para Tostado el sentido literal es sólo el "sensus quem faciunt" las palabras, mientras que para Pérez, además del "sensus quem faciunt" hay que buscar también en las palabras el "sensus in quo fiunt"; y éste es claramente, en todo el Antiguo Testamento, el sentido cristiano. Por otra parte, para el Tostado la relación entre el sentido espiritual y el literal es mediato, mediante la cosa significada; para Pérez, por el contrario, hay relación inmediata entre la letra y su sentido espiritual. Como consecuencia, también, de ello, la alegoría para nuestro autor es probativa, porque nace de la letra: es sentido elícito.

Por todo lo dicho a propósito de la relación Tostado-Pérez de Va-

²⁰ TOSTADO (= ALFONSO DE MADRIGAL), *Commentaria in Quartam Partem Matthaei*, Venecia 1506.

lencia se podría deducir que es el que más se le parece en esto del sentido literal, por lo que nuestro autor podría, de alguna manera, estar inspirándose en él. Sin embargo, no hay argumentos suficientes para probar que Pérez pudiese conocer la obra del Tostado.

Segundo sentido literal²¹

Para Pérez de Valencia hay, pues, un primer sentido literal del Antiguo Testamento que son los acontecimientos en sí mismos, y un segundo sentido literal, o sentido espiritual, que es su cumplimiento en Cristo.

La interpretación en sentido espiritual de toda la Ley y los Profetas procede del mismo Cristo.

El sentido espiritual del Antiguo Testamento es su sentido cristiano. El sentido espiritual del Nuevo Testamento consiste en el carácter sacramental de los dichos y hechos de Cristo. Por lo tanto, en la letra, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento están ocultos ("latent") misterios invisibles.

De este modo, el alma de la Escritura es la luz espiritual, o espíritu; gracias a ella la letra tiene vida (espiritual). Por otra parte, esa vida, lo mismo que la puramente natural es triple: los sentidos alegórico, moral y anagógico son la vida de la letra, a causa de la acción del espíritu.

Una letra, fuente de vida o de muerte, según que se lea con espíritu o sin él, es un buen precedente de las modernas teorías lingüísticas nacidas de la filosofía del lenguaje.

Primer sentido espiritual²²

El primero de los sentidos espirituales es el *alegórico*. Referido al Salterio, Pérez le llama "Salterio profético y evangélico". Para él, la alegoría (en sentido de lo alegorizado) es la verdad de la Escritura, la conclusión de la argumentación. El sentido alegórico no es, como dice Tostado "applicitus"²³ sino "elicitus".

Para resaltar su opinión de que el sentido alegórico del Antiguo Testamento tiene fuerza de verdad y de conclusión argumental, afirma

²¹ Cfr Tratado 3, capítulo 2 (t.1, pp. 30ss).

²² Tratado 3, capítulo 2 (t.1, pp. 34s).

²³ TOSTADO, o.c. fol 51vto.

nuestro autor que tal modo de argumentación lo usaron frecuentísimamente Cristo y los Apóstoles, y también David, Isaías y los demás Profetas. Tal afirmación tiene una clara intención apologética anti-judía.

En cuanto al contenido alegórico mismo del Antiguo Testamento, dice que está constituido por los diez misterios sobre Cristo y la Iglesia: la Trinidad, la Encarnación y Natividad de Cristo, su Predicación y Santidad, sus Milagros, su Ascensión y Reinado Universal, el Envío del Espíritu Santo a los discípulos, la vocación de los gentiles a la Iglesia y la reunión de ambos pueblos (judío y gentil) en uno solo, el Juicio Universal y la Glorificación Final.

Además de este significado alegórico general, el Antiguo Testamento, y en particular, el Salterio, tiene un *significado literal particular*, cuando es el propio Nuevo Testamento el que indica explícitamente que se cumplen las Promesas. Tal significado literal particular es, para Pérez, una concreción o mayor explicitación del significado alegórico del Antiguo Testamento.

Segundo sentido espiritual²⁴

El segundo sentido que el espíritu otorga a la letra es es el *sentido moral*. Es decir, todo lo referente al amor de Dios y del prójimo y al bien obrar. Según este sentido, se pueden deducir del Antiguo Testamento una serie de conclusiones pertenecientes al ámbito moral.

Por otra parte, a través de los ejemplos que aduce, constatamos que la localización del sentido moral en el Antiguo Testamento le sirve a Pérez para hacer ver su dimensión evangélica

Su doctrina sobre el sentido moral se inspira, en primer lugar en Orígenes²⁵; más inmediatamente en Agustín²⁶ y, sobre todo, en la *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino²⁷. En éste, como por otra parte, en toda la tradición desde Beda²⁸ hasta él, el sentido moral o tropológico nace directamente de la alegoría. Pérez de Valencia está inmerso en esta corriente.

