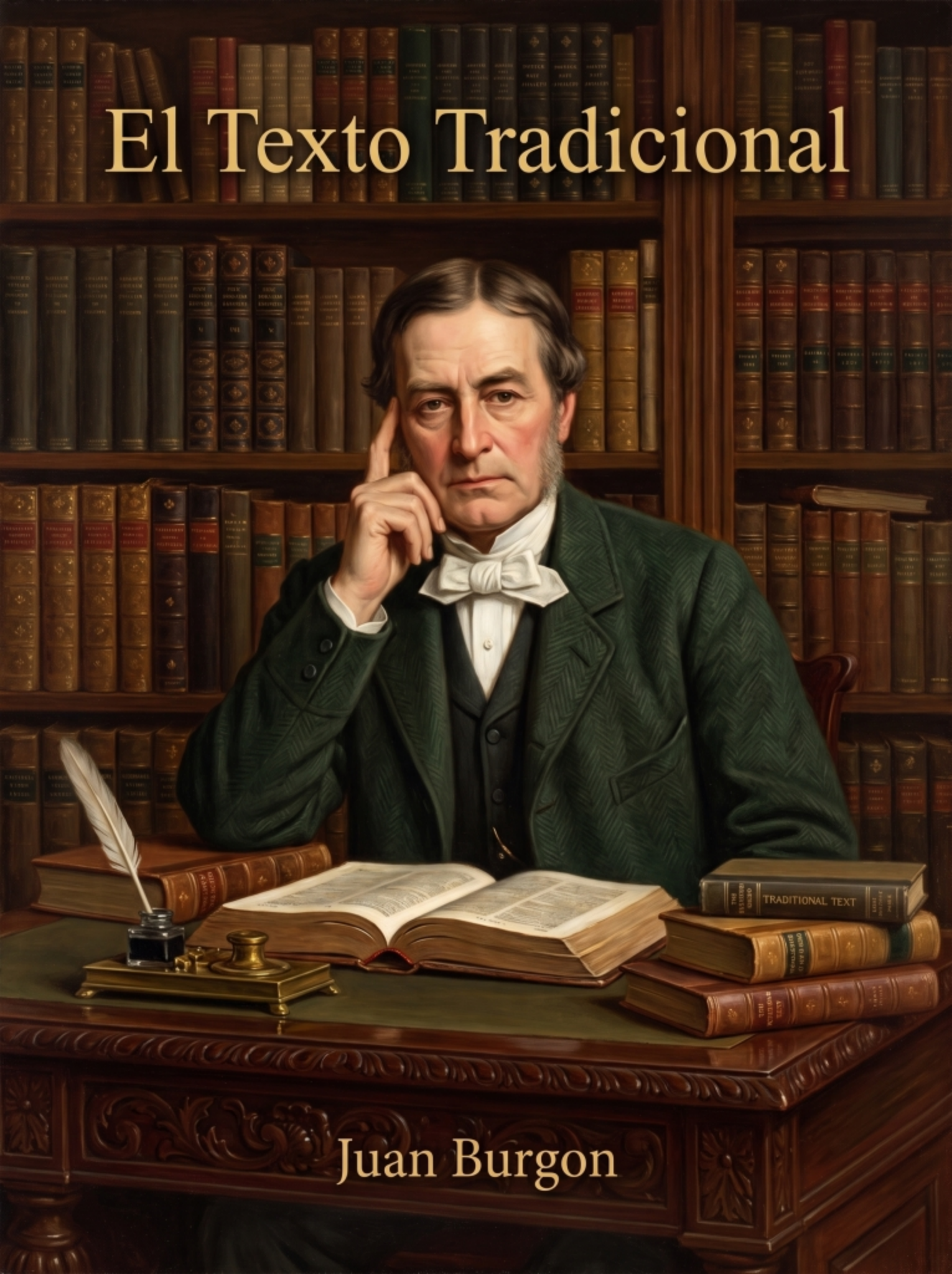


El Texto Tradicional



Juan Burgon

El Texto Tradicional

**por
John William Burgon**

**Traducción a cargo de
Calvin George**



**Publicaciones Literatura Bautista
<http://www.literaturabautista.com>**

El Texto Tradicional de los Sagrados Evangelios Reivindicado y Establecido

Por el finado
John William Burgon, Licenciado en Teología
Decano de Chichester

Arreglado, completado y editado por
Edward Miller, Maestría en Divinidad
Ex rector de Bucknell, Oxfordshire; editor de la cuarta edición de *Plain Introduction to the Textual Criticism of the New Testament (Introducción Sencilla a la Crítica Textual del Nuevo Testamento)* del Dr. Scrivener; y autor de *A Guide to the Textual Criticism of the New Testament (Guía de la Crítica Textual del Nuevo Testamento)*.

Londres
George Bell e Hijos
Cambridge: Deighton, Bell and Co., 1896

Título original en inglés: *The Traditional Text of the Holy Gospels Vindicated and Established*.

Traducción a cargo de Calvin George, 2026.

Derechos reservados @ 2026 para la obra de traducción. Se permite copiar sin cambios al dar reconocimiento a la fuente original.

Contenido

Introducción por el traductor.....	4
Prefacio.....	6
Introducción.....	10
Capítulo 1 Fundamentos Preliminares	12
Capítulo 2 Principios	17
Capítulo 3 Los Siete Apuntes de Veracidad.....	26
Capítulo 4 Los Manuscritos Vaticano y Sinaítico.....	38
Capítulo 5 Testimonio de los Antiguos Padres	47
Capítulo 6 Testimonio de las Primeras Versiones Siríacas	69
Capítulo 7 El Testimonio del Texto Occidental o Sirio-Latino.....	75
Capítulo 8 Alejandría y Cesarea.....	81
Capítulo 9 Los Antiguos Unciales y la Influencia de Orígenes	86
Capítulo 10 Los Antiguos Unciales y el Códice D	91
Capítulo 11 Los Unciales Tardíos y la Escritura Cursiva	101
Capítulo 12 Conclusión.....	113

Introducción por el traductor

John W. Burgon (1813-1888) fue un decano anglicano de Inglaterra, contemporáneo con otros personajes de su tierra relacionados con asuntos críticos del Nuevo Testamento, incluyendo Westcott, Hort, Scrivener y Hoskier. Él escribió varios libros sobre el tema del texto del Nuevo Testamento, especializándose en los Evangelios. Después de que se publicó el Nuevo Testamento griego de Westcott y Hort y la nueva versión Revised Version en inglés en 1881, los escritos de Burgon adquirieron un tono más negativo. Fue muy criticado por esto, pero sus escritos continuaron siendo de carácter intelectual. Aunque a veces Burgon se excedió al caracterizar las intenciones de sus oponentes, sus escritos no se acercan al velo negativo que se encuentra en algunos denunciantes modernos de versiones modernas, como Peter Ruckman y Gail Riplinger. Aunque recomendando los escritos de Burgon, no apruebo el exageramiento que a veces demostró en sus desacuerdos con otros. Es lamentable que muchos eruditos textuales de su época no lo tomaran en serio. Está más allá del alcance de este escrito examinar todas las posibles razones de esto. También podría ser que los eruditos ignoraran a Burgon solo porque se les permitió salirse con la suya.

Muchos escritores en defensa del Texto Bizantino y el Texto Recibido han demostrado una dependencia de los escritos de Burgon. Que esto haya llamado la atención de críticos textuales es evidente:

La teoría del texto mayoritario de la crítica textual del Nuevo Testamento está fundamentalmente endeudada con los escritos de John W. Burgon (1813-88). Las obras del decano han formado la base de prácticamente todos los argumentos de los defensores del texto mayoritario en este siglo ... (Wallace, Daniel B. "Historical revisionism and the majority text theory." *New Testament Studies*. Vol. 41, 1995, p. 280)

Aunque los escritos de Burgon pueden ser útiles, hay varios escritos modernos defensores del texto bizantino que escriben con más claridad que Burgon, y están más al tanto de acontecimientos, movimientos y personajes de los últimos 100 años. Sin embargo, Burgon expresa numerosos principios y observaciones valiosos que trascienden descubrimientos posteriores.

El enfoque de Burgon fue más sobre la superioridad de los manuscritos del texto bizantino (que él llamaba el Texto Tradicional) que del Texto Recibido. El Texto Recibido es el representante primario del Texto Bizantino, pero no son idénticos. Para más sobre el tema, véase <https://www.literaturabautista.com/la-diferencia-entre-el-texto-bizantino-mayoritario-tradicional-y-el-texto-recibido/>.

La presente obra de traducción

La traducción se hizo con la asistencia de inteligencia artificial, pero de todos modos fue necesario la inversión de incontables horas para incorporar escritura griega y el formato de listas y estadísticas. También se repasó la traducción inicial para no depender enteramente de la traducción a base de tecnología.

La traducción fue dificultosa debido a la naturaleza técnica especializada de la obra, y por el hecho de que fue escrita en el siglo XIX. Aunque se intentó simplificar la obra en el proceso de traducción cuando se pudo, a la vez hacía falta traducir lo que escribió, incluyendo tecnicismos.

Burgon en ocasiones hace alusión a la Iglesia Católica. Hace falta tomar en cuenta que él era anglicano, y que el contexto en que se encuentra su utilización del término "católico" siempre o casi siempre encaja con su significado de "universal", no la Iglesia romana.

Esta traducción inicial no incluye las notas a pie de página o los apéndices. Posiblemente se hará en el futuro, o podría ser un proyecto para un voluntario.

Aunque la obra de traducción contiene derechos, se permite copiar sin cambios al dar reconocimiento a la fuente original.

Calvin George

Prefacio

La muerte del decano [John - Juan] Burgon en 1888, lamentado por un gran número de personas al otro lado del Atlántico, así como en este, lo interrumpió en la primera parte de una tarea para la que se había preparado durante más de treinta años. Sentó las bases de su sistema con mucho cuidado y cautela, discutiéndolo con sus amigos, como el difunto conde de Selborne, a quien dedicó *The Last Twelve Verses* (*Los Últimos Doce Versículos* [de Marcos]), y el actual conde de Cranbrook, a quien dedicó *The Revision Revised* (*La Revisión Revisada*), con el propósito de sondear las profundidades del tema y asegurarse de que estaba pisando roca firme. Para ampliar la base general de la crítica textual sagrada y tratar sus principios de manera científica y exhaustiva, examinó manuscritos extensamente, haciendo muchos descubrimientos en bibliotecas nacionales y extranjeras; cotejó algunos él mismo y encargó el cotejo de muchos otros eruditos; fomentó nuevas ediciones críticas de algunas de las principales versiones; y sobre todo, ideó y supervisó una colección de citas del Nuevo Testamento que se encuentran en las obras de los padres y en otros escritos eclesiásticos, que va mucho más allá de los índices ordinarios, que se pueden encontrar en dieciséis gruesos volúmenes entre los tesoros del Museo Británico. Diversos acontecimientos lo llevaron a lo largo de su vida a recopilar y publicar algunos de sus relatos, como en sus «Los Últimos Doce Versículos de San Marcos», sus famosas «Cartas al Dr. Scrivener» en el periódico *The Guardian* y en «La Revisión Revisada». Sin embargo, recopiló diligentemente material para el tratado más extenso hasta el momento de su muerte. Acumuló de forma diligente material para el tratado más extenso hasta el momento de su muerte.

Entonces quedó profundamente impresionado por el estado incompleto de sus documentos; y dio instrucciones positivas únicamente para la publicación de su Texto de los Evangelios tal como está marcado en el margen de una de las ediciones del Nuevo Testamento de Scrivener, de su disertación sobre el “panal de abejas” que, como muestra de su admirable método de crítica, se encontrará en el Apéndice I de este volumen, y quizás de la que trata sobre ὄζος en el Apéndice II, dejando toda la cuestión de publicar el resto a su sobrino, el reverendo W. F. Rose, con mi ayuda, si yo quisiera encargarme de la edición necesaria, y de otros.

Los documentos, que me fueron confiados en febrero de 1889, estaban contenidos en cuarenta carpetas y, según mi catálogo, sumaban 2.383. Estaban agrupados bajo diversos epígrafes, y algunos se colocaron en un conjunto como «Material introductorio», listos para la imprenta. La mayoría habían sido copiados con letra clara, especialmente por «MW», mencionado en el prefacio de la Revisión Revisada, a quien también agradezco enormemente la copia de otros. Los documentos tenían una extensión que variaba desde catorce páginas o más hasta una sola frase o una sola referencia. Algunos eran casi duplicados, y muy pocos, triplicados.

Después de catalogar, informé al Sr. Rose, sugiriéndole elegir entre tres planes, a saber:

1. Publicar por separado, según las instrucciones del decano, aquellos trabajos que se consideraran aptos para su publicación, y dejar el resto:
2. Elaborar una obra sobre los principios de la crítica textual a partir de los manuscritos, hasta donde estos pudieran llegar:
3. Completar lo que estaba listo y adaptarlo a un libro, aportando del resto de los materiales y de otras fuentes lo que faltaba, además de rellenar los huecos lo mejor que pude, y a partir del resto (así como de las obras publicadas del decano) elaborar breves notas sobre el texto que teníamos que publicar.

Este informe fue enviado al Dr. Scrivener, al decano Goulburn, a Sir Edward Maunde Thompson y a otros distinguidos académicos, y se expresó la opinión unánime de que debía adoptarse el tercero de estos planes.

Es poco probable encontrar *Tot et tanta negotia solus* (tantas y tan grandes tareas por sí solas).

En la inauguración de 1890, invité al reverendo G. H. Gwilliam, miembro del Hertford College, y al reverendo Dr. Waller, director del St. John's Hall de Highbury —un hombre de gran precisión matemática— a revisar en mi casa el primer borrador de una gran parte del Volumen I. Para mi desgracia, el Dr. Waller ha estado demasiado ocupado desde entonces como para prestarme ayuda, salvo la que se puede encontrar en su valiosa comparación de los textos de la Peshita y la Curetoniana, impresas en el Apéndice VI; pero el Sr. Gwilliam siempre ha estado dispuesto a ofrecerme consejos y ayuda, lo cual me ha sido de gran utilidad, especialmente en la parte siríaca del tema, y ha revisado todas las primeras pruebas de este volumen.

Posteriormente, me vi obligado a considerar que, de ser posible, los índices de los padres de la Iglesia debían incluirse en la obra. En efecto, ningún libro podría representar adecuadamente la labor del deán Burgon sin incluir su *aparato crítico* en el campo de la crítica textual, en el que se ha mostrado tan *brillante* que nadie en Inglaterra, Alemania ni en ningún otro lugar ha podido igualarlo. Gracias a la amable ayuda de Sir E. Maunde Thompson, he podido obtener la parte de los Índices que se refiere a los Evangelios, y se publicarán con el tiempo, si Dios quiere, si el mundo académico muestra suficiente interés en su publicación.

Lamentablemente, cuando en 1890 terminé la primera edición del Volumen II, mi salud se debilitó; y después de intentar en vano durante un año combinar este duro trabajo con el ejercicio de una función eclesiástica, renuncié a esta última y me mudé a Oxford para dedicarme exclusivamente a la importante labor de orientar los resultados inéditos de la hábil fidelidad y el infatigable aprendizaje de ese “gran erudito” —para usar la expresión del Dr. Scrivener— hacia el establecimiento de los principios que deberían regular la determinación de las Palabras Divinas que constituyen el Nuevo Testamento.

La dificultad a superar radicaba en el hecho de que, una vez reunidos de los restos del decano todos los elementos adecuados para tal fin, y tras rellenar los huecos de menor o mayor tamaño, como se ha hecho a lo largo de la serie de manuscritos inacabados y desconectados, aún quedaba un amplio espacio por cubrir sin la ayuda del Maestro.

Se requirió tiempo, investigación y reflexión. Por consiguiente, siguiendo un consejo, acepté la oferta de editar la cuarta edición del *Plain Introduction* de Scrivener, y aunque esta laboriosa tarea me llevó mucho más tiempo del previsto, sin duda facilitó enormemente el desarrollo de mi trabajo. Nunca antes, ni antes ni después del fallecimiento del decano Burgon, se había presentado una oportunidad como la actual. El *aparato crítico general* se ha ampliado enormemente; el campo de la paleografía se ha expandido considerablemente gracias a los descubrimientos en Egipto; y existe la sensación generalizada de que estamos a punto de presenciar una mejora en los sistemas y teorías que han estado en boga recientemente.

Al retomar el trabajo, descubrí que la clave para superar la principal dificultad que obstaculizaba dicha mejora radicaba en esclarecer lo que, en este contexto, podría denominarse el período premanuscrito, hasta entonces la oscura era del textualismo sagrado, que precede a lo que una vez fue el “año uno” de la paleografía. En consecuencia, realicé un minucioso examen de las citas que aparecen en los escritos de los padres anteriores a San Juan Crisóstomo, o, como los definí para trazar una línea divisoria, de aquellos que murieron antes del año 400 d. C., con el resultado de que el Texto Tradicional se sitúa en una proporción general de 3:2 frente a otras variantes, y en una proporción mucho mayor en treinta pasajes de prueba. Posteriormente, no conforme con basar mi argumento en un solo análisis, revisé nuevamente los escritos de los setenta y seis padres en cuestión (con las limitaciones que se explican en este libro), además de otros que no aportaron pruebas, y descubrí que, si bien anoté varios casos más, los resultados generales se

mantuvieron prácticamente iguales. No me atrevo a afirmar que aún hoy he registrado todos los casos que se podían aducir: cualquiera que conozca bien esta obra sabrá que tal hazaña es absolutamente imposible, pues tal perfección solo se alcanza tras muchos intentos repetidos. Sin embargo, afirmo no solo que mis intentos han sido honestos y justos, incluso hasta el punto de la abnegación, sino que los resultados generales, que superan con creces lo que exige mi argumento, como se explica en el cuerpo de esta obra, establecen de sobra la antigüedad del Texto Tradicional, al demostrar su mayor aceptación durante el período en cuestión en comparación con cualquier otro.

En efecto, estos análisis me han parecido no solo que permiten remontar satisfactoriamente el Texto Tradicional a la primera época, sino que también conducen a la solución de varios problemas complejos, que ahora se presentan a nuestros lectores. La riqueza de manuscritos a la que los padres nos introducen de forma indirecta solo puede ser comprendida por quienes examinen los escritos de muchos de ellos con esta perspectiva; y supera con creces, antes del año 1000, a todos los manuscritos griegos contemporáneos que han llegado hasta nosotros, por no hablar de los años a los que, según la opinión de todos los expertos, no pertenece ningún manuscrito existente.

Es deber tanto para el decano Burgon como para mí decir que nos unimos tras haber trabajado por separado, aunque debo reconocer mi gran deuda con sus escritos. Al principio no coincidíamos del todo, pero después descubrí que él tenía razón y yo estaba equivocado. Prueba del poder unificador de nuestros principios es que, en cuanto a nuestro sistema, ahora no existe ninguna diferencia entre nosotros, aunque en puntos menores, generalmente ajenos a este tema en concreto, no siempre coincidimos por completo. Si bien tengo el ejemplo del decano al modificar sus escritos considerablemente, incluso cuando ya estaban impresos, como él siempre hacía, por lealtad he pospuesto las modificaciones todo lo que he podido, y solo las he realizado cuando he estado seguro de que introducía alguna mejora, y casi siempre siguiendo el consejo de otros.

Nuestra coincidencia se explica quizás por el hecho de haber nacido en una época en que el fervor evangélico afectaba a toda la vida religiosa, por habernos formado bajo el movimiento de la Alta Iglesia y, al menos en mi caso, por haberse suavizado bajo la apertura más moderada provocada por las influencias que prevalecieron en Oxford durante algunos años después de 1848. Ciertamente, la exhaustividad y la minuciosidad —probablemente imitando el método alemán— que antes habían caracterizado el tratamiento que el Dr. Pusey daba a cualquier tema, y que encontraron un ejemplo en las investigaciones históricas del profesor Freeman, y que, según creo, se pudo apreciar en la actuación de las mentes más brillantes de Oxford entre 1848 y 1856 —para citar mi propia experiencia—, constituían la base y la esencia del sistema de Burgon, y el mantenimiento de estos principios en la medida de lo posible, a cualquier precio, fue el vínculo que nos unió. Descartar al menos diecinueve vigésimas partes de la evidencia sobre ciertos puntos y extraer conclusiones del insignificante resto nos parece necesariamente nada menos que un crimen y un pecado, no solo por la sacrílega destrucción que esto supone para las Sagradas Escrituras, sino también porque tal método es incompatible con la exhaustividad concienzuda y el método lógico. Conociendo a la perfección todo lo que se puede y se ha aducido a favor de tal procedimiento, ¿no debemos afirmar que difícilmente podría presentarse un modelo peor que este en las investigaciones y conclusiones a los jóvenes en el momento crítico en que comienzan a adquirir los hábitos de juicio que los guiarán a lo largo de su vida? ¿Acaso la sobreespecialización que ha estado en boga últimamente ha promovido la aceptación de la teoría que tenemos ante nosotros, quizás porque bajo influencias especializadas se ha olvidado que el hombre verdaderamente completo debe aspirar a saber algo de todo lo demás, además de saberlo todo sobre aquello a lo que se dedica, puesto que la estrechez de miras en la investigación y el descuido de todo excepto de una teoría predilecta probablemente resulten de una actitud tan excluyente?