²⁴ Cfr Tratado 3, capítulo 2 (t.1, pp. 34ss).

²⁵ Pérez de Valencia cita explícitamente a Orígenes para la doctrina general de la relación entre el espíritu y la letra: Tratado 3, capítulo 2 (t.1, p. 34).

²⁶ *De Genesi ad litteram* lib 1, cap 1, n 1 (CSEL 28/1,3-5; PL 34,247).

²⁷ *Sum.Th* I, 1 q, a 10.

²⁸ *De Tabernaculo et vasis ejus, ac vestibus sacerdotum* lib 1, cap 6 (PL 91,410).

El contenido moral del Antiguo Testamento (por serlo del Salterio) son los diez preceptos del Decálogo. De ellos, tres pertenecen al servicio de Latría debido a Dios; los otros siete, al trato con el prójimo.

Estos diez preceptos morales son inmortales porque pertenecen al derecho natural. El resto de la Ley de Moisés cesó por la pasión y muerte de Cristo, siendo sustituida por la Ley Evangélica.

Así, la Ley Evangélica, en primer lugar aclara la fe necesaria para nuestra salvación; en segundo lugar aclara el verdadero entendimiento de los preceptos morales, tal y como se contiene en el Sermón de la Montaña, y contiene los Sacramentos; en tercer lugar es universal e ilimitada, en los beneficiarios, el espacio y el tiempo; en cuarto lugar, suple las deficiencias de la antigua Ley; en quinto lugar, la Ley Evangélica resucitó con Cristo, quedando sepultada la antigua.

Tercer sentido espiritual²⁹

El *Salterio anagógico*, o *sentido anagógico de la Escritura*, consiste en las perfecciones con que serán adornados los bienaventurados en la gloria.

El hecho de que Pérez no hable de “escatológico” sino de “anagógico”, significa que es tributario de la gran tradición patrístico-medieval de los sentidos de la Escritura, en la que el cuarto era designado normalmente así: “anagogia”, en sentido etimológico, es decir, en sentido de conducción a lo alto.

Por otra parte, nuestro autor establece relación entre sentido alegórico y sentido anagógico: el primero es el término de la Ley Antigua; el segundo, el término de la Ley Evangélica; ambos, sin embargo, se contienen en la Ley Antigua, por lo que David, en el Salterio, no sólo habla de Cristo Redentor sino también de Cristo Glorificador.

La “spiritualis expositio”³⁰

Todo lo que Pérez de Valencia dice, como teoría general, sobre los sentidos de la Escritura, en sus Prólogos, lo desarrolla luego en sus comentarios bíblicos. La mayoría de dichos comentarios contienen alusiones al sentido alegórico, al moral o al anagógico; lo cual se corresponde con la finalidad de dichos Comentarios que, en último término,

²⁹ Tratado 1, capítulo 3 (t.1, pp. 9ss).

³⁰ Cfr Tratado 3, capítulo 2 (t.1, p. 33).

era abrir al lector los misterios de Cristo y la Iglesia, contenidos en la letra del Antiguo Testamento, y de modo especialísimo en la letra de los Salmos.

Como consecuencia de esta orientación, nuestro autor ve necesario añadir, al comentario "literal" de algunos salmos y otros pasajes bíblicos, una "secunda expositio", y a veces una "tertia expositio". Dicha técnica pertenece a la tradición medieval de la "*spiritualis expositio*", por medio de la cual se prefería el sentido espiritual, en su triple acepción, al sentido literal. Pérez, en una posición de equilibrio entre los que, como los judíos, no reconocen a la Escritura más sentido que el literal, y los que de tal manera alegorizan que no parece que dicha alegoría tenga nada que ver con el sentido objetivo del texto, afirma, a través de su doctrina del doble sentido literal, que, además del sentido literal hay que buscar el sentido espiritual referido a las cosas ocultas. Esta terminología de nuestro autor es ambigua y alternante. En último término, es víctima de su propia obsesión por la conversión de los judíos a través de la Escritura.

Principios y claves de la interpretación bíblica

La panorámica de la hermenéutica bíblica de Jaime Pérez de Valencia no está completa sino a partir de la elaboración, por su parte, de una serie de *principios y reglas* para la recta interpretación de la Escritura.

Los principios, llamados por él "communes animi conceptiones", "principia", o "principia intelligendi Sacram Scripturam", los concibe a modo de principios formales de la Sagrada Escritura considerada como ciencia, en clara conexión con la doctrina tomista de los principios de la teología; a partir de ellos, el lector, al leer el Antiguo Testamento, tiene la posibilidad de llegar a la conclusión evangélica; sin ellos, no. Los principios son, pues, aquellos presupuestos inexcusables, anteriores a toda consideración exegética, a partir de los cuales está garantizado nuestro acceso a la ciencia contenida en la Escritura.

Estos principios guardan también una cierta relación con los que, más adelante, Melancton denominó "lugares comunes teológicos"³¹,

³¹ Felipe Melancton (1497-1560), colaborador de Lutero, condensó sus ideas teológicas en una obra titulada "*Loci communes rerum theologarum seu hypotyposes theologicae*" (edición de 1521), o simplemente "*Loci communes theologicæ*" (edición de 1535). A través de dichos "lugares teológicos" pretendía significar el "Kern, das Gerippe des biblischen Textes" (W. MAURER, p.75).

terminología que Eck conservó en su respuesta a éste³².

Las reglas, por su parte, constituyen el camino que nuestro autor traza para ir desvelando lo oculto; es decir, para entrar en el interior de la Escritura, y especialmente en el Antiguo Testamento, desde su exterior; para abrir el Antiguo Testamento y romper sus sellos a fin de que nos descubra los misterios evangélicos que contiene; de ahí el nombre de "llaves" ("claves"). Estos sellos sólo es capaz de abrirlos Cristo; pero Cristo comunicó la llave a David, a los Apóstoles y a los Doctores. Ellos nos desvelan los misterios evangélicos del Antiguo Testamento.

A partir de esta alusión a Apóstoles y Doctores como depositarios de "la llave de David", Pérez está afirmando la importancia del dogma cristiano y de aquellos que lo configuran, para la recta interpretación de la Escritura.

Principios y reglas constituyen, en su conjunto, el punto de reflexión teórica más elevado de nuestro autor en materia de hermenéutica bíblica. Las reglas, por su parte, son las que mejor nos permiten situar a Pérez de Valencia en la historia de la hermenéutica.

Los principios³³

Los principios son siete: la verdad de la Escritura, la Santísima Trinidad, Cristo Dios y hombre verdadero, Cristo Cabeza del Cuerpo Místico, Cristo Fin y Verdad de la Ley, Cristo Mediador, y el Diablo y su Cuerpo.

El primero, y más general, auténtico "ser o no ser" de la ciencia de la Escritura, consiste en que en la Biblia nos habla Dios, por lo que ésta es palabra de Dios; y nos habla, no de cualquier cosa, sino de nuestra salvación y redención y del medio para alcanzarla, que es la caridad. Esta es la verdad de la Escritura; en esto la Escritura no puede mentir.

El segundo consiste en la unidad de substancia, ser y esencia de la Trinidad en sus relaciones. Hay un solo Dios y tres Personas, "multi-

³² Jean Eck, Eckius, o Eccius (1486-1543) publicó, en 1525, un importante tratado contra los "Loci Communes" de Melancton, titulado "*Enchiridion locorum communium*" en el que, apoyándose en textos de la Escritura y de los Padres, defiende los dogmas atacados por los protestantes (Cfr A. Humbert, en *DictTheolCath* IV/2 2056a).

³³ Cfr Tratado 3, capítulo 1 (t.1, pp. 248s).

plicadas por tres relaciones y dos emanaciones”.

El tercero consiste en que, como consecuencia de que el Verbo Divino ha asumido verdadera carne humana, Cristo el Hijo de Dios tiene también un alma racional, creada desde el mismo momento de la concepción.

El cuarto, que nace directamente del tercero, consiste en que, de la misma manera que el Verbo Divino asumió la naturaleza humana “in unitate Personae”, unió y desposó consigo a toda la Iglesia “in unitatem corporis Mystici”, para padecer por ella. Así, Cristo es la Cabeza del Cuerpo Místico, del que descienden formalmente toda clase de gracias, y también es el sujeto de las penas, castigo y justificación de nuestros pecados.

El quinto, que nace asimismo del anterior, consiste en que, si el pecado de Adán es la causa de la venida de Cristo en carne, este mismo Cristo es el fin de la Ley y su verdad. Por eso, “en la Sagrada Escritura en su conjunto y en cualquiera de sus partes, quien no entiende a Cristo no entiende nada”.

El sexto ilumina aún más el misterio de la centralidad de Cristo en el seno de la Escritura: Cristo no sólo es Esposo de la Iglesia y fin de ambas Leyes, sino también Mediador entre Dios y los hombres. Dicha mediación la establece Cristo a partir de su naturaleza humana; y se puede entender de siete maneras: en cuanto Propiciador, Fiador, Intérprete, Dispensador de los bienes del Padre, Guía, Juez, Glorificador.