La importancia de la cuestión en juego a menudo se subestima. El Dr. Philip Schaff en su conocido “Compañero” (p. 176), —como el Dr. E. Nestle de Ulm en uno de sus folletos (*Ein ceterum censo zur neutestamentlichen Textkritik*), que amablemente me envió, ha señalado— observa que mientras Mill

calculaba que las variaciones ascendían a 30.000, y Scrivener suponía que desde entonces se habían cuadruplicado, «ahora no pueden estar muy lejos de las 150.000». Esta cantidad es espantosa, y la mayoría son de carácter insignificante. Pero algunas involucran pasajes de gran importancia, e incluso Hort ha calculado (*Introducción*, p. 2) que los casos disputados alcanzan aproximadamente una octava parte del total. ¿Es, por tanto, exagerado decir que vivimos sobre un volcán, con una corteza terrestre de no demasiado espesor entre nosotros?

La primera parte de nuestro argumento se presenta en este volumen, que constituye un tratado completo en sí mismo. Espero que pronto se publique una segunda parte, que contendrá una disertación sobre las causas de la corrupción del Texto Tradicional; y, me complace decir, consistirá casi exclusivamente en composiciones del propio decano Burgon. Pido a los críticos que no estén de acuerdo con todas nuestras conclusiones, una consideración sincera de nuestro argumento, que se fundamente únicamente en la argumentación y la razón. Esta explicación, dada por el decano de su sistema en tiempos más tranquilos y de forma más didáctica, no puede, a mi parecer, dejar de disipar muchos prejuicios. Si en algún momento parecemos pasar del razonamiento al dogmatismo, nuestros lectores descubrirán, creo, tras una nueva observación, que al menos desde nuestro punto de vista no es así. Si parecemos hablar con demasiada seguridad, no lo hemos hecho por confianza en ningún juicio personal, sino porque estamos seguros, al menos en nuestra propia opinión, de que expresamos el veredicto de todas las épocas y de todos los países.

¡Que el gran Cabeza de la Iglesia bendiga nuestro esfuerzo en favor de la integridad de Su Santa Palabra, si no de acuerdo con nuestro plan y propósito, al menos de la manera que mejor le parezca a Él!

Edward Miller
9 Bradmore Road, Oxford
Epifanía [6 de enero] 1896

Introducción

[Aparentemente escrito por Edward Miller]

Unas pocas observaciones al comienzo de este tratado, que el decano Burgon dejó incompleto tras su inesperada muerte, pueden hacer que su objeto y alcance resulten más comprensibles para muchos lectores.

La crítica textual del Nuevo Testamento es un estudio minucioso del griego auténtico: el texto verdadero de los Santos Evangelios, los Hechos de los Apóstoles, las Epístolas paulinas y apostólicas, y el Apocalipsis. Dado que se centra exclusivamente en el texto, se enmarca dentro de la crítica inferior, según la nomenclatura alemana, del mismo modo que un análisis crítico del significado, con todas sus referencias y conexiones, constituiría la crítica superior. Es, por tanto, el preludio necesario de cualquier investigación científica del lenguaje, el propósito y la enseñanza de los diversos libros del Nuevo Testamento, y debe llevarse a cabo según principios científicos y definidos. El objetivo de este tratado es establecer dichos principios. Con este fin, el decano ha despojado la discusión de todo disfraz superfluo y la ha desarrollado con lucidez en múltiples detalles, para que el uso de términos difíciles o frases complejas no genere ninguna confusión sobre las cuestiones tratadas, y para que todas las personas inteligentes interesadas en dichas cuestiones —¿y quién no lo está?— puedan comprender los problemas y sus pruebas.

En los primeros tiempos, surgió en la Iglesia una gran diversidad de palabras y expresiones, especialmente en los textos del Nuevo Testamento y, en particular, de los Santos Evangelios —pues nos centraremos principalmente en estos cuatro libros, que constituyen la parte más importante y ofrecen un ámbito más reducido, resultando así más convenientes para la presente investigación—. En consecuencia, la escuela de teología científica de Alejandría, representada por Orígenes, fue la primera en considerar necesario abordar este asunto. Cuando Orígenes se trasladó a Cesarea, llevó consigo sus manuscritos, que al parecer constituyeron la base de la célebre biblioteca de la ciudad, posteriormente ampliada por Pánfilo y Eusebio, así como por Acacio y Euzoio, quienes fueron obispos de la localidad en su momento. Durante la vida de Eusebio, si bien no bajo su supervisión directa, se elaboraron los dos manuscritos unciales más antiguos que se conservan hasta la fecha, conocidos como B y $\aleph$, o el Vaticano y el Sinaítico, con una cuidada caligrafía. Pero poco después, hacia mediados del siglo IV —como coinciden ambas escuelas de crítica textual—, un texto diferente al de B y $\aleph$ que ganó aceptación general, aumentó su predominio hasta el siglo VIII, alcanzando a finales del siglo IV, llegando a ser tan extendido en la cristiandad que el reducido número de manuscritos que concuerdan con B y $\aleph$ no se puede comparar con los muchos que difieren de estos dos. Así, el problema del siglo IV anticipó el del siglo XIX. ¿Debemos, para encontrar el texto auténtico del Nuevo Testamento, acudir a los manuscritos Vaticano y Sinaítico y a los otros pocos que coinciden principalmente con ellos, o debemos seguir el conjunto principal de manuscritos del Nuevo Testamento, que a finales del siglo en que se produjeron estos dos textos se adueñaron del campo de la controversia y lo han ocupado desde entonces? Este es el problema que el presente tratado pretende resolver: determinar cuál de estos dos textos o conjuntos de lecturas está mejor documentado y puede trazarse, mediante pruebas más sólidas, hasta los autógrafos originales.

Ahora hacen falta unas pocas palabras para describir y explicar la situación actual de la controversia.

Tras el descubrimiento de la imprenta en Europa, la crítica textual resurgió. Su trayectoria puede dividirse en cuatro etapas, denominadas respectivamente infancia, niñez, juventud y madurez incipiente.

En 1516, Erasmo editó el Nuevo Testamento a partir de un número muy reducido de manuscritos, probablemente solo cinco, que gozaban de buena reputación en aquel entonces; y seis años después apareció la edición complutense bajo el cardenal Cisneros, que se había impreso dos años antes que la de Erasmo. Roberto Estéfano, Teodoro Beza y los Elzevirs también publicaron, como es bien sabido, sus propias

ediciones. En la última edición de los Elzevirs, publicada en 1633, apareció por primera vez la expresión ampliamente utilizada *Textus Receptus*. El único objetivo en este período era adherirse fielmente al Texto Recibido en todas partes.

II. A continuación, se recopilaron pruebas de manuscritos, versiones y padres de la iglesia, principalmente por Mill y Wetstein. Bentley consideró la posibilidad de remontarse al siglo IV para obtener pruebas concluyentes. Bengel y Griesbach hicieron hincapié en las familias y recensiones de los manuscritos, y fueron pioneros en apartarse del estándar establecido. El cotejo de manuscritos fue llevado a cabo por estos dos críticos y otros eruditos competentes, y en gran medida por Scholz. De este modo, se produjo una ampliación de los materiales y un cúmulo de teorías. Mucho de lo vago y elemental se entremezcló con la promesa de un gran aporte que resultaría más satisfactorio en el futuro.

III. El líder del siguiente avance fue Lachmann, quien comenzó a descartar las lecturas del Texto Recibido, suponiendo que tenía solo dos siglos de antigüedad. Dado que las autoridades ya eran excesivamente numerosas, limitó su atención a las pocas que coincidían con los unciales más antiguos, a saber, L o el Regius de París, uno o dos fragmentos más de unciales, algunos cursivos, los manuscritos latinos antiguos y algunos de los padres más antiguos, sumando generalmente unos seis o siete en total según cada lectura. Tischendorf, descubridor de $\aleph$, hermana gemela de B, y cotejador de un gran número de manuscritos, lo siguió en general, al igual que Tregelles. Y el Dr. Hort, quien, junto con el obispo Westcott, comenzó a teorizar y trabajar cuando la influencia de Lachmann estaba en su apogeo, en una *Introducción* ingeniosa y elaborada defendió la causa de los dos unciales más antiguos —especialmente B— y su pequeño grupo de seguidores. Tras admitir que el Texto Recibido data de mediados del siglo IV, Hort argumentó que se diferenciaba de los autógrafos originales por más de dos siglos y medio, y que, de hecho, tuvo su origen en Antioquía y debería denominarse «sirio», a pesar de la predominancia que, según reconoció, había tenido desde finales del siglo IV. Denominó a las variantes de las que B y $\aleph$ son los principales exponentes «el Texto Neutral», y sostuvo que dicho texto puede trazarse hasta los autógrafos auténticos.

IV. He colocado los principios de la escuela opuesta al final, por mostrar signos de madurez incipiente en la ciencia, no porque se admita que lo sean, pues no es el caso, sino por sus méritos intrínsecos, que se desarrollarán en este volumen, y por la inmensa cantidad de autoridades que se han añadido recientemente a nuestro acervo, así como por la influencia indirecta ejercida últimamente por descubrimientos realizados en otros ámbitos. En efecto, se busca establecer un acervo más amplio de autoridades rectoras y un método más sólido para su uso. Los principales defensores de este sistema han sido el Dr. Scrivener, en cierta medida, y especialmente el decano Burgon. En primer lugar, cabe aclarar que no abogamos por la perfección del *Textus Receptus*. Admitimos que en algunos puntos requiere revisión. En el texto que dejó el decano Burgon, él mismo sugirió unas 150 correcciones solo en el Evangelio de San Mateo. Lo que defendemos es el TEXTO TRADICIONAL. Y lo remontamos a las épocas más antiguas de las que se tiene constancia. Confiamos plenamente en el testimonio y la visión más lúcida de todas las pruebas. Con humilde dependencia en Dios y el Espíritu Santo, de quien creemos que ha dado múltiples testigos a lo largo de los siglos de la Iglesia, y cuya causa creemos interceder, exhortamos solemnemente a los numerosos estudiosos de la Biblia en estos días que buscan la verdad con seriedad a que consideren sin prejuicios lo que decimos, con la esperanza de que contribuya a la comprensión de las verdaderas expresiones empleadas en la auténtica Palabra de Dios.

Capítulo 1 Fundamentos Preliminares

§ 1

En las páginas siguientes me propongo abordar un problema de suma importancia: ¿sobre qué principios se fundamenta la determinación del verdadero texto de las Sagradas Escrituras del Nuevo Testamento? Mi tema es el texto griego de dichas Escrituras, en particular de los cuatro Evangelios; mi objetivo, establecer ese texto sobre una base inteligible y fidedigna.

Que no se conocieran principios fijos antes de 1880 queda demostrado por el hecho de que los críticos más famosos no solo diferían considerablemente entre sí, sino también de sí mismos. Hasta entonces, todo era empirismo en este campo. Sección, capítulo, artículo, folleto, ensayo tentativo; todos ellos aparecían de vez en cuando, y algunos eran excelentes en su género. Pero se requiere algo mucho más metódico, argumentativo y completo de lo que es compatible con límites tan estrechos. Incluso cuando la exposición de los hechos se extendía con mayor detalle y precisión, faltaba un principio científico suficiente para guiar a los estudiantes hacia una resolución satisfactoria y sólida de cuestiones difíciles. Las dos últimas ediciones de Tischendorf difieren entre sí en nada menos que 3.572 detalles. En 1872, invierte en cada página lo que en 1859 ofreció como resultado de su juicio deliberado. Para ser francos, todos, ya fueran expertos o simples principiantes, parecían considerarse competentes para juzgar cualquier nueva lectura que se les presentara. Se nos informó que, «según todos los principios de la crítica sólida», esta palabra debía conservarse y aquella rechazarse; pero hasta la publicación de la disertación del Dr. Hort, nadie tuvo la amabilidad de explicarnos cuáles eran los principios a los que se refería con tanta seguridad, y cuya aplicación fiel nos habría permitido llegar a la misma conclusión. Y la teoría de Hort, como se demostrará más adelante, implica demasiadas violaciones de principios generalmente aceptados y carece de pruebas suficientes como para obtener jamás una aceptación universal. En cuanto a los hechos, fácilmente verificables, se opone rotundamente al juicio que la Iglesia ha mantenido a lo largo de los siglos y, en muchos aspectos, no concuerda con la enseñanza de los críticos más célebres del siglo que le precedieron.

Confío en que se me perdone si, en el desarrollo de esta investigación, me atrevo a apartarme del camino trillado y a guiar al lector con un estilo algo más modesto que el habitual entre mis predecesores. Siempre que han abordado el tema de los principios, han comenzado exponiendo, con autoridad propia, una serie de proposiciones, algunas de las cuales, lejos de ser axiomáticas, resultan repugnantes a nuestro juicio e incluso falsas. Es cierto que yo también debo comenzar afirmando mi conformidad con algunas posiciones fundamentales; pero me atrevo a prometer que todas ellas serán evidentes por sí mismas. Me equivocaría gravemente si no nos condujeran a resultados muy distintos de los que han gozado recientemente de la aprobación de muchos de los autores y profesores más vanguardistas.

Ante todo, espero que cada lector reflexivo se esfuerce por abordar este tema con imparcialidad. Sería irrazonable esperar que logre despojarse de todo prejuicio sobre lo que es probable o improbable. Sin embargo, se le invita, al menos, a ser lo más objetivo posible con sus ideas preconcebidas; a estar dispuesto a abandonarlas si en algún momento se demuestra que se basan en malentendidos; y a no dar por sentado nada que pueda probarse como verdadero o falso. Y, para responder a una objeción que seguramente se me planteará, por prueba me refiero, por supuesto, a la aproximación más cercana a la demostración que sea posible en este tema.

Por lo tanto, solicito que, salvo prueba alguna, no se dé por sentado que una copia del Nuevo Testamento escrita en el siglo IV o V presente un texto más fidedigno que una escrita en el siglo XI o XII. Que, en efecto, de dos documentos antiguos, cabría esperar razonablemente que el más antiguo resultara más fidedigno, no es algo que pretenda debatir aquí; pero las probabilidades de que esto ocurra no son, en ningún caso, axiomáticas. Es más, se comprobará, como me atrevo a afirmar, que en muchos casos una copia de

los Evangelios del siglo XIV puede mostrar la veracidad de las Escrituras, mientras que la copia del siglo IV, en todos estos casos, resulta ser depositaria de un texto falsificado. Solo pido que, hasta que el tema se haya investigado exhaustivamente, se suspenda el juicio al respecto: no se dé por sentado nada que admita prueba, ni se considere absolutamente verdadero o falso nada que no se haya demostrado.

§ 2

Lo que distingue a la ciencia sagrada de cualquier otra ciencia es su carácter divino y su relación con un Libro inspirado; es decir, cuyo verdadero Autor es Dios. Partimos de la base de que la Biblia debe considerarse inspirada, y no al mismo nivel que los libros de Oriente, considerados sagrados por sus devotos. Es principalmente por la falta de atención a esta circunstancia que prevalece la confusión en la rama de la ciencia sagrada conocida como «crítica textual». Conscientes de que el Nuevo Testamento es único en su origen, contenido e historia, muchos críticos actuales, sin embargo, se permiten razonar sobre su texto como si no sospecharan que las palabras y frases que lo componen también estaban destinadas a un destino extraordinario. No tienen en cuenta que en este ámbito han influido aspectos completamente distintos a los de la literatura profana, y que, por lo tanto, incluso los principios de crítica textual que en el caso de los autores profanos se consideran fundamentales suelen resultar inapropiados en este caso.

Es imposible comprender todo esto con suficiente claridad. De hecho, hasta que quienes estudian las palabras del Nuevo Testamento no se convengan de que se mueven en un ámbito sin igual, donde le esperan fenómenos únicos a cada paso, y donde hace mil setecientos cincuenta años operaban activamente causas perversas desconocidas en cualquier otro campo del saber, no se podrá avanzar realmente en esta discusión. Es imprescindible, por todos los medios, despojarse de los prejuicios que inspira el estudio de la literatura profana. Permítanme explicar este asunto con más detalle y demostrar la razonabilidad de lo expuesto anteriormente mediante algunas consideraciones sencillas que, creo, deberían ser aceptadas. No pretendo ofrecer opiniones, sino simplemente apelar a ciertos hechos innegables. Lo que reprocho no es el uso riguroso de la crítica respetuosa, sino la torpe confusión de puntos esencialmente diferentes.

Tan pronto como la obra de evangelistas y apóstoles fue reconocida como la contraparte y complemento necesarios de las antiguas escrituras de Dios y se convirtió en el «Nuevo Testamento», se encontró con una recepción en el mundo muy parecida a la que experimentó Aquel que es el tema de sus páginas. La calumnia y la tergiversación, la persecución y el odio asesino lo asaltaron continuamente. Y la Palabra Escrita, de igual manera, en la época más temprana de todas, fue tratada vergonzosamente por la humanidad. No solo fue confundida por la debilidad y la mala interpretación humana, sino que también se convirtió en objeto de malicia incesante y ataques implacables. Marción, Valentín, Basílides, Heracleón, Menandro, Asclepiades, Teodoto, Hermófilo, Apolonides y otros herejes adaptaron los Evangelios a sus propias ideas. Taciano, y más tarde Ammonio, crearon confusión al intentar combinar los cuatro Evangelios, ya sea en un diatessaron o mediante una intrincada disposición por secciones, lo que provocó que las palabras de un Evangelio se asimilaran a las de otro. La falta de familiaridad con las palabras sagradas en los primeros tiempos, la negligencia de los escribas, la enseñanza deficiente y el desconocimiento del griego en el Occidente, llevaron a una mayor corrupción del texto sagrado. Así pues, la existencia de un gran número de copias corruptas hizo necesaria la recensión, llevada a cabo por Orígenes y su escuela. Esta necesidad, fatal para la época, se hizo sentir en un tiempo en que no se comprendían los principios fundamentales de la ciencia; pues «corregir» era con demasiada frecuencia sinónimo de «corromper». Y esto es lo primero que se explicará y reforzará brevemente, pero la providencia divina proporcionó un contrapeso aún mayor.

§ 3

Antes de que nuestro Señor ascendiera al cielo, les dijo a sus discípulos que les enviaría al Espíritu Santo, quien ocuparía su lugar y moraría con su Iglesia para siempre. Añadió una promesa de que la función de ese Espíritu inspirador no sería solo “recordarles todo lo que les había dicho”, sino también “guiar” a su

iglesia “a toda la verdad”, o “la verdad completa” (πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν). En consecuencia, el primer gran logro de aquellos días se realizó al entregar a la Iglesia las Escrituras del Nuevo Testamento, en las cuales la enseñanza autorizada quedó plasmada por escrito. Y primero, de entre los muchos Evangelios que personas incompetentes habían «tomado en sus manos» para escribir o compilar a partir de mucha materia dispersa de naturaleza oral o escrita, Él los guió para discernir que cuatro eran completamente diferentes del resto: eran la mismísima Palabra de Dios.

No hay razón para suponer que el Agente Divino, quien en primera instancia entregó a la humanidad las Escrituras de la Verdad, abdicó inmediatamente de su oficio; no se ocupó más de su obra; abandonó esos preciosos escritos a su suerte. Que se obró un milagro perpetuo para su preservación —que los copistas fueron protegidos contra el riesgo de error, o que hombres malvados fueron impedidos de adulterar vergonzosamente copias del Depósito— nadie, se presume, es tan débil como para suponerlo. Pero es muy distinto afirmar que a lo largo de los siglos las sagradas escrituras necesariamente han sido el cuidado especial de Dios; que la Iglesia bajo su autoridad las ha custodiado con inteligencia y habilidad; ha reconocido qué copias presentan un texto falsificado, cuál un texto honestamente transcrito; ha sancionado generalmente unas y rechazado generalmente las otras. Me resulta sumamente improbable creer —tan improbable parece— que, al cabo de 1.800 años, supongamos, 995 copias de cada mil resulten no ser confiables; y que los uno, dos, tres, cuatro o cinco que quedan, cuyo contenido era hasta ayer prácticamente desconocido, conservarán el secreto de lo que el Espíritu Santo inspiró originalmente. En resumen, me resulta absolutamente imposible creer que la promesa de Dios haya fallado tan completamente, que al cabo de 1800 años gran parte del texto del Evangelio haya tenido que ser rescatado por un crítico alemán de una papelera en el convento de Santa Catalina; y que todo el texto haya tenido que ser remodelado según el modelo establecido por un par de copias que habían permanecido abandonadas durante quince siglos, y que probablemente debieron su supervivencia a ese abandono; mientras que cientos de otras habían sido destrozadas y habían legado su testimonio a las copias hechas a partir de ellas.