El séptimo consiste en que hay un Cuerpo Diabólico, del que el Diablo es la Cabeza; de él proceden todos los males y toda iniquidad; y de él forman parte, en calidad de miembros, los infieles, los obstinados, los cristianos que hacen el mal y, principalmente, los judíos.

Estos siete principios se pueden sintetizar de la siguiente manera: la Escritura es un libro sagrado, no profano, y su recta inteligencia se fundamenta en la unidad del Dios Trino, en la humanidad del Verbo Divino, en la solidaridad de este Verbo Encarnado —que es Cristo— con la humanidad, representada en la Iglesia, Cuerpo Místico suyo. Se fundamenta asimismo en la Ley, cuyo fin último y verdad es el propio Cristo, y en la Mediación que éste realiza entre Dios y los hombres. Por último, para entender rectamente la Escritura hay que presuponer la existencia del Diablo y de su Cuerpo, constituído principalmente por

aquellos que quieren desposeer a la Escritura de su sentido trinitario, cristológico y eclesiológico.

Las reglas³⁴

Las reglas son diez: sobre la persona y la esencia, sobre Cristo Dios y hombre, sobre Cristo Cabeza y su Cuerpo Místico, sobre la naturaleza y la gracia, sobre el espíritu y la letra, sobre el sentido “in quo fiunt” las palabras, sobre la unidad de la Ley y del Cuerpo Místico, sobre el Diablo y su Cuerpo, sobre la especie y el género o el todo y la parte, sobre los tropos y figuras gramaticales.

La primera tiene como finalidad distinguir entre las obras de la Trinidad “ad extra” y las obras de la Trinidad “ad intra”. Las primeras son “esenciales”, las segundas “personales”. Al leer y comentar la Sagrada Escritura, habrá que tener mucho cuidado en distinguir cuándo un acto divino es esencial y cuándo personal.

La segunda, deduce del hecho de ser Cristo verdadero Dios y verdadero hombre, la “*communicatio idiomatum*”. Según esto, hay tres supuestos en la Sagrada Escritura: que Cristo hable en cuanto hombre, en cuanto Dios, o indistintamente. La persona es siempre Cristo; pero según lo que se le atribuya, ello se verificará, en su naturaleza divina, en su naturaleza humana o en ambas. Ignorando esta regla, Arrio no supo distinguir cómo el Hijo es igual al Padre según la divinidad y menor según la humanidad. . .

La tercera nace directamente de la anterior, y postula la existencia, también en el Cuerpo Místico –Cabeza y Miembros–, de la “*communicatio idiomatum*”. Como en el Cristo Encarnado hay una doble naturaleza, en el Cristo Místico hay tres naturalezas: una divina y eterna, otra humana, unida personalmente al Verbo en el tiempo, y otra pecadora y corrupta en Adán, unida místicamente a Cristo Cabeza. Esta última no es distinta “*secundum speciem*” de la humanidad de Cristo, aunque sí lo es “*secundum conditionem*”, pues la humanidad de Cristo está libre e inmune de todo pecado, al no haber sido transmitida por obra de Adán, mientras que aquella está corrompida y contaminada en Adán.

La cuarta guarda relación con cuanto, en la precedente, ha dicho sobre la “*communicatio idiomatum*” en el Cristo Místico: de tal ma-

³⁴ Cfr Tratado 3 capítulo 2 (t.1, pp. 27ss).

nera fue corrompida la naturaleza humana en Adán, que nadie puede hacer el bien ni cumplir los Mandamientos si dicha naturaleza no fuese sanada por la gracia de Cristo. Así, en la Sagrada Escritura hay que distinguir aquellas expresiones que se verifican en el hombre en su situación de naturaleza corrupta, y aquellas otras que se verifican en la naturaleza humana asistida por la gracia; gracia sin la que, ni siquiera el pecador, puede hacer nada bueno.

La quinta es la más desarrollada. Nuestro autor justifica su extensión diciendo que "es necesaria para toda la Sagrada Escritura y cualquiera de sus partes". Esta regla está estructurada en una serie de doctrinas. La primera se refiere a la diferencia entre la "Sacra Doctrina Theologica" y el resto de las ciencias humanas. En la segunda afirma que todas las promesas y vaticinios del Antiguo Testamento se cumplieron a la letra de dos maneras; una, de modo temporal y material; otra, de modo espiritual. En la tercera doctrina afirma que el sentido espiritual hay que buscarlo, no sólo en el Antiguo Testamento sino también en la "escritura evangélica y en los hechos y dichos de Cristo". El fundamento de todas estas doctrinas lo encuentra Pérez en el texto de Ap 5,1, en el que aparecía, a la derecha del trono, "un libro escrito por dentro y por fuera, y sellado con siete sellos". El "intus" y el "foris" de la Escritura son, respectivamente, el sentido espiritual y el sentido literal. Al primero se llega a través del segundo. Es como decir: "bajo la superficie de la letra está oculto el sacramento". Esta regla la consignó nuestro autor pensando especialmente en los judíos, que leen el Antiguo Testamento sin espíritu; es decir, que no admiten su sentido espiritual-evangélico. También pensaba en algunos herejes: Arrio y Maniqueo.