He dirigido lo anterior a las personas que simpatizan conmigo en mi creencia. Para otros, el argumento requeriría ser presentado de otra manera. Recordemos, pues, que existía una gran cantidad de copias en tiempos antiguos; que la necesidad de un cuidado celoso de las Sagradas Escrituras siempre se sintió en la Iglesia; que solo de la Iglesia hemos aprendido cuáles son los libros de la Biblia y cuáles no; que en la época en que se estableció el canon, y que muchos críticos presumen que introdujo un texto corrupto, la mayor parte del intelecto del Imperio Romano se encontraba dentro de la Iglesia y se dirigía a cuestiones controvertidas; que en las épocas posteriores el arte de la transcripción alcanzó un alto grado de perfección; Y que el veredicto de todos los periodos desde la producción de esos dos manuscritos se ha inclinado hasta hace pocos años a favor del texto que se ha transmitido —tengamos presente, además, que el testimonio no es solo el de todas las épocas, sino de todos los países— y, como mínimo, se generará una presunción tan fuerte a favor del Texto Tradicional que será necesario construir un argumento contundente para refutarlo. No puede ser vencido por teorías basadas en consideraciones internas —a menudo, otro nombre para los gustos personales—, ni por preferencias o aversiones académicas, ni por recensiones ficticias, ni por una elección arbitraria de manuscritos favoritos, ni por una división forzada de las autoridades en familias o grupos, ni por una aplicación distorsionada del principio de la genealogía. En la determinación de los hechos del texto sagrado, deben seguirse estrictamente las leyes de la evidencia. En cuestiones relativas a la Palabra inspirada, la mera especulación y la irracionalidad no tienen cabida. En resumen, el Texto Tradicional, fundamentado en la gran mayoría de las autoridades y en la Roca de la Iglesia de Cristo, resultará, si no me equivoco, tras un examen, incomparablemente superior a cualquier texto del siglo XIX, independientemente de la habilidad e ingenio que se hayan empleado en su elaboración o defensa.

§ 4

Nunca se ha prestado la debida atención a una circunstancia que, bien comprendida, contribuirá en gran medida a fundamentar el texto de las Sagradas Escrituras del Nuevo Testamento. Me refiero al hecho de

que cierta interpretación del texto sagrado —la que todos conocemos mejor— se basa en la autoridad eclesiástica. En términos generales, el Texto Tradicional del Nuevo Testamento, al igual que el canon del Nuevo Testamento, se fundamenta en la autoridad de la Iglesia universal. «Nos guste o no» (comentó un erudito en el primer cuarto del siglo XIX), «el canon actual del Nuevo Testamento no es ni más ni menos que la aprobación de los obispos cristianos ortodoxos, no solo del primer y segundo siglo, sino también del tercero y cuarto, e incluso de los siglos posteriores». De igual modo, lo quieran o no los hombres, es un hecho evidente que el texto griego tradicional del Nuevo Testamento no es ni más ni menos que la versión de los obispos cristianos griegos ortodoxos, y de aquellos, no solo del primero y segundo, o del tercero, sino sin duda del cuarto y quinto, e incluso de los siglos posteriores.

Afortunadamente, este es un punto en el que los discípulos de la escuela moderna más avanzada coinciden plenamente con nosotros. El Dr. Hort declara que «el texto fundamental de los manuscritos griegos recientes que se conservan es, en general, indiscutiblemente idéntico al texto antioquiano o grecosirio dominante de la segunda mitad del siglo IV... La mayoría de los manuscritos existentes, escritos entre tres o cuatro y diez u once siglos después, debieron tener, en la mayor parte de las variantes existentes, un original común contemporáneo o anterior a nuestros manuscritos más antiguos». Y añade: «Antes de finalizar el siglo IV, como ya hemos dicho, un texto griego, que no difería sustancialmente del texto casi universal del siglo IX y la Edad Media, era dominante, probablemente por autoridad, en Antioquía, y ejercía gran influencia en otros lugares». La mención de «Antioquía» es, como es característico del autor, puramente arbitraria. Un mismo Texto Tradicional, salvo en relativamente pocos detalles, ha prevalecido en la Iglesia desde sus inicios hasta la actualidad. Cabe destacar que el texto en cuestión data del siglo IV, siglo al que pertenecen los dos códices sagrados más antiguos (B y $\aleph$). Se observa precisamente el mismo fenómeno en los leccionarios eclesiásticos. Han mantenido una concordancia ininterrumpida en otros aspectos desde tiempos muy antiguos, probablemente desde la época de San Juan Crisóstomo, y han conservado, en general, la forma original de las palabras con la que fueron redactados en el Oriente inmutable.

Y realmente el problema se nos presenta (¡alabado sea Dios!) de una forma singularmente conveniente, singularmente inteligible. Desde el siglo XVI —debemos esto también a la buena providencia de Dios— se ha aceptado generalmente un mismo texto de las Escrituras del Nuevo Testamento. No estoy defendiendo el *Textus Receptus*; simplemente estoy afirmando el hecho de su existencia. Que no tiene autoridad vinculante, es más, que requiere una revisión hábil en cada parte, es libremente admitido. No creo que sea absolutamente idéntico al verdadero Texto Tradicional. Su existencia, sin embargo, es un hecho del que no se puede escapar. Afortunadamente, la cristiandad occidental se ha contentado con emplear un mismo texto durante más de trescientos años. Si se hace la objeción, como probablemente se hará: «¿Entonces pretende basarse en los cinco manuscritos utilizados por Erasmo?», respondo que las copias empleadas fueron seleccionadas porque se sabía que representaban con exactitud la Palabra Sagrada; que la procedencia del texto fue evidentemente custodiada con celo, al igual que la genealogía humana de nuestro Señor; que se basa principalmente en el testimonio más amplio; y que donde alguna parte del mismo entra en conflicto con la evidencia más completa disponible, creo que requiere corrección.

La pregunta que se plantea, y que debe responderse afirmativamente antes de que se modifique siquiera una sílaba del texto original, será siempre la misma: ¿Es cierto que la evidencia a favor de la nueva lectura propuesta es suficiente para justificar la innovación? Confío en que todos coincidiremos en que, a falta de una respuesta afirmativa a esta pregunta, el texto no debe ser alterado bajo ningún concepto. Con razón o sin ella, ha contado con la aprobación de la cristiandad occidental durante tres siglos y, en la actualidad, es la opinión predominante. Por lo tanto, el asunto que nos ocupa podría plantearse de la siguiente manera: ¿Qué consideraciones deberían determinar nuestra aceptación de cualquier lectura que no se encuentre en el Texto Recibido, o, para decirlo de forma más general y fundamental, nuestra preferencia por una lectura sobre otra? Porque hasta que no se llegue a algún tipo de entendimiento sobre este punto, el progreso es imposible. Repito, no puede haber ciencia de la crítica textual —y, por lo tanto, ninguna garantía para la

Palabra inspirada— mientras se permita que el juicio subjetivo, que fácilmente puede degenerar en capricho individual, determine qué lecturas deben rechazarse y cuáles conservarse.

En el próximo capítulo, analizaré los principios que deben constituir la base de la ciencia. Mientras tanto, es necesario aclarar la discrepancia que existe entre mis críticos y aquellos con quienes no logro estar de acuerdo. Debo, si es posible, llegar a un entendimiento con ellos; y me expresaré con la mayor claridad posible para que mi postura y mi significado queden plenamente comprendidos.

§ 5

Por extraño que parezca, es innegable que toda la controversia se reduce a la siguiente cuestión fundamental: ¿Acaso la verdad del texto bíblico reside en la vasta multitud de copias, tanto unciales como cursivas, de las cuales nada es más notable que la asombrosa concordancia que existe entre ellas? ¿O, por el contrario, cabe suponer que la verdad reside exclusivamente en un puñado de manuscritos que, además de diferir de la gran mayoría de los testimonios, —aunque parezca increíble— también entre sí?

Los defensores del Texto Tradicional argumentan que el consentimiento espontáneo de tantos cientos de copias, realizadas por diferentes personas, en distintos momentos y en regiones muy dispersas de la Iglesia, es una prueba presunta de su fiabilidad, que nada puede invalidar salvo algún tipo de demostración de que, después de todo, son guías poco fiables.

Los defensores de los antiguos códices unciales —pues es el texto que presentan uno o más de los cinco códices unciales conocidos como A B $\aleph$ C D que se establecen con tanta confianza— afirman que la verdad debe residir exclusivamente en los objetos de su elección. Parecen basar su afirmación en la «antigüedad»; pero la verdadera confianza de muchos de ellos reside, evidentemente, en una supuesta adivinación sutil que les permite reconocer una lectura o un texto verdadero cuando lo ven. Resulta extraño que a estos críticos no parezca haberles llamado la atención que dan por sentado precisamente lo que hay que probar. Sea como fuere, de hecho, a veces se adoptan como correctas lecturas que se encuentran exclusivamente en el código B, el código $\aleph$ o el código D. Ni el código A ni el código C inspiran jamás una confianza similar. Pero la aceptación de ambos, o de cualquiera de ellos, como testimonio siempre es aceptable. Ahora bien, es notable que los cinco códices mencionados nunca se encuentren, a menos que me equivoque, exclusivamente concordantes.

Esta cuestión se tratará con mayor profundidad en el siguiente tratado. Aquí, basta con insistir en que, en general, es imposible llegar a un compromiso sobre estos temas. Hoy en día, la mayoría de la gente tiende a afirmar, ante cualquier controversia, que la verdad reside entre las dos partes, y la mayoría de nosotros desearíamos encontrar un punto intermedio. Lamentablemente, la presente disputa no admite tal solución. Un conocimiento profundo de los numerosos puntos en juego revela la imposibilidad de alcanzar un acuerdo de ese tipo. No depende de la actitud, el temperamento ni la inteligencia de las partes enfrentadas, sino de los elementos rígidos e incongruentes del objeto de la disputa. Por mucho que lo lamentemos, no existe otra solución.

En efecto, solo existen dos escuelas rivales de crítica textual. Y estas se oponen irreconciliablemente. Al final, una de ellas tendrá que ceder; y, *vae Victis!* la rendición incondicional será su único recurso. Cuando se ha admitido que uno tiene razón, no hay lugar para el otro. Tendrá que ser descartado como algo completamente, irremediabilmente equivocado.

Capítulo 2 Principios

§ 1

El objetivo de la crítica textual, aplicada a las Escrituras del Nuevo Testamento, es determinar qué escribieron realmente los apóstoles y evangelistas de Cristo: las palabras exactas que emplearon y su orden. Por lo tanto, es uno de los temas más importantes que se pueden proponer para su estudio; y, a menos que se aborde de forma inexperta, no debería carecer de interés. Además, tiene clara prioridad, en el orden de pensamiento sintético, sobre cualquier otra rama de la ciencia sagrada, en la medida en que esta se fundamenta en el gran pilar de la Sagrada Escritura.

La crítica textual se ocupa principalmente de dos ramas de investigación distintas. (1) Su primer objetivo es recopilar, investigar y organizar la evidencia proporcionada por manuscritos, versiones y autores. Esta es una tarea ardua que exige un trabajo prodigioso, una precisión rigurosa, una atención constante y que jamás podrá llevarse a cabo con éxito sin un conocimiento sólido y considerable. (2) Su segundo objetivo es extraer inferencias críticas; es decir, descubrir la verdad del texto: las auténticas palabras de las Sagradas Escrituras. Esta es una función mucho más elevada que requiere el ejercicio de capacidades superiores. Nada puede lograrse con éxito sin un conocimiento amplio y preciso, libre de sesgos y prejuicios. Ante todo, debe existir una comprensión clara y objetiva. La facultad lógica debe estar en plena forma; de lo contrario, el resultado solo serán errores que fácilmente pueden resultar desastrosos.

Mi siguiente paso es exponer lo que se ha logrado hasta ahora en cada uno de estos departamentos y caracterizar los resultados. En la primera rama del tema, hasta hace poco se había intentado muy poco, pero ese poco se había hecho extraordinariamente bien. En los últimos trece años se han obtenido muchos más resultados: se ha descubierto una gran cantidad de evidencia adicional, pero solo una pequeña parte de ella se ha examinado y recopilado minuciosamente. En la segunda rama, se ha intentado mucho, pero el resultado ha sido una gran decepción para quienes esperaban mucho de ella. Los críticos de este siglo se han apresurado demasiado. Se han precipitado a sacar conclusiones, confiando en la evidencia que ya tenían en sus manos, olvidando que solo las conclusiones que se extraen de todos los materiales existentes pueden ser científicamente sólidas. Una investigación más amplia debería haber precedido a la decisión. Permítanme explicar y fundamentar lo que he estado diciendo.

§ 2

Era de esperar que el Autor del Evangelio Eterno —esa obra maestra de sabiduría divina, ese milagro de habilidad sobrehumana— se mostrara sumamente cuidadoso en la protección y preservación de su obra cumbre. Cada nuevo descubrimiento de la belleza y el valor incalculable de este tesoro, en su estructura esencial, no hace sino reforzar la convicción de que, sin duda, Dios previó en sus designios eternos la conservación eficaz del texto inspirado.

Sin embargo, no es exagerado afirmar que nada de lo que la inventiva humana pudiera haber ideado se acerca siquiera a la verdad absoluta. Consideremos brevemente, pero de forma exhaustiva, lo que, según mi parecer, se ha descubierto tras una investigación sobre el método divino en relación con las Escrituras del Nuevo Testamento.

1. Por necesidad imperiosa, las copias de los evangelios y epístolas en griego original se multiplicaron extraordinariamente a lo largo de los siglos y en todas las regiones de la Iglesia cristiana. Como resultado, aunque los primeros ejemplares se han perdido, aún se conserva un número prodigioso de transcripciones, algunas de ellas de gran antigüedad. Al examinarlas con detenimiento, descubrimos que necesariamente fueron (a) producidas en distintos países, (b) realizadas a intervalos durante mil años y (c) copiadas de

originales que ya no existen. De este modo, se ha acumulado un conjunto de pruebas sobre el texto real de las Escrituras, inaccesible para cualquier otro escrito del mundo. Actualmente (1888) se conocen más de dos mil copias manuscritas.

Cabe añadir que la práctica de leer las Escrituras en voz alta ante la congregación —una práctica que se observa que prevaleció desde la época apostólica— ha dado como resultado una mayor seguridad del depósito: (1) ha propiciado la multiplicación, por autoridad, de libros que contienen las enseñanzas de la iglesia; y (2) ha asegurado un testimonio vivo de las *ipsissima verba* del Espíritu en todas las iglesias de la cristiandad. Se observa que el oído, una vez familiarizado con las palabras de las Escrituras, se resiste a la más mínima desviación del tipo establecido. En cuanto a su tolerancia a cambios importantes, eso es claramente impensable.

2. A continuación, a medida que el Evangelio se extendía de tierra en tierra, se tradujo a las diversas lenguas del mundo antiguo. Pues, aunque el griego era ampliamente comprendido, debido al comercio y al predominio intelectual de los griegos, y a las conquistas de Alejandro Magno, que hicieron que se hablara prácticamente en todo el imperio romano, las versiones siríaca y latina también eran necesarias para la lectura cotidiana, probablemente incluso en la época de los apóstoles. Y así, esas tres lenguas en las que «el título de su acusación» estaba escrito sobre su cruz —sin insistir en una identidad absoluta entre el siríaco de la época y el entonces «hebreo» de Jerusalén— se convirtieron desde el principio en depositarias del Evangelio del Redentor del mundo. El siríaco estaba estrechamente relacionado con el arameo vernáculo de Palestina y se hablaba en la región adyacente, mientras que el latín era la lengua común de todas las iglesias de Occidente.

Así, desde sus inicios, en sus asambleas públicas, tanto orientales como occidentales leían habitualmente en voz alta los escritos de los evangelistas y apóstoles. Antes de los siglos IV y V, el Evangelio se tradujo a las lenguas propias del bajo y el alto Egipto, en las versiones que hoy se conocen como bohairica y sahídica, de Etiopía y Armenia, y de Gotland. El texto, así preservado en tantas lenguas nuevas, quedó claramente protegido, en gran medida, del riesgo de sufrir más alteraciones; y estas diversas traducciones perduran hasta nuestros días como testimonio de lo que se encontraba en copias del Nuevo Testamento que hace tiempo desaparecieron.

3. Pero aún queda por describir la disposición más singular para preservar la memoria de lo que antiguamente se leía como Escrituras inspiradas. La ciencia sagrada se enorgullece de una literatura sin parangón en ningún otro ámbito del conocimiento humano. Los padres de la Iglesia, los obispos y doctores de la cristiandad primitiva, fueron en algunos casos prolíficos escritores, cuyas obras han llegado en gran medida hasta nuestros días. Estos hombres comentaban, citaban con frecuencia y se referían habitualmente a las palabras de la inspiración, lo que a veces permite encontrar una multitud de testimonios insospechados de la veracidad de las Escrituras. Las citas de pasajes por parte de los padres son pruebas de las lecturas que encontraron en las copias que utilizaban. Así, dan testimonio mediante citas comunes, aunque sean de segunda mano; y a veces su testimonio tiene un valor mayor de lo habitual cuando argumentan o comentan el pasaje en cuestión. De hecho, muy a menudo los manuscritos que tenían en sus manos, que hasta ahora perduran en sus citas, son más antiguos —quizás siglos más antiguos— que cualquier copia que se conserve hoy en día. De este modo, se percibirá que se ha previsto una triple garantía para la integridad del depósito: copias, versiones y padres. Sobre la relación entre cada uno de estos elementos, ahora se deberá aclarar algo en particular.

Las copias manuscritas se dividen comúnmente en unciales, es decir, las escritas en mayúsculas, y cursivas o minúsculas, es decir, las escritas en letra pequeña o de cola de gallo. Esta división, aunque práctica, resulta engañosa. Las primeras copias cursivas son cien años más antiguas que las últimas copias unciales. El conjunto posterior de las copias unciales pertenece prácticamente, como se demostrará, al conjunto de las cursivas. No tiene ninguna ventaja, por así decirlo, que un manuscrito esté escrito en letra uncial. El número

de copias unciales es considerablemente menor que el de las cursivas, aunque suelen tener una antigüedad mucho mayor. En un capítulo posterior se demostrará que, ante los recientes descubrimientos de papiro en Egipto, existen muchas razones para inferir que los manuscritos cursivos derivaban en gran medida de manuscritos en papiro, al igual que las propias copias unciales, y que la prevalencia de las copias unciales durante algunos siglos tuvo su origen en la biblioteca local de Cesarea. Para obtener una descripción completa de estos diversos códices, y para muchos otros detalles sobre la crítica textual sagrada, se remite al lector a la *Introducción de Scrivener*, 1894.

Ahora bien, no se trata tanto de una exageración, sino de una estimación completamente errónea de la importancia de los decretos textuales de las cinco copias unciales más antiguas, que constituye la raíz de la mayor parte de la crítica de los últimos cincuenta años. En consecuencia, nos vemos obligados a dedicar una atención que a algunos les parecerá desproporcionada a esos cinco códices: a saber, el código B del Vaticano y el código $\aleph$ del Sinaítico, que se supone que son ambos del siglo IV; el código A de Alejandría y el fragmentado código C de París, que se asigna al siglo V; y, por último, el código D, el código Beza de Cambridge, que se supone que fue escrito en el siglo VI. A estos se pueden añadir ahora, en lo que respecta a San Mateo y San Marcos, el código Beratinus Φ y el código Rossanensiano Σ , ambos de principios del siglo VI o finales del siglo V. Pero estos dos testimonios, en general, contradicen a los dos más antiguos y aún no han recibido la atención que merecen. Al final, se comprobará que no hemos exagerado al caracterizar, desde el principio, a B, $\aleph$ y D como tres de las copias más corruptas que existen. Que nadie suponga que la antigüedad de estos cinco manuscritos los sitúa en un pedestal superior al de los demás. Se puede demostrar su inexactitud una y otra vez mediante pruebas de un período anterior al que pretenden atribuirse.

En efecto, que las copias de las Escrituras, como grupo, son los instrumentos más importantes de la crítica textual es algo que ninguna persona competente negará. Las principales razones son su texto continuo, su representación fiel de la Palabra escrita, su número y su variedad. Pero también damos tanta importancia a los manuscritos porque (1) proporcionan evidencia ininterrumpida del texto de las Escrituras desde una fecha temprana a lo largo de la historia hasta la invención de la imprenta; (2) se observa que están presentes en todos los siglos de la Iglesia después de los tres primeros; (3) son el producto conjunto de todos los patriarcados de la cristiandad. Por lo tanto, no pudo haber habido ninguna connivencia en la preparación de este tipo de fuentes. El riesgo de transcripción errónea se ha reducido al mínimo. La prevalencia del fraude a escala universal es simplemente imposible. Es casi seguro que, a la larga, las correcciones conjeturales del texto se han excluido de manera efectiva. Por el contrario, el testimonio de los padres de la Iglesia es fragmentario, inconexo, aunque a menudo por ello resulta más valioso, y de hecho, como ya se ha dicho, con frecuencia no se encuentra; sin embargo, en ocasiones es muy valioso, ya sea por su eminente antigüedad o por la claridad de su veredicto. En cambio, las versiones, si bien en los detalles más amplios proporcionan una valiosa evidencia colateral, por su naturaleza son incapaces de ayudar en muchos puntos importantes. En efecto, con respecto a la *ipsissima verba* de la Escritura, la evidencia de las versiones en otros idiomas debe ser sumamente precaria.