La sexta está íntimamente conectada con la anterior. Pretende con ella indicar cómo hay que interpretar la Escritura: buscando, no sólo el sentido "quem facit" sino también el sentido "in quo fit". El primero es el sentido literal; el segundo, el espiritual. Según esta regla, hay pasajes que literalmente pueden ser falsos y espiritualmente no. Esta regla pretende directamente convertir lo dogmático en criterio hermenéutico.

La séptima la desarrolla Pérez a partir de la convicción de la unidad de ambos Testamentos: en ambos hay una sola fe, porque ésta tiene sólo un objeto, que es Cristo. Por otra parte, la unidad del objeto de la fe se corresponde con la unidad del sujeto creyente, que no es sino

la Iglesia, Cuerpo Místico y Ciudad de Dios, una desde Adán hasta el Juicio, para la cual Dios dio desde el principio una única Ley. Y como el fin y verdad de la Ley es Cristo, ya los fieles del Antiguo Testamento, siguiendo la Ley, creían y esperaban en Cristo, de forma que la misma fe en Cristo que nos salva a nosotros los salvó a ellos. Así, la Ley es una en lo esencial, dos en lo accidental. Lo esencial de la Ley son seis cosas: unidad de Legislador, de espíritu de inteligencia o entendimiento, de verdad, de fe, de esperanza, de término o fin. En estas seis cosas la Ley es una y no cambia. Lo accidental es todo el conjunto de ceremonias y prescripciones legales; en esto la Ley cambia: con la venida de Cristo fueron abolidas todas ellas, pues habían cumplido "su oficio y carrera".

La octava procede, por vía de oposición, de la tercera y de la séptima, y en ella afirma Pérez que, de la misma manera que Cristo unió e incorporó a sí a la Iglesia de los fieles, el diablo unió a sí por el pecado a los infieles, herejes y obstinados. Y de la misma manera que sucedía en el Cuerpo Místico, en el Cuerpo Diabólico "communicantur idiomata: a veces un hombre es llamado diablo; a veces, el diablo es llamado hombre. . . Además, en la Iglesia hay muchos miembros de Cristo que en realidad lo son del Diablo: son miembros de Cristo simulados; se refiere a los herejes. Por el contrario, en la Sinagoga de Satanás -dice- no hay sino miembros del diablo. Es obvia en esta regla, como en ninguna, el carácter apologético anti-judío de la hermenéutica de Pérez.

La novena enseña que, puesto que la parte tiene su entidad a causa de su relación con la totalidad, a veces una parte recibe la denominación del todo y viceversa. Es la técnica denominada "sincécdoque" o "metáfora", que en la Escritura está al servicio de su significado espiritual: nada se menciona sin sacramento. . .

La décima consiste en la descripción de las principales figuras gramaticales que se encuentran en la Escritura, centrandó la atención, principalmente, en las que se encuentran en el libro de los Salmos: "hysteron proteron", metonimia, metáfora, sineptesis y, sobre todo, alegoría, o modo de decir literalmente una cosa pero entendiendo otra. En la lectura de la Sagrada Escritura, y especialmente del Salterio, hay que tener en cuenta la alegoría. Por eso, las otras nueve reglas pueden reducirse a ésta.

3. Perspectiva histórica

Precedentes

En la exposición de los principios y reglas, Pérez de Valencia es consciente de estar exponiendo la doctrina de otros. Teniendo en cuenta que en sus reglas o "claves" es donde verdaderamente expone los principios teóricos de su hermenéutica, nosotros centramos nuestra atención en los *precedentes históricos* de dichas reglas para, de esta forma, determinar la originalidad de nuestro autor desde el punto de vista de la historia de la hermenéutica. No se pretende una detallada historia del desarrollo de las reglas de interpretación, sino sólo hacer mención de aquellas sistematizaciones que están a la base de la sistematización que de las mismas hace nuestro autor.

Según declara él mismo, para confeccionar sus reglas o claves de interpretación siguió a Ticonio y a Agustín. Efectivamente, Ticonio (c 330-390) confeccionó siete reglas para la interpretación de la Escritura³⁵. Agustín (354-430), por su parte, profesó gran estima y respeto a Ticonio, y en sus obras —especialmente en *De Doctrina Christiana*— nos da muchas noticias sobre él, corrigiéndolo en algunas de sus enseñanzas³⁶.