Es innegable que, en lo que respecta a la antigüedad, algunas versiones, y no pocas de los padres de la Iglesia, eclipsan por completo los manuscritos. No poseemos copias auténticas del Nuevo Testamento tan antiguas como la de las versiones siríaca y latina, probablemente con más de doscientos años de antigüedad. Algo similar puede decirse de las versiones traducidas a las lenguas del bajo y alto Egipto, que podrían datar del siglo III. También es razonable suponer que ninguna versión antigua se realizó a partir de un único ejemplar griego; por consiguiente, las versiones gozaron, tanto en su origen como en su aceptación, de mayor difusión que la que necesariamente se le atribuye a cualquier copia individual. Y es innegable que, en innumerables ocasiones, la evidencia de una traducción, por la claridad de su testimonio, es tan satisfactoria como la de una copia auténtica del griego.

Pero quisiera recordar especialmente a mis lectores el precepto dorado de Bentley: «El texto auténtico de los autores sagrados, dado que los originales se perdieron hace tanto tiempo, no se encuentra en ningún manuscrito ni edición, sino que está disperso en todos ellos». Esta verdad, evidente para la brillante mente de aquel gran erudito, constituye la base de toda crítica textual sólida. Atenerse al veredicto de los dos, cinco o siete manuscritos más antiguos resulta plausible a primera vista, y es el refugio natural de los estudiantes superficiales o de aquellos que desean simplificar al máximo su tarea. Sin embargo, descartar testimonios inconvenientes es contrario a todos los principios de justicia y de ciencia. El problema es más complejo y no se resuelve tan fácilmente. No se puede desechar con seguridad una evidencia sólida y variada, como si careciera de valor.

§ 4

Por lo tanto, nos vemos obligados a examinar la vasta cantidad de testimonios que tenemos a nuestra disposición. Y, evidentemente, debemos buscar principios que nos guíen en su aplicación. Pues es la ausencia de una verdadera carta náutica lo que ha llevado a la gente a navegar hacia islas desiertas que, bajo la apariencia de una antigüedad superior, podían a primera vista presentar la engañosa apariencia de ser el único puerto seguro.

1. Confío en que todos coincidimos, al menos en esto: que lo que siempre buscamos es el texto de las Escrituras tal como fue escrito por los propios autores inspirados. Nunca proponemos, me refiero a «lecturas antiguas» como objetivo final de nuestras investigaciones. Siempre deseamos averiguar la lectura más antigua de todas; en otras palabras, el texto original, nada menos que las mismísimas palabras de los santos evangelistas y apóstoles.

Y por muy evidente que parezca, es necesario dejarlo claro. Pues a veces los críticos parecen obsesionados con la única preocupación de demostrar, respecto a las lecturas que defienden, que al menos deben ser muy antiguas. Ahora bien, puesto que todas las lecturas que se encuentran en documentos muy antiguos deben ser muy antiguas, en realidad no se ha logrado nada al probar que tales y cuales lecturas existían en el siglo II de nuestra era; a menos que también se pueda probar que existen otras circunstancias que acompañan a esas lecturas, que constituyen una justa presunción de que deben considerarse la única redacción genuina del pasaje en cuestión. Las Sagradas Escrituras no son un escenario para el ejercicio o la exhibición del ingenio de los críticos.

2. Confío en que se pueda establecer además como principio fundamental que, de dos posibles maneras de leer el texto, aquella que, tras un examen, se encuentre mejor atestiguada y autenticada —con lo cual quiero decir, la lectura que, tras una investigación, demuestre estar respaldada por la mejor evidencia— debe presumirse necesariamente como la lectura real en todos los casos, y debe ser aceptada en consecuencia por todos los estudiantes.

3. Me atreveré a plantear una sola hipótesis más, a saber: que hasta ahora no hemos conocido ninguna autoridad que tenga derecho a dictar de forma absoluta, en todas las ocasiones, ni siquiera en una sola, sobre qué debe o no debe considerarse el verdadero texto de las Escrituras. No tenemos aquí ningún testigo infalible, digo, cuya sola opinión sea competente para resolver controversias. El problema que ahora se debe investigar, a saber, qué evidencia debe considerarse “la mejor”, sin duda puede plantearse de muchas maneras; pero supongo que no es más justo plantearlo que proponiendo la siguiente pregunta: ¿pueden ofrecerse reglas que permitan, en cualquier caso de testimonio contradictorio, determinar con certeza qué autoridades deben seguirse? El tribunal está lleno de testigos que se contradicen entre sí. ¿Cómo podemos saber a cuál de ellos creer? Curiosamente, se observa comúnmente, de hecho casi invariablemente, que los testigos se dividen en dos bandos. ¿No existen reglas que permitan determinar con probabilidad en cuál de los dos bandos reside la verdad?

Procedo a presentar al lector siete apuntes o pruebas de veracidad, sobre cada una de las cuales me extenderé en una explicación posterior. Finalmente, pido al lector que acepte que, cuando estas siete pruebas concuerdan, podemos asumir con confianza que la evidencia es totalmente válida y debe seguirse sin reservas. Por lo tanto, la lectura debe estar respaldada por las siete siguientes:

Siete apuntes de veracidad

1. Antigüedad o primitivismo;
2. Consentimiento de los testigos o número de testigos;
3. Variedad de evidencia, o universalidad;
4. Respetabilidad de los testigos o credibilidad;
5. Continuidad o tradición ininterrumpida;
6. Evidencia del pasaje completo o del contexto;
7. Consideraciones internas o razonabilidad.

§ 5

El análisis exhaustivo de estas pruebas de veracidad se pospondrá hasta el próximo capítulo. Mientras tanto, tres cuestiones de carácter más general requieren atención inmediata.

I. La antigüedad, por sí sola, no sirve de nada. Una lectura debe adoptarse no por su antigüedad, sino por ser la mejor atestiguada y, por lo tanto, la más antigua. Puede parecer una paradoja de mi parte, pero no la hay. He admitido, e incluso insisto en ello, que la lectura más antigua de todas es precisamente lo que buscamos, pues necesariamente debe ser la que provino de la pluma del propio autor sagrado. Pero, por regla general, debe suponerse que transcurrieron unos cincuenta años entre la producción de los autógrafos inspirados y la primera representación escrita de ellos que se conserva. Y precisamente en esa primera época fue cuando los hombres demostraron ser menos cuidadosos o precisos al custodiar el depósito —menos críticos y exactos en su manera de citarlo—, mientras que el enemigo estaba más inquieto y asiduo en procurar su destrucción. Por extraño que parezca —y por angustioso que resulte el descubrimiento cuando se comprende con claridad—, los primeros fragmentos —pues al principio no son más que eso— que llegan a nuestras manos como citas del texto de las Escrituras del Nuevo Testamento no solo son decepcionantes por su inexactitud, su carácter fragmentario y su vaguedad, sino que a menudo son demostrablemente inexactos. Procedo a dar un ejemplo entre muchos.

“Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has desamparado?” $\mu\epsilon\ \epsilon\gamma\kappa\alpha\tau\acute{\epsilon}\lambda\iota\pi\epsilon\varsigma$; Así aparece en San Mt. 17:46; así también en San Mt. 15:34. Pero debido a que, en el último lugar $\aleph B$, una versión en latín antiguo, la Vulgata y las versiones bohaíricas, además de Eusebio, seguidos de L y algunos cursivos, invierten el orden de las dos últimas palabras, los editores coinciden en hacer lo mismo. Sin embargo, cuentan con una autoridad aún más antigua para lo que hacen. Justino M. (164 d. C.) y los Valentinianos (150 d. C.) están con ellos. Por lo tanto, en lo que respecta a la antigüedad, la evidencia para leer $\epsilon\gamma\kappa\alpha\tau\acute{\epsilon}\lambda\iota\pi\epsilon\varsigma$ es realmente asombrosamente sólida.

Sin embargo, la evidencia del otro lado, al ser considerada, resulta abrumadora. Si a esto le sumamos el descubrimiento de que $\epsilon\gamma\kappa\alpha\tau\acute{\epsilon}\lambda\iota\pi\epsilon\varsigma\ \mu\epsilon$ es la lectura establecida de la conocida Septuaginta, no dudamos en absoluto en mantener el Texto Recibido, pues el secreto ha sido revelado. Orígenes seguramente seguiría la Septuaginta, tan apreciada por él. Cualquier otra discusión al respecto es superflua.

Por supuesto, me preguntarán: ¿Debemos entender, entonces, que usted condena a todas las autoridades antiguas como indignas de confianza? Y si es así, ¿a qué otras autoridades pretenden que recurramos?

Respondo: Lejos de considerar a la totalidad de las autoridades antiguas como indignas de confianza, insisto en que es precisamente a «toda la totalidad de las autoridades antiguas» a la que debemos recurrir invariablemente y a la que, en última instancia, debemos someternos. Por lo tanto, las considero con más que reverencia. Me someto a su decisión sin reservas. Sin duda, me niego a considerar como oraculares ni siquiera uno solo de esos manuscritos antiquísimos, ni siquiera dos o tres de ellos. ¿Pero por qué? Porque puedo demostrar que cada uno de ellos, individualmente, está altamente corrompido y es condenado por pruebas aún más antiguas. Por consiguiente, depositar mi fe en uno, dos o tres de esos ejemplos excéntricos equivaldría a insinuar que la totalidad de las autoridades antiguas no merece crédito.

Es a la antigüedad, repito, a la que apelo; y, además, insisto en que se acepte el veredicto comprobado de la antigüedad. Pero entonces, puesto que por «antigüedad» no me refiero a una sola autoridad antigua, por muy antigua que sea, excluyendo y prefiriendo a todas las demás, sino al conjunto colectivo, es precisamente «el conjunto de autoridades antiguas» lo que propongo como árbitros. Así pues, por «antigüedad» no me refiero ni a (1) la Peshita siríaca, ni a (2) la Curetoniana siríaca, ni a (3) las antiguas versiones latinas, ni a (4) la Vulgata, ni a (5) la egipcia, ni a (6) ninguna otra de las versiones antiguas; ni a (7) Orígenes, ni a (8) Eusebio, ni a (9) Crisóstomo, ni a (10) Cirilo, ni a (11) ningún otro padre antiguo aislado; ni a (12) el Cód. A, ni a (13) el Cód. B,— ni (14) Cód. C,— ni (15) Cód. D,— ni (16) Cód. X,— ni de hecho (17) ningún otro códice individual que pueda nombrarse. Sería como pensar en confundir la catedral cercana con una o dos de las piedras que la componen. Por antigüedad entiendo todo el conjunto de documentos que me transmiten la mentalidad de la antigüedad —me transportan a la era primitiva y me informan, en la medida de lo posible, de cuál fue su veredicto.

Y por analogía, me niego rotundamente a aceptar como decisivo el veredicto de dos o tres de ellos, desafiando la autoridad comprobada de todos, o de la mayoría del resto.

En resumen, me niego a aceptar un fragmento de la antigüedad, separado arbitrariamente, en lugar del conjunto de testimonios antiguos. Además, reconozco otros indicios de veracidad, como ya he mencionado, y demostraré esta postura en el próximo capítulo.

§ 6

II. El término «varias lecturas» transmite una impresión completamente errónea de las graves discrepancias que se pueden descubrir entre un pequeño puñado de documentos —de los cuales los códices B-X del siglo IV, D del siglo VI y L del siglo VIII son los ejemplos más notables— y el Texto Tradicional del Nuevo Testamento. La expresión «varias lecturas» pertenece a la literatura secular y se refiere a fenómenos esencialmente diferentes de los que presentan las copias recién mencionadas. No es que las «varias lecturas», propiamente dichas, sean tan abundantes en los códices sagrados como en los profanos. Basta con examinar *La Colación Completa y Exacta de Scrivener de unos Veinte Manuscritos Griegos de los Evangelios* (1853) para convencerse de ello. Pero cuando estudiamos el Nuevo Testamento a la luz de códices como B X D L, nos encontramos en una región de experiencia completamente nueva; confrontados con fenómenos no solo únicos sino incluso portentosos. El texto ha sufrido aparentemente una depravación habitual, si no sistemática; Ha sido manipulado de forma desmedida. Influencias que desconciertan por completo el juicio han estado presentes. El resultado es simplemente calamitoso. Hay evidencias de mutilación persistente, no solo de palabras y cláusulas, sino de oraciones enteras. La sustitución de una expresión por otra y la transposición arbitraria de palabras son fenómenos tan recurrentes que finalmente se hace evidente que lo que tenemos ante nosotros no es tanto una copia antigua como una recensión antigua del texto sagrado. Y, sin embargo, no se trata de una recensión en el sentido habitual de la palabra como una revisión autorizada, sino solo como el nombre puede aplicarse al producto de la inexactitud o el capricho individual, o la asiduidad insípida de uno o muchos, en un momento particular o a lo largo de muchos años. Hay razones para inferir que hemos dado con cinco ejemplos de lo que la piedad mal encaminada de una época primitiva ha sido capaz de producir. En rigor, puede que haya habido poco o

ningún fraude. Debemos abstenernos de atribuir un motivo perverso cuando cualquier asunto admite una interpretación honorable. Pero, como se verá más adelante, estos códices abundan en tanta lascivia o negligencia que sugieren que, de hecho, su conservación se debe a su carácter nefasto. Así pues, parece que una mala reputación aseguró su abandono en la antigüedad y ha propiciado que hayan sobrevivido hasta nuestros días, mucho después de que multitudes mucho mejores perecieran al servicio del Maestro. Que cada cual piense en este asunto como quiera —cualquiera que resulte ser la historia de ese peculiar texto que encuentra sus principales exponentes en los códices B & D L, en algunas copias del Antiguo Latín, en la versión curetoniana, en Orígenes y, en menor medida, en las traducciones bohaírica y sahídica—, todos deben admitir, como un hecho, que difiere esencialmente del Texto Tradicional y no es una mera variación del mismo.

Pero, ¿por qué, se preguntarán, no podría ser auténtico? ¿Por qué el “Texto Tradicional” no podría ser una invención?

1. La carga de la prueba, respondemos, recae sobre nuestros oponentes. El consenso sin acuerdo de (supongamos) 990 de cada mil copias, —de todas las fechas desde el siglo V hasta el XIV, y pertenecientes a todas las regiones de la antigua cristiandad— es un hecho colosal que no puede ser refutado por ninguna cantidad de ingenio. Una predilección por dos manuscritos del siglo IV que se asemejan mucho entre sí, pero que difieren en cada página de manera tan significativa que es más fácil encontrar dos versículos consecutivos en los que difieren que dos versículos consecutivos en los que coinciden por completo; —tal preferencia, digo, aparte de pruebas abundantes o incluso definitivamente claras de que está bien fundada, ciertamente no tiene derecho a ser aceptada como concluyente.

2. A continuación, porque —aunque por conveniencia hasta ahora hemos hablado de los códices B & D L como si presentaran un solo texto— en realidad no se trata de un solo texto, sino de fragmentos de muchos, que se encuentran en el pequeño grupo de autoridades enumeradas anteriormente. Sus testimonios no coinciden. El Texto Tradicional, por el contrario, es inequívocamente uno solo.

3. Además, es sumamente improbable, si no imposible, que el Texto Tradicional se derivara o pudiera haberse derivado de un documento como el arquetipo de B-~~N~~; mientras que la operación inversa es obvia y sencilla. No hay dificultad en producir un texto breve omitiendo palabras, cláusulas o versos de un texto más extenso; pero este último no podría haberse derivado del más breve mediante ningún desarrollo posible en las circunstancias del caso. Las glosas explicarían los cambios en el arquetipo de B-~~N~~, pero no a la inversa.

4. Pero la razón principal es que, al recurrir sin reservas a la antigüedad —a las versiones y a los padres, así como a las copias—, el resultado es inequívoco. El Texto Tradicional se establece de forma triunfal, y las excentricidades de B D y sus colegas quedan, sin excepción, condenadas enfáticamente.

Mientras tanto, todos estos son puntos sobre los que ya se ha dicho algo, y habrá que decir más en la continuación. Volviendo ahora al fenómeno mencionado al principio, deseamos explicar que, mientras que las “lecturas diversas”, propiamente dichas, es decir, las lecturas que poseen una atestación realmente sólida —pues más de diecinueve veinteavas partes de las “lecturas diversas” comúnmente citadas no son más que caprichos de escribas, y no deberían llamarse “lecturas” en absoluto— no requieren ser clasificadas en grupos, como lo han hecho Griesbach y Hort; las “lecturas corruptas”, si se quieren manejar con inteligencia, deben distribuirse sin falta bajo epígrafes distintos, como se hará en la segunda parte de este trabajo.

III. «No es en absoluto nuestro propósito» (comenta el Dr. Scrivener) «buscar nuestras lecturas en las unciales posteriores, respaldadas como suelen estar por la masa de manuscritos cursivos; sino emplear su evidencia, reconocida como secundaria, en aquellos innumerables casos en que sus hermanos mayores

discrepan irremediablemente». De lo cual se desprende claramente que, en opinión de este excelente autor, la verdad de las Escrituras debe buscarse en primer lugar en los unciales más antiguos; que solo cuando estas arrojen testimonios contradictorios podremos recurrir a la «evidencia, reconocida como secundaria», de los unciales posteriores; y que solo así podremos proceder a indagar en el testimonio de la gran masa de copias cursivas. No es difícil prever cuál sería el resultado de tal método.

Por lo tanto, me atrevo respetuosamente pero con firmeza a discrepar del espíritu de las observaciones de mi erudito colega en esta ocasión, y en muchas otras similares. Su lenguaje está calculado para respaldar la creencia popular (1) de que la autoridad de un código uncial, por el mero hecho de ser uncial, es necesariamente mayor que la de un código escrito en cursiva: una idea que, tras ser examinada, considero infundada. Entre el texto de los códigos unciales posteriores y el de las copias cursivas, no detecto ninguna diferencia distintiva; ciertamente ninguna diferencia que me lleve a otorgar la superioridad a los primeros. Se demostrará más adelante en este tratado que es una mera suposición dar por sentado, o inferir, que todas las copias cursivas descienden de los códigos unciales. Los nuevos descubrimientos en paleografía han desmentido por completo este error.

Pero (2) especialmente me opongo a la noción popular, a la que lamento encontrar que el Dr. Scrivener presta su poderosa sanción, de que el texto de las Escrituras debe buscarse en primera instancia en la más antiguo de los unciales. Me atrevo a expresar mi asombro de que un hombre tan erudito y reflexivo no haya visto que antes de que ciertos “hermanos mayores” sean erigidos en un tribunal supremo de justicia, debe presentarse en su favor alguna otra señal de idoneidad además de la edad. De dónde, solo puedo preguntar, de dónde es que nadie se ha tomado la molestia de establecer la contradicción de la siguiente proposición, a saber: ¿Acaso los códigos B & C D son los distintos depósitos de un texto falsificado y depravado? ¿Y que B & D, pues C es un palimpsesto, es decir, que tiene las obras de Efrén el Sirio escritas encima como si no tuvieran utilidad, probablemente deban su conservación únicamente al hecho de que antiguamente se les consideraba documentos poco fiables? ¿De verdad resulta imposible comprender que debieron existir copias descartadas en los siglos IV, V, VI y VII, así como en los siglos VIII, IX, X y XI? ¿Y que los códigos que llamamos B & C D posiblemente, si no como yo creo que probablemente, pertenecieran a esa clase?

Ahora bien, sostengo que es una condena suficiente de los códigos B y & C D como tribunal supremo de justicia (1) Que por regla general se observa que son discordantes en sus juicios: (2) Que cuando difieren entre sí, generalmente se puede demostrar apelando a la antigüedad que los dos jueces principales B y & han emitido un juicio erróneo: (3) Que cuando estos dos difieren entre sí, el juez supremo B a menudo está equivocado; y por último (4) Que sucede constantemente que los cuatro están de acuerdo, y sin embargo los cuatro están equivocados.