Pérez recoge, en las suyas, las reglas de Ticonio, aunque no en el mismo orden que éste ni dándole a cada una tampoco exactamente la misma orientación; no parece, pues, que sea directamente deudor suyo. Tampoco copia al pie de la letra a Agustín, en aquello que éste dice para corregir, aclarar o ampliar a Ticonio.

Por otra parte, en ningún sitio Agustín expone estas diez reglas como tales; por lo que habrá que buscar, en la tradición posterior a éste dicha sistematización, a pesar de que Pérez afirme que la toma de Agustín.

En poco más de un siglo a partir de la muerte de Ticonio, muchos autores copiaron y se sirvieron de sus reglas. Ya en tiempos de Isidoro de Sevilla (c 570-636) éstas eran patrimonio común de los estudiosos de la Sagrada Escritura.

Isidoro de Sevilla, por su parte, expone las reglas en el mismo

³⁵ TICONIO, *Liber Regularum* (CPL 709-710; F.C. BURKITT, *The Book of Rules of Tyconius*, Cambridge 1894; PL 18).

³⁶ Para las correcciones directas de Agustín sobre las reglas de Ticonio, cfr *De Doctrina Christiana*, lib 3º caps 30-37 (CCL 32,102-116; PL 34,81-90).

orden de Ticonio pero conforme a la presentación que de las mismas hace Agustín en "De Doctrina Christiana"³⁷.

A partir de Isidoro circularon abundantemente las reglas de Ticonio entre los comentaristas de la Sagrada Escritura, durante toda la Edad Media, hasta llegar a Nicolás de Lira (1270-c1340), el cual hace ya de ellas un uso ligeramente distinto del de los autores anteriores³⁸. La realidad era que, desde principios del siglo XII, se estaba planteando la posibilidad de una nueva inteligencia de la Escritura que no fuese la meramente alegórico-espiritual, a cuya tradición pertenecían también las reglas de Ticonio. Entre los autores precursores de dicha nueva inteligencia ocupa lugar principalísimo Joaquín de Fiore³⁹ (c1130-1202) quien, entre otras cosas, afirma que el significado espiritual de la Escritura procede de la proporción entre los dos significantes, Antiguo y Nuevo Testamento ("Concordia" = Concordancia). Por otra parte, la condición de posibilidad de la Concordancia es la alegoría.

Nicolás de Lira, como la mayoría de los comentaristas de la Escritura a partir de Joaquín de Fiore, está bajo la influencia de la corriente hermenéutica que nace de él. Esta corriente consiste en ir a la búsqueda de un nuevo sentido literal, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento; sentido que procede de la relación entre los dos significantes, Antiguo y Nuevo Testamento. Así, a partir de la íntima y objetiva relación existente entre ambos Testamentos, Lira afirma que la letra es el fundamento de su inteligencia mística y espiritual. Las siete reglas de la tradición común serán para él el presupuesto indispensable para la exégesis literal que pretende hacer. En esto, dichas reglas han cambiado de función en relación al uso que de las mismas habían hecho autores anteriores a él. Pérez de Valencia es en esto fiel seguidor de Lira.

En lo que no sigue Pérez a Lira es en consignar diez reglas, en vez de

³⁷ *De Institutione Divinarum Litterarum*, cap 10 (PL 70, 1122s).

³⁸ *In Glossam Ordinariam Prologus* (PL 113,30); *In Glossam Ordinariam Prologus Secundus* (PL 113,32).

³⁹ De este autor, cfr principalmente: *Liber de Concordia novi ac veteri Testamenti; Expositio in Apocalypsim; Psalterium in decem chordarum*. También: *Tractatus super quatuor Evangelia*, y *Adversus Judaeos*. Cfr DANIEL, *Abbot Joachim of Fiore. Liber de Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, Filadelfia 1983, pp. 11ss; DE LUBAC, *Ezégèse Ezégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture II/2*, Lyon 1959-1962 pp. 325ss; SMALLEY, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Indiana 1964, pp. 288ss; SPICQ, *Esquisse d'une Histoire de l'Ezégèse Latine au Moyen Age*, París 1944, pp. 136ss.

las siete tradicionales. En esto, el fundamento parece ser un opúsculo tardío-medieval, concebido con la idea de responder al reto que había significado, en relación a la interpretación de la Escritura, la obra de Nicolás de Lira. El título de este opúsculo es, "Apparatus anonymi cujusdam scholastici, ad vulgarem Rabani allegoriarum editionem"⁴⁰. En él se plantea, en primer lugar, la cuestión de la relación entre la letra y los sentidos de la Escritura. En segundo lugar, trata de las reglas para comentar las Escrituras, para presentar las cuales cita la doctrina de Hugo de San Víctor, según la cual, para comentar las Escrituras, primero hay que estar firme en la fe; de lo contrario, al leer la Escritura podemos caer en el error. Para evitar dicho peligro del que Hugo advierte, el autor de este opúsculo alude a unas reglas destinadas a la sana exposición de la Escritura. Dice que son diez, de las cuales siete son de Ticonio y tres de Agustín.