¿Acaso alguien pregunta por qué no recurrir, en primer lugar, a los códigos B & y A C D? Respondo que la indagación puede sesgar la cuestión, inducir a error al juicio, limitar el tema y dificultar enormemente la obtención de la verdad. Por todas estas razones, me inclino a proponer el procedimiento opuesto, por ser a la vez el más seguro y el más razonable. Cuando descubro que existe duda sobre la lectura de algún pasaje en particular, en lugar de indagar sobre el grado de discrepancia entre los códigos A B & y C D (ya que es probable que discrepen entre sí), consulto el veredicto de la mayoría de las copias. Este suele ser inequívoco. Pero si (lo cual rara vez ocurre) encuentro que se trata de una cuestión dudosa, entonces procedo a examinar los testimonios individuales. Sin embargo, incluso entonces me ayuda poco, o más bien no me ayuda nada, encontrar, como suelo hacer, que A está de un lado y B del otro, excepto por el hecho de que dondequiera que se vean & B juntos, o cuando D se encuentra aparte con solo unos pocos aliados, es casi seguro que también se encontrará allí la lectura inferior.

Supongamos, sin embargo (como suele ocurrir), que no existe una división seria —por supuesto, la importancia no reside en un puñado de copias excéntricas—, sino que hay una unanimidad práctica entre los manuscritos cursivos y los unciales posteriores; no veo cómo un veto pueda recaer en autoridades tan

inestables y discordantes, por mucho que individualmente puedan aumentar el peso del voto ya emitido. Es casi seguro que la versión o versiones unciales que se encuentran con el cuerpo principal de las cursivas tienen razón, porque (como se demostrará) en su consenso encarnan la decisión virtual de toda la Iglesia; y que los disidentes —sean pocos o muchos— están equivocados. Sin embargo, pregunto: ¿Qué dicen las versiones? Y, por último, pero no menos importante: ¿Qué dicen los padres?

El error esencial en el procedimiento al que me opongo se ilustra mejor apelando a hechos elementales. Solo dos de los “cinco unciales antiguos” son documentos completos, B y $\aleph$; y estos, siendo reconocidos derivados de un mismo ejemplar, no pueden considerarse como dos. El resto de los “unciales antiguos” son lamentablemente defectuosos. Del código Alejandría (A) faltan los primeros veinticuatro capítulos del Evangelio de San Mateo; es decir, al manuscrito le faltan 870 versículos de 1.071. El mismo código también carece de 126 versículos consecutivos del Evangelio de San Juan. Por lo tanto, se pierde más de una cuarta parte del contenido del código A. D está completo solo con respecto a San Lucas; le faltan 119 versículos de San Mateo, —5 versículos de San Marcos y 166 versículos de San Juan. Por otro lado, el código C es principalmente defectuoso con respecto a los Evangelios de San Lucas y San Juan; del primero omite 643 versículos (de un total de 1.151); del segundo, 513 (de un total de 880), es decir, mucho más de la mitad en ambos casos. De hecho, el código C solo puede describirse como una colección de fragmentos, pues también carece de 260 versículos de San Mateo y de 116 de San Marcos.

La desastrosa consecuencia de todo esto para el crítico textual es evidente. Es incapaz de comparar los cinco códigos unciales antiguos entre sí, salvo en lo que respecta a aproximadamente un versículo de cada tres. A veces se ve reducido al testimonio de A $\aleph$ B; durante muchas páginas del Evangelio de San Juan, se ve reducido al testimonio de $\aleph$ B D. Ahora bien, cuando se considera la fatal y peculiar simpatía que subsiste entre estos tres documentos, resulta evidente que el crítico tiene, en efecto, poco más que dos documentos ante sí. ¿Y qué decir cuando (como desde San Mateo 6:20 hasta 7:4) se ve reducido al testimonio de dos códigos, y estos, $\aleph$ B? Es evidente que, mientras que el Autor de las Escrituras ha provisto generosamente a su iglesia con (hablando aproximadamente) más de 2.300 copias de los Evangelios, mediante un acto voluntario de abnegación, algunos críticos se reducen al testimonio de poco más de uno: y ese uno es un testigo que muchos jueces consideran indigno de confianza.

Capítulo 3 Los Siete Apuntes de Veracidad

§ 1. Antigüedad

El testimonio más antiguo es probablemente el mejor testimonio. Que no siempre es así es un hecho conocido. Para citar la conocida sentencia de un juez competente: “Es tan cierto como paradójico que las peores corrupciones a las que se ha sometido el Nuevo Testamento se originaron dentro de los cien años posteriores a su composición; que Ireneo, los padres africanos y toda la Iglesia Occidental, con una parte de la Iglesia Siria, utilizaron manuscritos muy inferiores a los que emplearon Stunica, Erasmo o Estéfano trece siglos después, al moldear el *Textus Receptus*”. Por lo tanto, la antigüedad por sí sola no ofrece garantía de que el manuscrito que tenemos en nuestras manos no esté infectado con la corrupción que surgió principalmente en los siglos I y II. Pero sigue siendo cierto, no obstante, que hasta que se presente evidencia de lo contrario en cualquier caso particular, se puede razonablemente presumir que el testigo de mayor edad es el mejor informado. Muéstrenme, por ejemplo, que, mientras que una copia de los Evangelios (supongamos el código B) introduce la cláusula “Resucita a los muertos” en la comisión ministerial de nuestro SALVADOR a sus apóstoles (San Mateo 10:8), otro código, pero solo del siglo XIV (supongamos el Evan. 604 (Hoskier), la omite; ¿no estoy obligado a asumir que nuestro SEÑOR dio este encargo a sus apóstoles; les dijo, νεκροὺς ἐγείρετε; y que las palabras en cuestión se han omitido accidentalmente del texto sagrado en esa copia posterior? Muéstrenme además que en otros tres de nuestros códigos más antiguos (X C D) el lugar en San Mateo se exhibe de la misma manera que en el código B; y de qué utilidad puede ser que yo insista en respuesta que en otros tres manuscritos del siglo XIII o XIV el texto se exhibe de la misma manera que en Evan. 604?

Existe, por supuesto, una fuerte probabilidad antecedente de que el testimonio más cercano a los autógrafos originales tenga más derecho a ser el registro verdadero que el producido a mayor distancia de ellos. Es muy probable que el anterior esté separado del original por menos vínculos que el posterior; aunque no podemos afirmarlo con absoluta certeza, ya que la supervivencia actual de unciales de diversas fechas de producción demuestra que la existencia de copias no se mide por un lapso como el de la vida humana. En consecuencia, como regla general, y solo como regla general, un solo uncial antiguo posee mayor autoridad que un solo uncial o cursiva posterior, y una versión o cita aún más temprana de un padre debe anteponerse a la lectura del uncial antiguo.

Solo comprendamos claramente qué principio nos guiará para saber cómo proceder. ¿Debemos asumir, por ejemplo, que la antigüedad debe decidir este asunto? Esto significa únicamente que, de dos o más lecturas contradictorias, se considerará verdadera la que se observe en el documento más antiguo conocido. ¿Debe ser este nuestro principio fundamental? En otras palabras, ¿debemos aceptar la evidente falacia de que la lectura más antigua debe encontrarse necesariamente en el documento más antiguo? Si hemos decidido que este será nuestro método, construyamos nuestro texto principalmente con la ayuda de las versiones del latín antiguo y la Peshita, las autoridades más antiguas que existen sobre un texto continuo; y, ciertamente, dondequiera que se observe que estas coinciden respecto a una lectura dada, no escuchemos nada sobre el testimonio contradictorio de X o B, que son del siglo IV; de D, que es del VI; de L, que es del VIII.

Pero si nuestros adversarios cambian de postura, pues no quieren que les “engañen con su propio petardo”, y si esa solución por sí sola no nos convence, debemos preguntarnos: ¿qué se entiende por antigüedad?

Por mi parte, si debo asignar un período definido, me inclino a decir los primeros seis o siete siglos de nuestra era. Pero observo que quienes me han precedido en estas investigaciones trazan la línea en un período anterior. Lachmann fija el 400 d. C.; Tregelles (siempre ilógico) da el comienzo del siglo VII; Westcott y Hort, antes del final del siglo IV. Ante esta falta de acuerdo, se considera la opción más segura y prudente evitar trazar una línea rígida, y de hecho, cualquier línea en absoluto. La antigüedad es un

término comparativo. Lo antiguo no solo es más antiguo que lo moderno, sino que, al aplicarse constantemente al continuo transcurso de las eras, incluye consideraciones de lo que es más o menos antiguo. El código E es antiguo comparado con el código L; el código A comparado con el código E; el código N comparado con el código A; el código B, aunque en un grado mucho menor comparado con el código N; las versiones latinas antiguas y Peshita comparadas con el código B; Clemente Romano comparado con ambos. Si tuviéramos la copia de los Evangelios que perteneció a Ignacio, supongo que, por consenso general, insistiríamos en seguirla casi implícitamente. Ciertamente, tendría una autoridad abrumadora. Sus decretos no serían decisivos. (Esto, en mi opinión, es demasiado fuerte; podría haber errores incluso en eso. —Edward Miller) Por lo tanto, por antigüedad, como principio que implica mayor o menor autoridad, debe entenderse la mayor antigüedad de las copias, versiones o padres anteriores. Lo más antiguo poseerá más autoridad que lo más reciente; pero la antigüedad no confiere ningún poder de decisión exclusivo, ni siquiera supremo. La antigüedad es un apunte de veracidad; pero incluso si se separa de la selección arbitraria de autoridades que ha regulado excesivamente su uso en la crítica textual, no puede decirse que lo cubra todo.

§ 2. Número

Debemos proceder ahora a considerar los demás apuntes o pruebas; el siguiente se trata del número.

1. Que “los testigos deben ser pesados, no contados” es una máxima que escuchamos constantemente. Podría decirse que encierra muchas falacias fundamentales.

2. Supone que los “testigos” que poseemos —es decir, cada código, versión, padre— (1) son susceptibles de ser pesados; y (2) que cada crítico individual es competente para pesarlos; ninguna de estas proposiciones es verdadera.

3. En la propia forma de la máxima —“No debe ser contado, sino pesado”— se pasa por alto el hecho innegable de que el “número” es el ingrediente más común del peso, y de hecho, en materia de testimonio humano, es un elemento que ni siquiera puede descartarse. Pregúntele a alguno de los jueces de Su Majestad si no es así. Supongamos que se cita a declarar a diez testigos, uno de los cuales contradice rotundamente lo que declaran solemnemente los otros nueve. ¿A cuál de las dos partes creemos que el juez se inclinará a creer?

4. Pero cabe argumentar: ¿no superaría el descubrimiento del único autógrafo original de los Evangelios en peso a cualquier número de copias que se puedan mencionar? Sin duda, respondo. Pero solo porque se trataría del documento original, y no de una copia en absoluto; no de un testigo del hecho, sino del hecho mismo. Sería como si, en medio de un juicio —que girara, supongamos, en torno a la historia del testamento de algún testador—, el propio difunto compareciera ante el tribunal y proclamara lo sucedido. Sin embargo, las leyes de la prueba permanecerían inalteradas; y en el siguiente juicio, si uno o dos testigos, entre tantos cientos, alegaran que su testimonio debía prevalecer sobre el de todos los demás, se les exigiría que demostraran la razonabilidad de su afirmación a satisfacción del juez; o se someterían a la inevitable consecuencia de quedar en una minoría insignificante.

5. El número constituye entonces el peso, o en otras palabras —ya que he usado «peso» aquí en un sentido más general que el habitual— es un apunte de veracidad. No, por supuesto, de forma absoluta, como única prueba, sino *caeteris paribus*, y en su propio lugar y proporción. Y esto, afortunadamente, nuestros oponentes lo admiten libremente; tan libremente, de hecho, que mi única sorpresa es que no descubran su propia inconsistencia.

6. Pero el axioma en cuestión adolece del defecto mucho más grave de menospreciar el método divino, según el cual, en la multitud de evidencias conservadas a lo largo de los siglos, se ha previsto como hecho

irrefutable, no por peso sino por número, la integridad del Depósito. El uso prevalente de las Sagradas Escrituras en la Iglesia hizo que abundaran copias de ellas por todas partes. La demanda impuso la oferta. Se leían en los servicios públicos de la Iglesia. La constante cita de ellos por parte de los escritores eclesiásticos desde sus inicios demuestra que fueron una fuente de estudio continuo para los cristianos y que se utilizaron como recurso fundamental para resolver cuestiones complejas. Se citaban profusamente en sermones. Se emplearon en la conversión de los paganos y, como en el caso de San Cipriano, debieron ejercer una fuerte influencia en la fe.

Tal abundancia de copias antiguas debió asegurar forzosamente la producción de una abundancia resultante de otras copias, realizadas en todas partes en continua sucesión hasta la invención de la imprenta. Por consiguiente, aunque innumerables ejemplares debieron perecer por el paso del tiempo, el uso, la destrucción en guerras, accidentes y otras causas, se sabe que sobreviven 63 unciales, 737 cursivos y 414 leccionarios solo de los Evangelios. Si añadimos las diversas versiones y la gran cantidad de citas de los autores eclesiásticos, se hará evidente de inmediato qué materiales existen para constituir una mayoría que superará con creces a la minoría, y también que el número se ha establecido como un factor que no puede obviarse en el cálculo.

7. Sin embargo, aún queda por exponer otra circunstancia de gran importancia. En la práctica, se descubre que el axioma en cuestión no es más que una proposición plausible de carácter general destinada a amparar su siguiente aplicación particular: «Podemos», dice el Dr. Tregelles, «tomar los pocos documentos... y descartar con seguridad... el 89/90 o cualquier otra proporción numérica que pueda ser». En consecuencia, en su edición de los Evangelios, el erudito escritor rechaza la evidencia de todos los códices cursivos existentes, salvo tres. Es seguido principalmente por el resto de su escuela, incluyendo a Westcott y Hort.

Ahora vuelvo a preguntar: ¿Es probable, es de algún modo creíble, que podamos estar justificados para rechazar el testimonio de (supongamos) 1.490 testigos antiguos, a favor del testimonio de (supongamos) diez? Admitiendo libremente que dos de estos diez son 50 o 100 años más antiguos que cualquier manuscrito de los 1.490, repito con confianza la pregunta. Las fechas respectivas de los testigos ante nosotros podrían quizás establecerse así. Los diez manuscritos en los que se basó con tanta confianza datan de la siguiente manera, en términos generales:

2 alrededor de 330-340 d. C.

1 alrededor de 550.

1 alrededor de 750.

6 (digamos) alrededor de 950 a 1350 d. C.

Los manuscritos de 1490, que se observan constantemente como testimonio consensual contra los diez, datan aproximadamente así:

1 ... 400 d. C.

1 ... 450

2 ... 500

16 ... (digamos): 650 a 850 d. C.

1470 ... 850 a 1350 d. C.

Y la pregunta a la que invito al lector a responder es esta: ¿Mediante qué proceso de razonamiento, aparte de una apelación a otras autoridades (que haremos más adelante), puede considerarse creíble que los pocos testigos resulten ser los guías confiables y los muchos testigos los engañadores?

Ahora bien, esos numerosos manuscritos fueron ejecutados, demostrablemente, en diferentes épocas y países. Cientos de ellos muestran signos que representan toda la zona de la Iglesia, excepto donde se usaron

versiones en lugar de copias en el griego original. Muchos de ellos fueron escritos en monasterios donde se reservaba una sala especial para tales copias. Quienes estaban a su cargo se esforzaron con sumo cuidado y celo por asegurar la precisión en la transcripción. Copiar era un arte sagrado. Y, sin embargo, de las multitudes que sobreviven, casi ninguna ha sido copiada de las demás. Por el contrario, se descubre que difieren entre sí en innumerables detalles sin importancia; y cada copia, aquí y allá, exhibe idiosincrasias que son, en conjunto, sorprendentes y extraordinarias. Por lo tanto, se ha demostrado que no ha habido colusión, ni asimilación a un estándar arbitrario, ni fraude generalizado. Es cierto que cada uno de ellos representa un manuscrito, o un linaje de manuscritos, más antiguo que él mismo; y es lógico suponer que ejerce dicha representación con una precisión aceptable. A menudo se puede demostrar, cuando alguno de ellos exhibe una marcada extravagancia, que dicha extravagancia se remonta al siglo II o III. Me atrevo a pensar —y lo supondré hasta que me equivoque— que, además de los unciales, todas las copias cursivas existentes representan códices perdidos de gran antigüedad con al menos la misma fidelidad general que Ev. 1, 33, 69, que gozan de tanta popularidad en algunos sectores solo porque representan manuscritos perdidos, demostrablemente del mismo tipo general que códices N B D.

Se verá que las pruebas a favor de que el número es un apunte de veracidad reconocida y poderosa, son tan sólidas que solo los intereses de un argumento absorbente pueden impedir el reconocimiento de esta postura. Sin duda, es inconveniente encontrar 1.490 testigos que contradigan a diez, o si se prefiere, veinte favoritos; pero la verdad es imperativa y desconoce la inconveniencia o conveniencia de la crítica.

8. Por lo tanto, cuando la gran mayoría de los testigos —en una proporción supuesta de cien o incluso cincuenta a uno— dan un testimonio inquebrantable sobre una lectura determinada; y el pequeño grupo restante de autoridades, si bien abogan por una lectura diferente, se observa que no logran ponerse de acuerdo sobre cuál debe ser exactamente esa lectura diferente, entonces esa otra lectura, respecto de la cual se observa toda esa discrepancia de detalles, puede considerarse ciertamente falsa. A continuación, daré un ejemplo de la necesidad general de añadir el testimonio de número a la antigüedad para establecer una lectura.

Hay una expresión oscura en la Epístola a los Hebreos —Alford la describe como «casi *un locus desperatus*»— que ilustra el asunto en cuestión con bastante acierto. La interpretación aceptada de Hebreos 4:2 —«no estando mezclada (es decir, la palabra predicada) con la fe de quienes la oyeron»— se apoya en el testimonio conjunto de la Peshita y de las versiones latinas. En consecuencia, el descubrimiento de que N también exhibe συγκεκρασμενος determinó a Tischendorf, quien, sin embargo, se encuentra solo con Scholz, a conservar en este lugar el participio singular. Y, sin duda, goza de la nota de antigüedad a la perfección; además, ofrece un sentido suficientemente inteligible. Pero, por desgracia, resulta increíble que San Pablo haya sido el autor de la expresión. Todas las copias conocidas, salvo cuatro, no dicen συγκεκρασμενος, sino -μενους. Lo mismo hacen todos los padres que citan el pasaje: Macario, Crisóstomo, Teodoro de Mopsuestia, Cirilo, Teodoreto, Damasceno, Focio, Teofilacto y Ecumenio. El testimonio de cuatro de los más antiguos es incluso explícito, y tal cantidad de evidencia es decisiva. Pero podemos añadir el de las versiones harkleiana, bohárica, etíope y armenia. Por poco convincente que resulte el esfuerzo, no cabe duda de que, de ahora en adelante, debemos leer aquí: «Pero la palabra escuchada no les aprovechó, porque no estaban unidos en la fe con los que escucharon [y creyeron]», o algo por el estilo. Que esto, pues, sirva de prueba de que, además del apunte de veracidad, en cierta medida añadida a la de antigüedad, debe demostrarse además, en favor de cualquier lectura que pretenda ser auténtica, que goza también del apoyo de una multitud de testigos; en otras palabras, que tiene también la prueba de números.

Y que nadie albergue la sospecha secreta de que, por ser documentos tan venerables, las versiones siríaca y latina deben considerarse superiores a todas las demás, y que, después de todo, podrían tener razón en este asunto. Se explicará en otro lugar que, en pasajes como el presente, a menudo se observa que esas famosas versiones interpretan, en lugar de reproducir, la verdad inspirada; cumplen la función de un tágum más que

de una traducción. Debe observarse la afinidad que se evidencia entre $\aleph$ y el latín; su importancia se analizará más adelante.

§ 3. Variedad

Debo señalar, a continuación, que la evidencia sobre cualquier pasaje que exhiba a la perfección la primera de las dos características anteriores —la de la antigüedad— puede, sin embargo, caer tan fácilmente bajo sospecha que resulta sumamente necesario reforzarla con otros apuntes de veracidad. Y no hay mejor aliado que la variedad.

Nadie puede dudar, porque es lógico, que la variedad que distingue a los testigos reunidos debe necesariamente constituir un argumento muy poderoso para creer que dicha evidencia es verdadera.