Jaime Pérez es, pues, tributario de la gran tradición de búsqueda del sentido literal iniciada en Lira. Inspirado principalmente en éste, pretende elaborar unas reglas de interpretación de la Escritura que sirve de defensa de la fe, sobre todo frente a los judíos, pero también frente a los herejes. Las mismas reglas las toma directamente, al parecer, de él, y del "Apparatus Anonymi", tomando de éste la idea de que las reglas no son siete sino diez; aunque cuando las sistematiza tampoco lo hace exactamente como éste.

Pérez de Valencia, en efecto, no ha copiado meramente las reglas de otro autor, sino que las ha reelaborado a partir, principalmente, de las fuentes arriba mencionadas, dejando, por otra parte, con sus diez reglas de interpretación, sentadas las bases para una lectura cristiana integral del Antiguo Testamento, como nadie había hecho hasta entonces.

Influencia

En relación a la *influencia* que nuestro autor ejerció en otros posteriores, siempre en el campo específico de la hermenéutica bíblica, una serie de autores valoraron su aportación en este orden; además, algunos escritos de tipo hermenéutico dependen en su estructura y orientación de él.

En cuanto a los autores que valoraron su *aportación*:

Simphorianus Champerius (c1472-c1537), en una carta dirigida a

⁴⁰ Cfr J.P. PITRA, *Spicilegium Solesmense III*, París 1855, 436-445.

Erasmus de Rotterdam, hace una alabanza de nuestro autor⁴¹, en el contexto de una discusión sobre el alcance de un pasaje bíblico, lo cual demuestra que, ya en los primeros años del siglo XVI, se le consideraba como un intérprete de la Escritura que tiene en cuenta el dogma como criterio de interpretación.

Johannes de Altenstaig (1480-1525) lo cita, en su *Vocabulario de Teología* (1517)⁴², como uno de los principales autores que leyó para confeccionar su obra. Además, es el único exegeta citado; lo cual demuestra, una vez más, que a principios del siglo XVI se le consideraba como un exegeta que es capaz de salvaguardar el dogma con su exégesis.

Pedro de Alba y Astorga (†1667)⁴³, por su parte, lo considera como un exegeta que sabe interpretar la Escritura (en concreto, el Magnificat) en sentido literal.

Y Gil de Viterbo (1469-1532) se inspiró, al parecer, en él, al construir su *"Historia XX Saeculorum"*⁴⁴ sobre el armazón del libro de los Salmos, en cuanto que, lo mismo que Pérez, consideraba que en el Antiguo Testamento nada sucedió en función de sí mismo sino en figura del Nuevo Testamento... Además, Gil de Viterbo considera a nuestro autor como a uno de los que supieron hacerle un lugar a la lengua santa en la restitución de las buenas letras; lo cual ciertamente coincide, según se ha visto en capítulos precedentes, con la aportación de Pérez a la consideración de aspectos formales y estilísticos en la Escritura. Finalmente, este autor, que también valora, como Pérez, la traducción de Jerónimo del Salterio, considera al Obispo Cristopolitano como sucesor de Nicolás de Lira.

Finus Hadrianus, al escribir en 1503 su *"Flagellum in Iudaeos"*⁴⁵ considera a nuestro autor como uno de los máximos inspiradores de su obra, hasta el punto que lo considera como punto de referencia para valorar la aportación de otros autores posteriores a él a la cuestión apologética judía.

Asimismo, Zacarías Boverio, en su obra *"Demonstrationes Symbo-*

⁴¹ P.S. ALLEN, *Erasmi Epistulae VI (1525-1527)*, Oxonii 1926 680^o.

⁴² Cfr M. PEINADO MUÑOZ, *Descripción de la obra "Vocabularius Theologiae"*, en Actas del IV Simposio de Teología Histórica, Valencia 1986 pp. 153-159.

⁴³ *Nova et Litteralis Expositio Cantici Magnificat pro Mysterio immaculatae Conceptionis Virginis Mariae*, Madrid 1656, pp. 11-17.

⁴⁴ Cfr F. SECRET, *Notes sur Egidio da Viterbo*, Augustiniana 27 (1977) 205-237.

⁴⁵ Venecia 1538.