Testigos de diferentes tipos, de diferentes países, que hablan diferentes lenguas; testigos que jamás se han conocido, y entre quienes es increíble que exista cualquier tipo de colusión; tales testigos merecen ser escuchados con el mayor respeto. De hecho, cuando testigos de tan diversa índole concuerdan en gran número, deben ser considerados dignos de confianza, incluso implícita. Por consiguiente, la característica esencial de la prueba propuesta será que la evidencia de la cual se predica la “variedad” se derive de diversas fuentes. Las lecturas atestiguadas únicamente por manuscritos, o únicamente por versiones antiguas, o únicamente por uno o más de los padres, o cualquier otra cosa que se pueda alegar en su favor, carecen, al menos, del pleno respaldo de este apunte de veracidad; a menos que, en el caso de los manuscritos, exista suficiente apunte de veracidad dentro de su propio círculo. Basta con un conocimiento superficial de los principios que rigen el valor de la prueba y una comparación con otros casos que lo disfrutan, uno donde realmente no hay variedad, para apreciar la extrema importancia de esta tercera prueba. Cuando hay verdadera variedad, lo que podría llamarse trabajo clandestino, conspiración, influencia de sectas o camarillas, es imposible. La variedad es la que confiere virtud al mero número, evita que el estrado se llene de declarantes y asegura un testimonio genuino. El falso testimonio es así detectado y condenado, porque no concuerda con el resto. La variedad es el consentimiento de testigos independientes y, por lo tanto, es eminentemente universal. Orígenes, el Vaticano y el Sináítico, a menudo se mantienen prácticamente solos, porque casi nadie en la asamblea proviene de otras partes con testimonios diferentes al suyo, mientras que su propia evidencia encuentra poca o ninguna verificación.

Es precisamente esta consideración la que nos obliga a prestar suma atención al testimonio combinado de los unciales y de todo el conjunto de copias cursivas. Estas (a) abarcan al menos mil años; (b) pertenecen evidentemente a países tan diversos —Grecia, Constantinopla, Asia Menor, Palestina, Siria, Alejandría y otras partes de África, por no hablar de Sicilia, el sur de Italia, la Galia, Inglaterra e Irlanda—; (c) presentan tantas características extrañas y afinidades peculiares; (d) representan con tanta claridad innumerables familias de manuscritos, sin ser en ningún caso absolutamente idénticos en su texto, y ciertamente no siendo copias de ningún otro código existente—, que considero que su decisión unánime constituye una prueba absolutamente irrefutable de la verdad. Si, a su vez, solo unas pocas de estas copias discrepan del conjunto principal, considero que el valor del veredicto de la gran mayoría se ve apenas alterado. Aun así, la adición de otra clase de evidencia confirmatoria resulta sumamente valiosa. Así, al percibir que los códigos $\aleph$ B C D son los únicos unciales que contienen la cláusula $\nu\epsilon\kappa\rho\upsilon\varsigma\ \epsilon\gamma\epsilon\acute{\iota}\rho\epsilon\tau\epsilon$ en San Mateo 10:8, ya mencionada, y que solo una fracción de los cursivos presenta la misma lectura, siendo la mayor parte de los cursivos y todos los demás unciales partidarios de omitirla, se percibe de inmediato que el problema se ha invertido prácticamente. En tales ocasiones, buscamos con interés el veredicto de la más antigua de las versiones; y cuando, como en la presente, están divididas —la latina y la etíope reconocen la cláusula, la siríaca y la egipcia la rechazan—, un estudioso imparcial preguntará con interés a uno de los antiguos: “¿No hay aquí además un profeta del Señor, al que podamos consultar?”. Deseará escuchar lo que los antiguos padres tienen que decir sobre este tema. Me permito añadir que, una vez que haya percibido que el texto empleado por Orígenes corresponde, por lo general, de forma sorprendente, con el texto representado por el código B

y algunas de las versiones latinas antiguas, aprenderá a dar menos importancia a cada nuevo ejemplo de dicha correspondencia. Deseará una mayor variedad de testimonios, la mayor variedad posible. El veredicto de varios otros padres sobre este pasaje proporciona lo que se necesita. En general, el testimonio consensual de dos, cuatro, seis o más testigos, procedentes de regiones muy distantes, tiene mucho más peso que el del mismo número de testigos procedentes de la misma localidad, entre los que probablemente exista cierta simpatía y, posiblemente, cierto grado de complicidad. Así, cuando se descubre que el escriba de B escribió «seis hojas conjugadas del códice 8²», es imposible considerar su testimonio conjunto de la misma manera que lo habríamos hecho si una se hubiera presentado en Palestina y la otra en Constantinopla. Lo mismo ocurre con el testimonio patrístico primitivo. El testimonio conjunto de Cirilo, patriarca de Alejandría; Isidoro de Pelusio, ciudad a orillas del Nilo; y Nono de Panópolis, en la Tebaida, no tiene ni de lejos tanto peso como el testimonio de uno de los mismos tres escritores, junto con Ireneo, obispo de Lyon en la Galia, y con Crisóstomo, quien pasó la mayor parte de su vida en Antioquía. La misma observación se aplica a las versiones. Así, las dos versiones egipcias, cuando conspiran para dar testimonio de la misma lectura singular, merecen mucha menos atención que una de esas mismas versiones en combinación con la siríaca, la latina o la gótica.

§ 4. Peso o Respetabilidad

Debemos solicitar a nuestros lectores que observen que el término “peso” puede interpretarse, en relación con la evidencia textual, en dos sentidos: uno general y otro específico. En sentido general, el peso incluye todos los apuntes de veracidad; puede referirse a la totalidad de la evidencia; o bien puede emplearse para referirse al valor de un manuscrito individual, de una sola versión o de un padre por separado. La antigüedad confiere cierto peso, al igual que el número, y también la variedad, así como cada una de los demás apuntes de veracidad. Esta distinción no debe pasarse por alto en la discusión que ahora nos ocupará.

Procedemos entonces a considerar el peso en el sentido específico y en relación con testigos individuales.

Si bien es innegable que (a) los documentos antiguos no admiten ser colocados en balanzas y pesados; y (b) que si así fuera, no existe el hombre capaz de realizar la operación, afortunadamente aún existen principios de sana razón —consideraciones basadas en el sentido común de la humanidad, tanto docta como ignorante— con cuya ayuda se puede lograr algo estrictamente análogo al proceso de pesar cuerpos sólidos en una balanza común. Procedo a explicarlo.

1. En primer lugar, los testimonios a favor de cualquier interpretación deben ser respetables. «Respetabilidad» es, por supuesto, un término relativo; pero su uso y aplicabilidad en este campo de la ciencia serán generalmente comprendidos y admitidos por los estudiosos, aunque no estén del todo de acuerdo en cuanto a la clasificación de sus autoridades. Algunos críticos afirmarán, no solo respetabilidad, sino autoridad absoluta y oracular para cierto conjunto de testimonios antiguos, algo que otros desconfiarán. Sin embargo, es evidente que la respetabilidad no puede, por sí sola, conferir preeminencia, y mucho menos el privilegio de una decisión oracular. Escuchamos a cualquiera cuyo carácter se haya ganado nuestro respeto; pero el dogmatismo respecto a cosas ajenas a la experiencia real o al cálculo matemático es prerrogativa exclusiva de la revelación o de la expresión inspirada; y si lo asumen hombres sin autoridad para dogmatizar, solo lo aceptan mentes débiles que encuentran alivio cuando pueden ...

jurare in verba magistri.

“Jurar que todo lo que dice el maestro es verdad”.

Y si, por el contrario, se descubre que ciertos testigos se posicionan continuamente del lado que es condenado por una gran mayoría de otros que exhiben otros apuntes de veracidad que les dan derecho a credibilidad, esos pocos testigos inevitablemente perderán respetabilidad según el alcance y la frecuencia de tal acción excéntrica.

2. Si se puede demostrar que un código (*z*) es la mera transcripción de otro código (*f*), estos ya no pueden considerarse dos códigos, sino un solo código. Por lo tanto, es difícil comprender cómo Tischendorf alega constantemente la evidencia de la «E de Pablo», a pesar de ser perfectamente consciente de que la E es «una mera transcripción del código Claromontanus» o la D de Pablo. O, de nuevo, cómo cita el cursivo Evan. 102; porque se ha comprobado que las lecturas de esa copia desconocida de los Evangelios del siglo XVII se derivaron del propio código B.

3. Por estricta paridad de razonamiento, una vez comprobado que, en cualquier caso particular, el testimonio patrístico no es original, sino derivado, cada reproducción sucesiva de la evidencia debe considerarse, obviamente, como algo que no añade nada al peso de la declaración original. Así, solía ser habitual citar (como prueba de la falsedad del error). Queda Eusebio, cuya exageración (a) Jerónimo traduce, (b) Hesiquio (siglo VI) copia, y (c) Eutimio (1116 d. C.) menciona y el propio Eusebio neutraliza. Por lo tanto, la evidencia (tal como es) se derrumba irremediabilmente, siendo probablemente reducible a una declaración aleatoria en el tratado perdido de Orígenes sobre San Marcos, que Eusebio repudia, aunque, a su manera latitudinaria, la reproduce. El peso de tal testimonio es, obviamente, escaso.

4. Además, si se descubren dos, tres o cuatro códigos debido a las peculiaridades del texto que demuestran haber derivado —es más, se confiesa que derivan— de un mismo arquetipo, ya no se puede hablar de ellos como si fueran tantos. Los códigos B y $\aleph$, por ejemplo, al ser sin duda productos gemelos de un ejemplar perdido, no pueden calcularse con justicia como = 2. Que los adivinos decidan si su evidencia combinada debe estimarse en = 1,75, 1,50, 1,25 o solo 1,0. ¿Se me permite sugerir que, siempre que coincidan en una lectura extraordinaria, su evidencia combinada debe calcularse en torno a 1,50; cuando, en una lectura prácticamente única, en 1,25; y cuando la lectura que contienen es absolutamente única, como cuando exhiben $\sigma\sigma\tau\rho\epsilon\phi\omicron\mu\epsilon\nu\omega\nu\delta\epsilon\alpha\upsilon\tau\omega\nu$ en San Mateo 17:22, deben considerarse como un solo código? En ningún caso, pueden considerarse conjuntamente como dos. Yo los citaré como B- $\aleph$. Consideraciones similares deben aplicarse a F y G de San Pablo, como «transcripciones independientes del mismo venerable arquetipo», y a Evan. 13, 69, 124, 346, 556, 561 y quizás 348, 624, 788, por ser también representantes de un solo manuscrito anterior de fecha incierta.

5. Cabe señalar además que, una vez constatada la existencia de una clara afinidad entre un pequeño conjunto de documentos, su consentimiento conjunto y exclusivo debe considerarse con sospecha; en otras palabras, su valor probatorio se ve afectado. Por ejemplo, la afinidad entre D y algunas copias del latín antiguo es tan marcada, tan constante, de hecho tan extraordinaria, que resulta perfectamente evidente que D, aunque solo del siglo VI, debe representar un código griego o latino de la clase inexacta que prevaleció en la época más temprana, clase a partir de la cual se realizaron algunas de las traducciones latinas.

6. Supongo que puede afirmarse que una versión antigua supera a cualquier código, antiguo o moderno, que se pueda nombrar. La razón es que resulta difícilmente creíble que una versión —por ejemplo, la Peshita, la egipcia o la gótica— se haya ejecutado a partir de un único ejemplar. Pero, de hecho, eso no es todo. La primera de las versiones mencionadas y algunas de las latinas son más antiguas —quizás dos siglos— que la copia más antigua conocida. De esto se desprende que si los únicos testigos disponibles para una lectura determinada fueran las versiones latinas antiguas y la versión siríaca por un lado —código B- $\aleph$ por el otro— el testimonio conjunto de las dos primeras superaría con creces el testimonio combinado de la última. Si se consideraran B o $\aleph$ por separado, ninguna de ellas por sí sola sería comparable ni a la versión siríaca ni a la latina antigua, y mucho menos a las dos juntas.

7. La coherencia de las consideraciones contenidas en el último párrafo se hace aún más evidente cuando hay que considerar el testimonio patrístico.

Se ha señalado en otra parte que, en sí mismo, el testimonio de cualquier padre de primera fila, cuando sea posible, debe considerarse superior al testimonio aislado de cualquier códice que se pueda nombrar. Es necesario insistir de nuevo en esta circunstancia. Cómo representar la magnitud de esta preponderancia mediante una fórmula, lo ignoro; ni creo que nadie más lo sepa. Pero el hecho de que exista, permanezca y sea, en verdad, innegable. Por ejemplo, el origen y la historia de los códices A B & C son totalmente desconocidos: sus fechas y los lugares de su producción son solo conjeturas. Pero cuando escuchamos la declaración articulada de cualquiera de los padres de la antigüedad, no solo conocemos con mayor o menor precisión la fecha real del testimonio que tenemos ante nosotros, sino incluso la diócesis de la cristiandad en la que nos encontramos. A tal declarante podemos atribuirle un grado definido de credibilidad, mientras que en la estimación del primer tipo de evidencia solo contamos con inferencias que nos guían.

Por lo tanto, individualmente, la evidencia de un padre, cuando se puede obtener con certeza —*caeteris paribus*—, es considerablemente mayor que la de cualquier códice conocido. Sin embargo, colectivamente, las copias, sin lugar a dudas, superan a las versiones por sí mismas o a los padres por sí mismos. He conocido —muy pocas veces, lo confieso— casos en los que las versiones, en conjunto, se oponían en su testimonio al testimonio conjunto de copias y padres. También, pero muy raramente, he conocido a los padres, en conjunto, opuestos a la evidencia de copias y versiones. Pero nunca he conocido un caso en el que las copias se mantuvieran solas, con las versiones y los padres unidos en su contra.

Considero que padres ilustres como Ireneo e Hipólito, Atanasio y Dídimo, Epifanio y Basilio, los dos Gregorios y Crisóstomo, Cirilo y Teodoreto entre los griegos, Tertuliano y Cipriano, Hilario y Ambrosio, Jerónimo y Agustín entre los latinos, son testigos mucho más respetables que el mismo número de códices griegos o latinos. Orígenes, Clemente de Alejandría y Eusebio, aunque autores de primera línea, eran tan adictos a la crítica textual, o bien empleaban copias tan inconsistentes, que su testimonio es el de testigos mediocres o malos jueces.

En cuanto al peso de cada copia, este debe determinarse principalmente observando su evidencia. Si fallan continuamente, su calidad debe ser baja. En este sentido, se rigen por las reglas vigentes en la vida. Más adelante trataremos la calidad de los códices D, de & y de B.

§ 5. Continuidad

Al proponer la existencia continua como otra prueba de una interpretación genuina, deseo prevenir aquellos casos en los que la evidencia no solo es antigua, sino que, al derivarse de dos fuentes diferentes, también podría parecer tener un cierto grado de variedad. Me complace tener la oportunidad de señalar desde este momento que la prueba de variedad no puede atribuirse con justicia a interpretaciones que no estén respaldadas por más de dos ejemplos distintos de evidencia antigua. Pero ahora mismo, mi objetivo real es insistir en que se requiere algún tipo de continuidad, además de antigüedad, número, variedad y peso.

Por supuesto, solo podemos conocer las palabras de la Sagrada Escritura tal como nos han sido transmitidas; y al determinar cuáles fueron realmente esas palabras, nos vemos obligados a recurrir a la tradición tal como nos ha llegado a través de los siglos de la Iglesia. Pero si esa tradición se rompe en el proceso de su transmisión, no puede sino verse privada de gran parte del crédito con el que de otro modo apelaría a su aceptación. Una base sólida de razonabilidad yacía subyacente, y se le asignó un ámbito específico al añadirse *quod semper a quod ubique et quod ab omnibus*. Así pues, existe universalidad de tiempo, así como del espacio y de las personas; y todo debe reivindicarse en la constatación y el apoyo de la Sagrada Escritura.

Por lo tanto, cuando se observa que una lectura deja rastros de su existencia y uso a lo largo de los siglos, adquiere una autoridad de una naturaleza peculiarmente dominante. Y, por el contrario, cuando un abismo, de mayor o menor amplitud, se abre en la vasta masa de evidencia lista para ser empleada, o cuando se

descubre que una tradición se ha extinguido, ante tal solo hecho, inevitablemente surge la sospecha, la duda grave o el rechazo.

Más aún, cuando, tras la admisión de los defensores de las opiniones a las que nos oponemos, el abismo ya no está restringido, sino que se traga no menos de quince siglos en su voraz abismo, o bien cuando la transmisión cesó después de cuatro siglos, es evidente que, según un apunte esencial de veracidad, esas opiniones no pueden dejar de autodestruirse, así como de sufrir condenación durante más de tres cuartas partes de la vida consumada de la cristiandad.

No podemos explicar cómo eclesiásticos eminentes y capaces, que en otros aspectos sostienen las verdades inherentes a la Iglesia, pueden mantener y propagar tales opiniones sin renunciar a su vocación. Solo esperamos y oramos para que se les guíe a ver las inconsistencias de su postura. Y a quienes no aceptan la doctrina de la Iglesia, les instamos a que, dado que la evidencia interna es tan incierta que a menudo se presenta en ambos sentidos, no pueden apoyarse en nada más que en la enseñanza continua si desean superar sus preferencias y aversiones personales y alcanzar un apoyo definido e inequívoco. De hecho, toda enseñanza tradicional que no sea continua debe ser como las piezas sueltas de una cadena desunida.

Para plantear la pregunta de la forma más moderada, mi intención es que, si bien es posible que no se descubra ningún rastro en ningún documento posterior de lo que ya está atestiguado por documentos del siglo IV como la lectura verdadera de cualquier pasaje de la Escritura, es altamente improbable que la evidencia desaparezca por completo en un período tan temprano. Es razonable esperar que, si una lectura defendida por los códices N y B, por ejemplo, y las versiones del latín antiguo, además de una o dos de los padres, fuera confiable, debería encontrarse al menos una buena proporción de las copias unciales y cursivas posteriores para reproducirla. Si, por el contrario, muchos de los padres desconocían por completo el asunto; si Jerónimo revierte la evidencia del latín antiguo; si los unciales posteriores, y si el cuerpo principal de los cursivos también guarda silencio, ¿qué se puede decir sino que es totalmente irrazonable exigir la aceptación de una lectura que nos llega con tan poca confianza?

Esa es la inferencia más importante, y es difícil ver cómo, dada la naturaleza del caso, puede obviarse. Pero también en otros aspectos: cuando se produce una pequeña interrupción en la transmisión, la evidencia se ve proporcionalmente perjudicada. Cabe añadir que, en los casos en que hay una transmisión por varias líneas de descendencia que, teniendo en otros aspectos rastros de independencia, coinciden en cierto punto, es razonable concluir que esas líneas disfrutaron, quizás, de una tradición silenciosa, pero paralela e ininterrumpida, a lo largo de los siglos hasta su aparición. Este principio se ilustra a menudo en el testimonio independiente, pero consensual, de todo el conjunto de los cursivos y los unciales posteriores.

§ 6. Contexto

Una falacia prevaleciente entre algunos escritores críticos sobre el tema al que se dedica este volumen puede describirse así: en caso de una lectura controvertida, parecen creer que basta con simplemente reunir a las autoridades a favor y en contra, y emitir un veredicto oracular. En las ediciones críticas del texto griego, tal método sumario es quizás inevitable. Sin embargo, me permito señalar que en la crítica textual sagrada existen otras consideraciones que requieren atención, y que estas deben expresarse cuando el espacio lo permita. A continuación, llamo la atención del lector sobre algunas de ellas.

Una palabra, una frase, una cláusula, o incluso una oración o un párrafo, debe tener alguna relación con el resto del pasaje que la precede o la sigue. Por lo tanto, a menudo será necesario, para obtener toda la evidencia pertinente a una cuestión controvertida, examinar tanto el significado como el lenguaje de ambos lados del punto en disputa. Actualmente no hacemos tanto hincapié en el significado contextual, porque la gente generalmente está dispuesta a observarlo y a menudo es susceptible de mucha diferencia de opinión; nos abstenemos especialmente porque, según nuestra experiencia, en el caso del Nuevo Testamento siempre

hay suficiente evidencia externa de cuya existencia, sin duda, se puede considerar para resolver cualquier cuestión textual que pueda surgir.

Sin embargo, conviene dar un solo ejemplo. En 1 Corintios 13:5, el código B y Clemente de Alejandría leen τὸ μὴ ἑαυτῆς en lugar de τὰ ἑαυτῆς, es decir, «la caridad no busca lo ajeno», en lugar de «no busca lo suyo». Es decir, se nos invita, en medio de ese magnífico pasaje, lleno de principios elevados, a suponer que está prohibida una grave violación del octavo mandamiento e insertar un repudio común a la grave deshonestidad. De repente, pasamos de una atmósfera grandilocuente a un nivel vulgar. De hecho, la luz que arroja el contexto sobre las palabras en cuestión, por supuesto, excluye por completo tal suposición. En consecuencia, el único resultado es que nos vemos inducidos a desconfiar de los testigos que han dado un testimonio tan palpablemente absurdo.

Pero en cuanto a la forma precisa del lenguaje empleado, también será una salvaguardia saludable contra el error en todos los casos inspeccionar con rigurosa precisión crítica todo el contexto del pasaje en disputa. Si en ciertos códigos se demuestra que dicho contexto está confesamente corrompido, entonces resulta evidente que esos códigos solo pueden ser admitidos como testigos con considerable sospecha y reserva.

Tomemos como ilustración de lo que he estado diciendo el precioso versículo: «Sin embargo, este género no sale sino con oración y ayuno» (San Mateo 17:21), que ha sido rechazado por la reciente escuela de críticos. En este caso, la evidencia contra el versículo se limita a B y la primera lectura de $\aleph$ entre los unciales, Evan. 33 solo de los cursivos, e y ff¹ de las antiguas versiones latinas, así como la Curetoniana y la Laudianus, la de Jerusalén, la Sahídica, algunas copias bohairicas, algunas etíopes y la griega de los cánones de Eusebio: evidencia de un carácter leve y ambiguo, en contraste con el testimonio de todos los demás unciales y cursivos, el resto de las versiones y más de trece de los padres, comenzando por Tertuliano y Orígenes. Es evidente que la importancia del caso para el rechazo, ya que $\aleph$ al ser corregido posteriormente, habla de manera incierta, recae tal como está sobre B; y que si se determina que la evidencia de ese manuscrito es indigna de crédito en todo el pasaje, en verdad debe ser débil el argumento que consiste principalmente en tal apoyo.

Ahora bien, si examinamos los versículos 19, 20, 22 y 23, sin ir más lejos, descubriremos que todo el pasaje en B está envuelto en una niebla de error. Difiere del cuerpo principal de los testigos en diez puntos; en cuatro de ellos, su evidencia es rechazada por Lachmann, Tischendorf, Tregelles, Westcott y Hort, y los revisores; en dos más, por los revisores; y de los cuatro restantes, en dos de ellos se apoya únicamente en $\aleph$ uno o seis copias cursivas, y en los otros dos, únicamente $\aleph$ y D, con cuatro o cinco copias cursivas.

Por lo tanto, la inspección del contexto añade aquí una fuerte confirmación; —aunque, de hecho, en este caso, recurrir a tal arma es matar a lo que ya está muerto.

San Mateo (11:2, 3) relata que Juan el Bautista, “habiendo oído en la prisión las obras de Cristo, envió a dos de sus discípulos” (δύο τῶν μαθητῶν αὐτοῦ) con la pregunta: “¿Eres tú el que había de venir, o debemos esperar a otro (ἕτερον)?”. Así todas las copias conocidas, excepto nueve. Así la Vulgata, la Boháirica y la Etíope. Así Orígenes. Así Crisóstomo. Es interesante observar con qué diferencias de expresión San Lucas reproduce esta afirmación. Habiendo explicado en el versículo 18 que fueron los discípulos del precursor quienes le trajeron la noticia acerca de CRISTO, San Lucas (7:19) añade que Juan «llamó a dos» (δύο τινάς) de ellos y «los envió a JESÚS»: enfatizando así, al repetir, el relato del evangelista anterior. Sin embargo, dado que ἕτερον significa, en rigor, «el otro de los dos», para no repetirse, lo sustituye por ἄλλον. Ahora bien, todo esto queda irremediablemente oscurecido por las autoridades manuscritas más antiguas. No nos sorprende en absoluto que τινάς haya desaparecido de D, del Peshita, del latín, del bohairico, del gótico y del etíope. La palabra también ha desaparecido de nuestra versión inglesa. Pero nos ofende enormemente descubrir que (1) $\aleph$ B L R X Ξ (con Cirilo) borra ἄλλον de San Lucas 7:19 y coloca ἕτερον en su lugar, — un ejemplo tan claro de asimilación viciosa como cualquier otro que se pueda encontrar; mientras que (2)

en lugar de δύο (en San Mateo 11:3) & B C D P Z Δ escribe διά; lo cual es aceptado por las versiones Peshita, harkleiana, gótica y armenia. Las antiguas versiones latinas tergiversan como de costumbre; en dos se lee, *mittens duos ex discipulis suis*; todo lo demás, —*mittens discipulos suos*, que es la lectura del siríaco de Curetoniana y del Diálogo (pág. 819), pero de ningún manuscrito griego conocido. Por último (3) para Ἰησοῦν en San Lucas, B L R Ξ sustituye κύριον. ¿Qué se pensaría de nosotros si nos dejáramos engañar libremente por lecturas tan claramente corruptas como estas tres?

Pero el contexto de San Lucas los ilumina. En los trece versículos que siguen inmediatamente, siendo el propio Tischendorf el juez, el texto ha sufrido depravación en al menos catorce aspectos. ¿Con qué razón puede el mismo crítico insistir de inmediato en otras lecturas que se basan exclusivamente en las mismas autoridades que las catorce lecturas recién mencionadas reclaman como apoyo?

Este apunte de veracidad se basa en la conocida ley de que los errores tienden a repetirse de la misma forma o de otras. El descuido o la atmósfera viciada que lleva a un copista a tergiversar una palabra sin duda lo llevarán a equivocarse sobre otra. La asiduidad desordenada que provocó una mala corrección probablemente no se limitó a eso. Y los errores cometidos por un testigo justo antes o después de la declaración que se está examinando no pueden sino considerarse estrechamente relacionados con la investigación.

Lo mismo ocurre en el otro lado. La claridad, la corrección, la serenidad, la cercanía al momento en cuestión, refuerzan la autoridad de la evidencia. En consecuencia, el testimonio del contexto no puede sino considerarse, positiva o negativamente, aunque quizás con más frecuencia negativamente que positivamente, un apunte de veracidad muy apropiado.

§ 7. Pruebas Internas

Sería una grave omisión concluir esta enumeración de apuntes de veracidad sin mencionar aquellas consideraciones internas que se harán oír y que, a veces, son irrefutables.

Así, la lectura de πάντων (masculino o neutro) que se encuentra en el código B (San Lucas 19:37) la rechazamos de inmediato debido a su imposibilidad gramatical al concordar con δυνάμεων (femenino); y la de καρδίαις (2 Cor. 3:3) según el testimonio de A & B C D E G L P, por su absoluta imposibilidad. Las razones geográficas son suficientemente sólidas contra la lectura con los códigos. & I K N Π ἑκατὸν καὶ ἑξήκοντα en San Lucas 24:13 (es decir, ciento sesenta estadios), por lo que no tiene ninguna importancia que se puedan citar algunas autoridades adicionales, como Orígenes, Eusebio y Jerónimo, para apoyar la misma interpretación manifiestamente corrupta. Por razones de sensatez ordinaria, no podemos oír que el sol se eclipsara cuando la luna estaba llena, ni que nuestro Señor fuera traspasado antes de morir. La verdad histórica, suficientemente atestiguada por San Mateo y Josefo, prohíbe rotundamente que αὐτοῦ (& B D L Δ) se lea en lugar de αὐτῆς (San Marcos 6:22), y en consecuencia, la desdichada hija de Herodías fue tomada como hija de Herodes.

En estos y otros casos similares, las razones internas son claras y contundentes. Pero existe un peligro manifiesto cuando los críticos abandonan las consideraciones que se basan en puntos claros y definidos, y construyen con sus propias invenciones y teorías un sistema de cánones estrictos que aplican a pesar de la abundante evidencia que realmente lo recomienda. Hasta qué punto algunos críticos están dispuestos a llegar se puede ver en el monstruoso canon propuesto por Griesbach, según el cual, donde hay más de una lectura de cualquier lugar, la lectura que favorece la ortodoxia es objeto de sospecha. Sin duda, hay alguna razón en el canon que afirma que, cuanto más difícil es la lectura, menos probable es que haya sido inventada y más probable es que sea genuina», bajo la cual δευτεροπρώτῳ (San Lucas 6:1) debe recibir una justificación adicional. Pero la gente, por lo general, está constituida de tal manera que, una vez que ha construido un sistema de cánones, no pone límites a su funcionamiento y se vuelve esclava de ellos.

En consecuencia, la verdadera lectura de los pasajes debe determinarse, con muy pocas excepciones, a partir del peso preponderante de la evidencia externa, juzgada según su antigüedad, número, variedad, valor relativo, continuidad y con la ayuda del contexto. Las consideraciones internas, a menos que en casos excepcionales se encuentren en fuerte oposición a un error evidente, tienen solo una fuerza subsidiaria. A menudo son producto de prejuicios personales o de una observación limitada: y donde un erudito aprueba, otra condena dogmáticamente. La evidencia circunstancial es merecidamente poco valorada en los tribunales de justicia, y los abogados siempre presentan testigos cuando pueden. El texto de la Sagrada Escritura no varía con la veleta según los vientos cambiantes de la opinión individual o general o el capricho; lo decide la tradición de la Iglesia, testificada por testigos oculares y escrita con letra clara y concisa en todos los países de la cristiandad, y a lo largo de los siglos desde la composición del Nuevo Testamento.

Deseo señalar, con respecto a los siete apuntes de veracidad en la evidencia textual anteriores, que el estudiante nunca puede permitirse perder de vista por completo ninguna de ellas. La razón es que, si bien es concebible que cualquiera de las siete pueda, por sí sola, establecer casi cualquier interpretación que se pueda nombrar, en la práctica esto nunca sucede. ¿Y por qué? Porque nunca nos encontramos con ninguna de estas pruebas en su máxima expresión. Ninguna prueba alcanza la perfección, ni siquiera puede alcanzarla. Una aproximación a la prueba es todo lo que se puede esperar, o incluso desear. Y a veces nos vemos obligados a aceptar una aproximación muy leve. Su fuerza reside en su cooperación.

Capítulo 4 Los Manuscritos Vaticano y Sinaítico

§ 1

No es posible ningún progreso en el campo de la «crítica textual» hasta que se abandone la superstición — pues estamos convencidos de que no es otra cosa — que actualmente prevalece respecto a algunos de los «antiguos unciales» (como se les llama). Por «antiguos unciales» se entiende generalmente: (1) el código *Vaticano* (B), y (2) el código *Sinaítico* (Σ), que por consenso general se datan en el siglo IV; (3) el *Aleandrino* (A), y (4) el *código Efraense Rescriptus* (C), que se atribuyen al siglo V; y (5) el *código Beza* (D), que se reclama para el siglo VI; al que ahora hay que añadir (6) el *código Beratinus* (Φ), al final del quinto, y (7) el *código Rossanensis* (Σ), a principios del siglo VI. Cinco de estos siete códigos, por alguna razón inexplicable, aunque el más reciente de ellos (D) está separado de la gran mayoría de las copias, unciales y cursivas, por casi tantos siglos como el más antiguo de ellos (B Σ) está separado del último de su grupo, han sido investidos de autoridad oracular y se supone que son vehículos de decretos imperiales. Se pretende que lo que se encuentra en B o en Σ o en D, aunque no está respaldado por ningún otro manuscrito que pueda ser razonablemente afirmado como prueba de la veracidad de las Escrituras, desafía la evidencia combinada de todos los demás documentos que demuestran lo contrario. Supongamos que B y Σ defienden una lectura en conjunto, y se asume como algo natural que dicha evidencia necesariamente prevalecerá sobre la evidencia combinada de todos los demás manuscritos que se puedan nombrar. Pero cuando (como suele suceder) tres o cuatro de estos «antiguos unciales» coinciden, —especialmente si (como no es infrecuente) cuentan con el apoyo de una sola versión antigua (como la Bohárica) o de un padre de la Iglesia primitivo (como Orígenes), parece darse por sentado que dicha evidencia necesariamente prevalecerá sobre todas las demás.

Mantengo la proposición contradictoria y estoy dispuesto a demostrarla. Insisto en que las interpretaciones que la sustentan son claramente poco fiables y pueden descartarse por ser, sin duda, falsas.

Pero en este capítulo, busquemos llegar a un entendimiento mutuo. Mi método consistirá en formular una pregunta sencilla que aclare el asunto. Luego, (1) inventaré las mejores respuestas que pueda a esa pregunta; y después, (2) en la medida de mis posibilidades, las analizaré una por una. Si el lector (1) encuentra una respuesta mejor, o (2) no considera satisfactoria mi refutación, solo tiene que pedirme explicaciones públicamente; y con mi réplica, o bien él, o bien yo, quedaremos públicamente desacreditados. Si conociera una forma más justa de llegar a una conclusión definitiva sobre este asunto, que no es en absoluto recóndito, el lector puede estar seguro de que la adoptaría ahora mismo. Mi pregunta general es: ¿Por qué en todos los Evangelios se considera a B y Σ tan fiables, que se cree que toda controversia sobre el texto, salvo la resolución absoluta, depende de su testimonio?

Y comienzo preguntándole a un supuesto estudiante bíblico: ¿por qué, a lo largo de los Evangelios, los códigos B y Σ deberían considerarse más merecedores de nuestra confianza que los demás códigos?

Estudiante bíblico. Porque son los códigos más antiguos.

El Decano Burgon. Esta respuesta, evidentemente, le parece una verdad axiomática, pero no a mí. Le pido que me explique por qué «el más antiguo de nuestros códigos» tiene que ser necesariamente el más puro.

Estudiante bíblico. No he dicho que “deban ser necesariamente los más puros”; y les pido que no me atribuyan nada que no haya dicho.

El Decano. Gracias por su justa reprimenda. Sigamos adelante con el mismo espíritu hasta el final, y lograremos resultados importantes. Por favor, explíquese con sus propias palabras.

Estudiante bíblico. Quise decir que, dado que es razonable suponer que los códices más antiguos serán los más puros, por lo tanto, cabe esperar razonablemente que B $\aleph$ —al ser los códices más antiguos de los Evangelios— sean los mejores.

El Decano. Hasta aquí, afortunadamente, estamos de acuerdo. Supongo que quiere decir que, puesto que es un principio admitido que la corriente es más pura en su origen, la antigüedad de B y $\aleph$ crea una presunción razonable a su favor. ¿Es eso lo que quiere decir?

Estudiante bíblico. Algo así, sin duda. Puede continuar.

El Decano. Sí, pero sería una gran satisfacción para mí saber con certeza si realmente quiere decir, o no quiere decir, lo que yo supongo; es decir, aplicar el principio, *id verum esse quod primum*, entiendo que usted quiere decir que en B y $\aleph$ tenemos la aproximación más cercana a los autógrafos de los evangelistas, y que, por lo tanto, en ellos tenemos la mejor evidencia que está actualmente a nuestro alcance sobre lo que realmente fueron esos autógrafos. Ahora continuaré como me pide. Y me permito señalarle que ya es hora de que tengamos los hechos del caso definitivamente ante nosotros, y que los mantengamos firmemente en vista durante toda nuestra discusión posterior. Ahora bien, todos los críticos están de acuerdo en que B y $\aleph$ no fueron escritos antes de aproximadamente 340, o digamos que antes del año 330 d.C. ¿Lo admitirás, supongo?

Estudiante bíblico. No tengo motivos para dudarlo.

El Decano. Por lo tanto, hubo un intervalo de casi trescientos años entre la escritura de los autógrafos originales y la copia de los Evangelios en B y $\aleph$. Estos dos códices más antiguos, o el primero de ellos, se encuentran separados por casi tres siglos de los escritos originales, o, para ser más precisos, por unos dos siglos y tres cuartos de tres de los grandes autógrafos, y por unos 250 años del cuarto. Por consiguiente, no se puede decir que estos manuscritos estén tan estrechamente relacionados con los autógrafos originales como para poder determinar que eran o no eran los pasajes en disputa. La corrupción afectó en gran medida a los diversos escritos, como mostraré con detalle en capítulos posteriores, durante el gran intervalo al que me he referido.

Estudiante bíblico. Pero me sorprende oírte decir esto. Seguramente recordarás que B y $\aleph$ derivan de un mismo arquetipo, y que ese arquetipo se produjo «a principios del siglo II, si no antes», y que era muy similar a los autógrafos, y que, por consiguiente, deben ser transcripciones exactas de los autógrafos, y...

El Decano. Le ruego que se detenga; ha dejado atrás los hechos y se ha adentrado en un terreno ilusorio. Le suplico que no olvide que comencemos con un hecho, hasta donde se puede determinar, a saber, la producción de B y $\aleph$, alrededor de mediados del siglo IV. Ha pasado de ese hecho a lo que es solo una opinión probable, con la que, sin embargo, coincido, a saber, que B y $\aleph$ derivan de un mismo manuscrito antiguo. Por lo tanto, le ruego que no olvide que, en conjunto, son prácticamente lo mismo. Pero en cuanto a la antigüedad de ese arquetipo —perdóneme que lo diga—, sin duda sin querer, pero no por ello menos cierto, ha dado un salto muy audaz. ¿Puedo preguntarle, no obstante, si puede citar alguna fuente antigua que respalde la fecha que ha asignado?

Estudiante bíblico. No recuerdo ninguno en este momento.

El Decano. No, ni el Dr. Hort tampoco, pues percibo que usted adopta su especulación. Y niego rotundamente que exista probabilidad alguna de tal sugerencia; es más, las probabilidades están en gran medida, si no decisivamente, en contra de que el original del que divergieron las líneas B y $\aleph$ sea tan antiguo como el siglo II. Estos manuscritos contienen vestigios de la escuela origenista, como demostraré más

adelante. Tienen demasiado método en su error como para que haya surgido en la época más temprana; su carácter sistemático prueba que ha sido producto del tiempo. Evidencian efectos, como demostraré a su debido tiempo, de enseñanza herética, práctica leccionaria y edición regular, que ningún manuscrito podría haber contraído en los primeros tiempos de la Iglesia.

Estudiante bíblico. Pero sin duda las diferencias entre B y $\aleph$, que son muchas, demuestran que no derivaron directamente de su ancestro común, sino que transcurrieron varias generaciones entre ellas. ¿Lo niegas?

El Decano. Le concedo plenamente que existen muchas diferencias entre ellos, lo cual resulta mucho peor para el valor de su evidencia. Pero no debe dejarse engañar por la figura de la genealogía en puntos donde no presenta paralelo. En los manuscritos no existían períodos de infancia, niñez y juventud que debieran transcurrir antes de que pudieran tener descendencia. Tan pronto como un manuscrito se completaba, se examinaba y se aprobaba, se podía copiar; y se podía copiar no solo una vez al año, sino con la frecuencia que los copistas encontraran tiempo para escribir y completar sus copias. Debe tener en cuenta también otra circunstancia. Después de la destrucción de manuscritos durante la persecución de Diocleciano, y cuando los eruditos acudían en masa a la Iglesia, las copias debieron multiplicarse con gran rapidez. Había aún más margen para el descuido, la inexactitud, la incompetencia y la recensión caprichosa. Varias generaciones de manuscritos podrían haberse producido en dos o tres años. Pero, en efecto, toda esta idea de fijar la fecha del ancestro común de B y $\aleph$ se basa en pura especulación; la ciencia textual no puede fundamentar sus conclusiones en bases tan débiles. Debo volver a la Roca; debo recordarles los hechos. B y $\aleph$ fueron producidos a principios del siglo IV. No podemos ir más allá, salvo para decir —y este es el punto al que debo prestar especial atención— que poseemos evidencia anterior a ellos.

Estudiante bíblico. Pero ¿acaso quiere decirme que se han descubierto otros unciales anteriores a estos?

El Decano. No; todavía no; aunque es posible, y quizás probable, que tales manuscritos salgan a la luz, no en pergamino sino en papiro; pues, hasta donde sabemos, B y $\aleph$ marcan el surgimiento de la clase de grandes manuscritos unciales. Pero, aunque aún no tenemos en nuestras manos manuscritos más antiguos, tenemos en primer lugar varias versiones, a saber, la Peshita del siglo II, el grupo de versiones latinas que comienzan aproximadamente en la misma época, la bohaírica y la tebaica del siglo III, sin mencionar la gótica, que fue casi contemporánea de sus amigos, los manuscritos Vaticano y Sinaítico. Luego están los numerosos padres que citaron pasajes en las primeras épocas, y así dieron testimonio de los manuscritos que utilizaron. Para ilustrarlo, he citado sobre los últimos doce versículos del Evangelio de San Marcos no menos de doce autoridades anteriores a finales del siglo III, es decir, hasta una fecha que es casi medio siglo anterior a la aparición de B y $\aleph$. La gran cantidad de citas que se encuentran en los libros de los primeros padres de la Iglesia atestigua lo que digo. Por lo tanto, no hay razón alguna para considerar estos dos manuscritos como obras de extrema antigüedad. En este sentido, son superados por muchas otras fuentes más antiguas. Tal es, les ruego que lo tengan en cuenta; el veredicto no es fruto de especulaciones inciertas, sino de hechos irrefutables.

Estudiante bíblico. Pero si no se me permite alegar la más alta antigüedad en nombre de la evidencia de los dos unciales más antiguos...

El Decano. Deténgase, por favor. No piense ni por un instante que deseo impedirle alegar lo que sea que pueda alegar con razón. Son los hechos, que se resisten a ser explicados, no yo, los que le cierran el paso. Perdóneme, pero no debe darse de bruces contra la pared.

Estudiante bíblico. Bien, entonces, me dirigiré a usted de inmediato haciéndole una pregunta. ¿Niega usted que B y $\aleph$ son los monumentos más valiosos de su clase que existen?

El Decano. Lejos de negarlo, afirmo con entusiasmo que lo son. Si se pusieran a la venta mañana, alcanzarían una suma fabulosa. Podrían llegar a valer quizás 100.000 libras. Por lo que sé o me importa, puede que valgan la pena. Más de una hilandería de algodón vale —o posiblemente varias veces más—.