*lorum*⁴⁶, publicada en Lyon en 1617, cita a Pérez en precisiones de tipo filológico, como apoyo de la cuestión apologética antijudía.

Vicente Jimeno, por su parte, dice en 1747⁴⁷ que su obra era estimable, no sólo por su doctrina sino también por su estilo; cosa no, ciertamente, ajena a la intención de nuestro autor, que demuestra un gran conocimiento de los clásicos y una preocupación formal, evidente de modo particularísimo en algunas de sus reglas.

Y en este siglo P.L. Suárez⁴⁸ sitúa a Pérez en relación de contemporaneidad con Pablo de Burgos (†1435), el cardenal Juan de Torquemada (1388–1460), Alfonso de Córdoba (†c 1544) y Juan de Segovia (†1456); y lo relaciona también con el Tostado (†1455), indicando que cierra el siglo de éstos y abre el siglo siguiente, dando de esta manera a entender que nuestro ocupa un lugar señero en la historia de la teología, en el paso de la Edad Media a la Modernidad.

M. Grabmann⁴⁹ lo incluye en su historia de la teología como uno de los más grandes escrituristas del siglo XV. Y M. Andrés⁵⁰ alude a él como a uno de los comentaristas de los que se sirvió Cisneros para la confección de la Políglota.

En cuanto a escritos posteriores de tipo *hermenéutico inspirados en la suya*:

En primer lugar, Jacobus Faber Stapulensis⁵¹ (c 1440–1536) pudo estar influido por algunas de las doctrinas de Pérez sobre los sentidos, según la hipótesis de J.M. Preus⁵².

Martin Lutero (1483–1546), por su parte, debió de tener a su alcance los Comentarios de nuestro autor; pero no parece que su hermenéutica, ni siquiera la de la primera época (antes de 1513), sea directamente deudora de la suya, si bien estuvo, en esa primera etapa, en clara continuidad con la tradición anterior.

Más directa parece que fue la influencia de Pérez en el valenciano Pedro Antonio Beuter, que en 1547 publicó una obra titulada, "An-

⁴⁶ *Demonstrationes* I 47s.

⁴⁷ VICENTE JIMENO, *Escritores del Reino de Valencia* I, 56–59. Valencia 1747.

⁴⁸ *Jacobi Perez Valentia in Magnificat Commentarium*: Eph Mar 8 (1958) 473.

⁴⁹ M. GRABMANN, *Historia de la Teología Católica*, Madrid 1940, p.134.

⁵⁰ *Teología Española en el siglo XVI*, II, Madrid 1976, p.65.

⁵¹ *Quincuplex Psalterium*, Paris 1513.

⁵² *From Shadow to Promise. Old Testament Interpretation from Augustine to the Young Luther*, Harvard 1969 pp. 137–142.

*notationes decem ad Sacram Scripturam*⁵³. Dicho autor constata la aportación de Jacobo de Valencia a la Iglesia Valenciana e, indudablemente, ha conocido sus reglas de interpretación⁵⁴. Pero no las copia directamente, sino que se inspira en el conjunto de la tradición hermenéutica de Reglas iniciada con Nicolás de Lira.

Por su parte Francisco Ruiz (†1528), en sus *Regulae intelligendi Scripturas Sacras* (Lyon 1546) está siguiendo la común tradición de las Reglas⁵⁵, sin poderse demostrar que se esté inspirando directamente en Pérez.

Alfonso Salmerón (1515–1585) estudia, en sus *Prolegómenos al Comentario del Evangelio y de los Hechos de los Apóstoles*⁵⁶ una serie de cuestiones de las que Pérez se ocupa en su Prólogo, tales como el autor y, en general, todo lo que Pérez llamaba las causas; o la posibilidad de que un lugar de la Escritura admita varios sentidos; o cómo deducir el sentido literal a partir de la oración trópica o figurativa, etc.

Por otra parte, a través de Salmerón, y en concreto por sus alusiones a la Políglota de Alcalá (1514–1517), podemos sospechar, efectivamente, que la obra de Pérez de Valencia pudo estar en la mesa de trabajo de sus realizadores.

En relación a otros autores sobre los que, supuestamente, Pérez debió de influir, como Miguel Torres (†1527), Jerónimo Muñoz (†1586) y Juan Luis Vives (1492–1540), y de los que nos da noticia V. Cárcel⁵⁷, no encontramos suficientes argumentos para probar una influencia directa.

⁵³ Valencia 1547.

⁵⁴ *O.c.*, *Epistula Nuncupatoria*, 3.

⁵⁵ *Regulae*, 1.

⁵⁶ Colonia 1612.

⁵⁷ V. CARCEL ORTI, *Historia de la Iglesia en Valencia I*, Valencia 1988, p.136.