Estudiante bíblico. Pero no quise decir eso. Hablé de su importancia como instrumentos de crítica.

El Decano. De nuevo, coincidimos plenamente. Su importancia es indiscutiblemente primordial. Pero, yendo al grano, ¿podría usted aclarar si afirma que su texto, a su juicio, posee una pureza excepcional?

Estudiante bíblico. Sí.

El Decano. Por fin nos entendemos. Yo, por el contrario, insisto, y estoy dispuesto a demostrarlo, en que el texto de estos dos códices es casi el más obscuro que existe. ¿En qué te basas, por favor, para opinar, si tu opinión es diametralmente opuesta a la mía?

Estudiante bíblico. Los mejores eruditos me dicen que su texto, y especialmente el texto de B, es de un carácter más puro que cualquier otro; y de hecho, yo mismo, después de leer B en la edición de Mai, creo que merece los grandes elogios que recibe.

El Decano. Mi querido amigo, veo que se ha dejado engañar por la edición de Mai, impresa en Leipzig y publicada en Inglaterra por Williams & Norgate y D. Nutt. Permítame decirle que se trata de una representación sumamente defectuosa de B. Mezcla manuscritos posteriores con la primera mano. Abundan los errores. Inserta constantemente pasajes que no se encuentran en ninguna parte del manuscrito. En resumen, en aquel entonces la gente creía que en el texto del misterioso manuscrito del Vaticano encontrarían la *verba ipsissima* de los Evangelios; pero cuando el cardenal Mai se dispuso a complacerlos, descubrió que B sería ilegible a menos que se editara con abundantes correcciones de errores. Así pues, el mundo recibió al menos dos recensiones de B mezcladas en esta edición, mientras que B mismo permaneció sin cambios. El mundo, en general, quedó satisfecho y fue engañado. Pero lamento que usted haya participado en este engaño.

Estudiante bíblico. Bueno, por supuesto que puedo estar equivocado, pero seguramente respetaré la opinión de los grandes eruditos.

El Decano. Por supuesto que respeto profundamente la opinión de cualquier erudito de renombre; pero antes de adoptarla, debo conocer y aprobar los fundamentos de su opinión. ¿Cuáles son, en este caso, dichos fundamentos?

Estudiante bíblico. Dicen que el texto es mejor y más puro que cualquier otro.

El Decano. Y digo que es casi el más corrupto conocido. Si no dan razones especiales, excepto el hecho de que piensan así, es un conflicto de opinión. Hay un equilibrio entre nosotros. Pero de este punto muerto paso a los hechos. Tomemos por ejemplo, como antes, los últimos doce versículos de San Marcos. Por un lado están las supuestas B y N, —de las cuales B, al mostrar un espacio en blanco, confiesa silenciosamente su omisión y delata que es ambivalente; un manuscrito en latín antiguo (*k*), dos manuscritos armenios, dos etíopes y un leccionario árabe; una expresión de Eusebio, quien en otro lugar cita el pasaje, que fue copiado por Jerónimo y Severo de Antioquía, diciendo que los versículos fueron omitidos en algunas copias. L del siglo VIII, y algunos cursivos, dan una terminación breve, pero imposible. Por otro lado, me he referido a seis testimonios del siglo II, seis del III, quince del IV, nueve del V, ocho del VI y del VII, todos los demás unciales y todos los demás cursivos, incluyendo el uso litúrgico universal e inmemorial. Aquí, como pueden ver, B y N, con tonos vacilantes y un seguimiento insignificante, se encuentran con un conjunto de

autoridades que es triunfantemente superior, no solo en antigüedad, sino también en número, variedad y continuidad. Afirmando también su superioridad en cuanto a contexto, consideraciones internas y peso.

Estudiante bíblico. Pero sin duda el peso es motivo de disputa entre nosotros.

El Decano. Ciertamente, y por lo tanto no doy por sentado mi argumento hasta que lo justifique. Pero antes de hacerlo, ¿puedo preguntarle si puede refutar el hecho de que los cuatro primeros apuntes de veracidad estén de mi lado?

Estudiante bíblico. No: tienes derecho a tal cantidad de asignación.

El Decano. Esa es una admisión muy sincera, y justo lo que esperaba de usted. Ahora, en cuanto al peso. El pasaje que acabo de citar es solo un ejemplo de muchos. Abundarán más adelante en este libro; e incluso entonces, muchos más quedarán necesariamente sin mencionar. En cuanto a un hecho irrefutable, existe un conflicto continuo a lo largo de los Evangelios entre B y C y unos pocos seguidores suyos, por un lado, y la mayoría de las autoridades, por el otro, y la naturaleza y el peso de estos dos códigos pueden inferirse de ello. Se ha demostrado una y otra vez que fueron malos testigos, a quienes se les permitió sobrevivir con sus elegantes vestimentas mientras que apenas se prestaba atención a sus servicios. Quince siglos en los que se perfeccionó el arte de copiar la Biblia y se inventó la imprenta, al rechazar incesantemente sus pretensiones, han aumentado para siempre la condena de su carácter y, por lo tanto, han disminuido su importancia.

Estudiante bíblico. Aun así, si bien reconozco la validez de gran parte de lo que has dicho, no logro comprender cómo el texto de copias posteriores puede ser realmente más antiguo que el texto de copias anteriores.

El Decano. Debes saber que tal cosa es perfectamente posible. Copias mucho más numerosas y mucho más antiguas que B y $\aleph$ viven en sus descendientes supervivientes. El linaje de la reina no se ve desacreditado en absoluto porque Guillermo el Conquistador no esté vivo. Pero más allá de esto. La diferencia entre el texto de B y $\aleph$ por un lado, y el que generalmente se representa por A, Φ y Σ por el otro, no es de un tipo que dependa de la fecha, sino de la recensión o difusión de las lecturas. Ninguna ampliación de B y $\aleph$ por ningún proceso de desarrollo natural podría haber dado lugar a los últimos doce versículos de San Marcos. Pero era bastante fácil para el escriba de B no escribir, y el escriba de $\aleph$ omitir consciente y deliberadamente, versículos que se encontraban en la copia que tenía delante, si se decidía que debían hacerlo por separado. Así pues, con respecto a las 2.556 omisiones de B, el texto original podría haberse visto fácilmente perjudicado al omitir las palabras, cláusulas y oraciones así suprimidas; pero para la elaboración de los manuscritos más extensos, era absolutamente esencial algo mucho más que el texto abreviado de B. Este es un punto importante, y debo extenderme un poco más al respecto.

En primer lugar, se descubre que el código B no contiene, solo en los Evangelios, 237 palabras, 452 cláusulas y 748 oraciones completas, que sí aparecen en las copias posteriores, en los mismos lugares y con las mismas palabras. ¿Qué hipótesis podría explicar tal correspondencia entre las copias si estas palabras, cláusulas y oraciones no son, como se afirma, más que añadidos espurios al texto?

En segundo lugar, el mismo código, a lo largo de los Evangelios, presenta 394 veces las mismas palabras en un orden determinado, que, sin embargo, no coincide con el orden que defiende la gran mayoría de las copias. ¿A consecuencia de qué sutil influencia se pretende que, durante mil años, los escribas de todo el mundo fueron inducidos universalmente a desviarse de la colocación auténtica de las mismas palabras inspiradas, y a desviarse siempre exactamente de la misma manera?

Pero el código B también contiene 937 palabras del Evangelio, de las cuales, por consenso general, la gran mayoría de las copias cursivas no tienen conocimiento. ¿Acaso pretenderemos que en alguna parte de la Iglesia, durante setecientos años, los copistas de la Evangelia conspiraron para eliminar de cada nueva copia del Evangelio las mismas palabras en los mismos lugares?

Verás, pues, que B, y por lo tanto $\aleph$, puesto que los mismos argumentos se refieren a uno que al otro, deben haberse derivado del Texto Tradicional, y no el Texto Tradicional de esos dos códigos.

Estudiante bíblico. Olvidas que se hicieron recensiones en Edesa o Nisibis y Antioquía que dieron como resultado los textos sirios, y que esa fue la manera en que se produjo el cambio que te resulta tan difícil de entender.

El Decano. Disculpe, no olvido tal cosa; y por una muy buena razón, porque tales recensiones nunca ocurrieron. De hecho, no hay rastro de ellas en la historia; es un mero sueño del Dr. Hort; deben ser “recensiones fantasma”, como las denomina el Dr. Scrivener. La Iglesia de la época no era tan ajena a tales asuntos como imagina el Dr. Hort. Suponiendo por un momento que tales recensiones tuvieron lugar, debieron haber sido o se trataba simplemente de sucesos locales, en cuyo caso, tras una controversia sobre la que la historia guarda silencio, habrían sido inevitablemente rechazados por las demás Iglesias de la cristiandad; o bien, debían ser operaciones generales de la Iglesia universal, y entonces, puesto que habrían sido selladas con la concurrencia de quince siglos, difícilmente puedo concebir mayores condenas de B y $\aleph$. Además, ¿cómo podría un texto que ha sido de hecho universal ser «sirio»? Estamos en *terra firma*, permítanme recordarles, no en las nubes. La acción indiscutible de quince siglos no debe ser desestimada por un apodo.

Estudiante bíblico. Pero hay otra forma de describir el proceso de cambio que pudo haber ocurrido en la dirección opuesta a la que usted defiende. Expresiones que se habían introducido en diferentes grupos de lecturas se combinaron por “confusión” en un pasaje más difuso y débil. Así, en San Marcos 6:33, las dos cláusulas καὶ προῆλθον αὐτοῦς, καὶ συνῆλθον αὐτοῦ, se convierten en un pasaje fusionado, cuya última cláusula es *otiose* después de συνέδρ αμον ἐκεῖ que aparece inmediatamente antes.

El Decano. Disculpe, pero discrepo totalmente. Todo el pasaje me parece que tiene el sabor de la sencillez de las narraciones antiguas. Tomemos, por ejemplo, las conocidas palabras de Génesis 12:5: «Y salieron para ir a la tierra de Canaán; y a la tierra de Canaán llegaron». Una crítica torpe, carente de cualquier apreciación de tiempos y costumbres diferentes a las actuales, podría intentar, supongo, eliminar la última cláusula de ese lugar por considerarla superflua. Pero, además, su explicación se desmorona por completo cuando se aplica a otros casos. ¿Cómo podría la fusión o mezcla explicar la aparición del último clamor en San Marcos 15:39, o de los versículos 43-44 en San Lucas 22 que describen la agonía y el sudor de sangre, o de la primera palabra desde la cruz en San Lucas 23:34, o del ángel descendente y la obra de curación en San Juan 5:3-4, o de la visita de San Pedro al sepulcro en San Lucas 24:12, o qué sería la inserción forzada de versículos o pasajes de distinta longitud en los numerosos y similares lugares que podría citar fácilmente? Si todos estos fueron transcritos de algún texto anterior en el que se interpolaron, solo retrasarían aún más la dificultad. ¿Cómo llegaron allí? El texto recortado de B y $\aleph$ —por así decirlo— no pudo haber sido su fuente. Si fueron interpoladas por escribas o revisores, las interpolaciones son tan buenas que, al menos en muchos casos, debieron compartir inspiración con los evangelistas. Compárese, por ejemplo, con las interpolaciones reales de D y la Curetoniana. Se demuestra, como mínimo, que esa hipótesis requiere otra fuente del Texto Tradicional, y este es el argumento que ahora se defiende. Por el contrario, si descarta su proceso inverso y sustituye «confusión» por «omisión» debido a descuido, ignorancia del griego, asiduidad mal aplicada, prejuicios heréticos o alguna de las otras causas que explicaré más adelante, todo será tan claro y sencillo como sea posible. ¿No lo ve? Ninguna explicación es válida si no da cuenta de todos los casos existentes. La fusión o mezcla es totalmente incapaz de dar respuesta a la mayoría de los casos. Pero antes de que finalice este tratado, descubrirá que en él se describirán con detalle varios métodos, y se

analizará su funcionamiento real, mediante los cuales se produjeron textos degradados de diversa índole a partir del Texto Tradicional.

Estudiante bíblico. Veo que hay mucha probabilidad en lo que dices, pero aún me queda alguna duda.

El Decano. Creo que esa duda se disipará con el siguiente punto que intentaré aclarar. Debes saber que no hay acuerdo entre los aliados, salvo en lo que respecta a la negación de la verdad. Tan pronto como termina la batalla, inmediatamente vuelven las armas unos contra otros. Ahora bien, es un fenómeno lleno de sugerencias que tal discordia de la *Concordia discors* tan notoria entre B y X y sus asociados. De hecho, estos dos códices discrepan entre sí, ya que cada uno de ellos ha sido corregido posteriormente, y de hecho, no menos de once personas, desde el principio hasta el final, han trabajado en X, que ha sido corregido y vuelto a corregir una y otra vez como el documento defectuoso que es. Esto por cierto, pero en cuanto a las continuas disputas de estos disidentes, que son evidentes cuando se intenta determinar hasta qué punto coinciden entre sí, debo pedirte que prestes atención a algunos puntos y pasajes.

§ 2. San Juan 5:4

Cuando se afirma abruptamente que —X A B C D— cuatro de los cinco antiguos unciales omiten del texto del Evangelio de San Juan el relato del ángel descendiendo al estanque y agitando el agua, se asume de inmediato que la autenticidad de Juan 5:4 debe ser descartada. Pero esta no es la manera de resolver cuestiones de este tipo. Que se vuelva a llamar a los testigos y se les interroge.

Ahora bien, sostengo que, dado que estos cuatro testigos omiten A (además de una multitud de discrepancias menores), no pueden ponerse de acuerdo entre sí en cuanto a si “había en Jerusalén un *estanque de ovejas*” (X), o “un estanque en la *puerta de las ovejas*”; si se daba “sobrenombre” (BC), o “nombre” (D), o ninguna de las dos (X); cuál de las treinta designaciones propuestas para este estanque adoptarán, —viendo que C es para “*Bethesda*”; B para “*Bethsaida*”; X para “*Betzatha*”; D para “*Belzetha*”;—si la multitud era grande o no, de lo cual no saben nada,—y si algunos eran “parálíticos”,—un hecho que evidentemente solo se reveló a D;—por no hablar de las extravagancias de construcción que se pueden descubrir en los versículos 11 y 12; —cuando, como ven, al fin estos cuatro testigos conspiran para suprimir el hecho de que un ángel descendió al estanque para agitar el agua;—esta concordancia suya se ilustra sugestivamente a partir de su notoria discordia. Puesto que, digo, hay tanta discrepancia aquí en B y X y sus dos asociados en esta ocasión, nada menos que unanimidad respecto a las treinta y dos palabras disputadas —cinco en el versículo 3 y veintisiete en el versículo 4— liberaría su testimonio de sospecha. Pero aquí hacemos el notable descubrimiento de que solo tres de ellos omiten todas las palabras en cuestión, y que el segundo corrector de C las reemplaza en ese manuscrito. D conserva las primeras cinco y renuncia a las últimas veintisiete: en este paso, D es contradicho por otro de los “antiguos unciales”, A, cuya primera lectura conserva las últimas veintisiete y renuncia a las primeras cinco. Incluso su satélite L los abandona, salvo para seguir la primera mano de A. Solo cinco cursivas se han extraviado, y exhiben de forma sorprendente esta *Concordia discors*. Una (157) sigue a los miembros extremos de la compañía amorosa en todo momento. Dos (18, 314) imitan a A y L; y dos más (33, 134) tienen la ventaja de D como líder. Cuando los testigos mienten tan desesperadamente, ¿hasta qué punto se les puede creer?

Ahora bien, para pasar por un momento al otro lado, este es un asunto sobre el cual las traducciones y los padres que citan el pasaje pueden ofrecer pruebas tan buenas como las copias griegas: y se encuentra que la Peshita, la mayor parte del latín antiguo, así como la Vulgata y la Jerusalén, con Tertuliano, Amonio, Hilario, Efrén el Sirio, Ambrosio (dos), Dídimo, Crisóstomo (ocho), Nilo (cuatro), Jerónimo, Cirilo de Alejandría (cinco), Agustín (dos) y Teodoro Studita, además del resto de los unciales y los cursivos, con la ligera excepción ya mencionada, se oponen a los antiguos unciales.

Permítanme ahora recordarles un ejemplo notable de esta inconsistencia que ya he descrito en mi libro sobre *La Revisión Revisada* (págs. 34-36). Los «cinco antiguos unciales» (Ⲛ A B C D) falsifican el Padrenuestro tal como lo presenta San Lucas en no menos de cuarenta y cinco palabras. Pero son tan dispares entre sí que se dividen en seis combinaciones distintas en sus desviaciones del Texto Tradicional; y, sin embargo, nunca logran ponerse de acuerdo en una sola lectura; solo en una ocasión se observa que más de dos de ellas coinciden, y su principal punto de unión no es otro que la omisión del artículo. Tal es su tendencia excéntrica que, con respecto a treinta y dos de las cuarenta y cinco palabras, presentan evidencias solitarias.

§ 3

Te cansaría, querido estudiante, si te presentara todas las pruebas que pudiera reunir sobre esta discrepancia entre nosotros —esta *Concordia discors*. Pero quisiera llamar tu atención por un momento sobre algunos puntos que, como ejemplos, pueden indicar las continuas divisiones ortográficas que subsisten entre las antiguas unciales y sus frecuentes errores. Y primero, ¿cómo escriben las «Marías» de los Evangelios, de las cuales, estrictamente hablando, solo hay tres?

Como la mayoría sabemos, la Madre de Jesús no se llamaba María (Μαρία), sino *Mariam* (Μαριάμ), nombre idéntico al de la hermana de Moisés. La llamamos María solo porque los latinos *invariablemente* la escriben como María. Si bien es lamentable esta completa pérdida de la distinción entre el nombre de la bendecida Virgen y *el* de (1) su hermana, María, esposa de Clopas, (2) María Magdalena y (3) María, hermana de Lázaro, resulta demasiado tarde para remediarlo tras 1.800 años. La cuestión que nos ocupa no es esa, sino únicamente: ¿hasta qué punto se ha mantenido la distinción entre *Mariam* y *María* en las copias griegas?

Ahora bien, en cuanto a los cursivos, con la memorable excepción de Evan. 1 y 33, esta última, porque está desfigurada por errores más graves que cualquier otra copia escrita en letra cursiva. Tregelles, por una *mauvaise plaisanterie* designada como “la reina de las cursivas”, puede decirse de inmediato que son admirablemente fieles. A juzgar por la práctica de cincuenta o sesenta que han sido examinados minuciosamente con este punto de vista, los rastros de irregularidad son tan raros que el fenómeno apenas merece atención. No así las antiguas unciales. El código B, en la primera ocasión en que es posible un error (es decir, en San Mateo 1:20), muestra Μαρία en lugar de Μαριάμ —así lo hace el código C en 13:55, el código D en San Lucas 1:30, 39, 56; 2:5, 16, 34, los códigos C D en San Lucas por Ⲛ B C, en San Mateo 1:34, 38, 46, los códigos B Ⲛ D, en 2:19.

Por otro lado, la hermana de la Virgen (Μαρία), es escrita dos veces como Μαριάμ; a saber, por C, en San Mat. 27:56; y por Ⲛ, en San Jn. 19:25; mientras que María Magdalena es escrita como Μαριάμ por “los cinco unciales antiguos” no menos de once veces; a saber, por C, en San Mat. 27:56, por Ⲛ, en San Lc. 24:10, San Jn. 19:25, 20:11, por A, en San Lc. 8:2, por Ⲛ A, en San Jn. 20:1, por Ⲛ C, en San Mat. 28:1, por Ⲛ B, en San Jn. 20:16 y 18, por B C, en San Marcos 15:40, por Ⲛ B C, en San Mat. 27:61.

Por último, María (Μαρία), la hermana de Lázaro, es llamada Μαριάμ por el código B en San Lucas 10:42; San Juan 11:2; 12:3; por B C, en San Lucas 11:32; por Ⲛ C, en San Lucas 10:39. Sostengo que tales muestras de libertinaje o descuido son poco adecuadas para conciliar la confianza en los códigos B Ⲛ C D. Se encuentra que B se equivoca nueve veces; D, diez (exclusivamente con respecto a la Virgen María); C, once; Ⲛ, doce. Evan. 33 se equivoca trece veces; I, diecinueve veces. A, el menos corrupto, se equivoca solo dos veces.

§ 4

Otro ejemplo de error en los códigos B Ⲛ L 33 lo proporciona su manejo de las palabras de nuestro SEÑOR: «Tú eres Simón, hijo de Jonás». Que esta es la verdadera lectura de San Juan 1:43 [sic, léase 42] está

suficientemente establecido por el hecho de que es la lectura de todos los códices, tanto unciales como cursivos, excepto siempre los cuatro ejemplos viciosos especificados anteriormente. Añádase al cuerpo principal de los códices la Vulgata, la Peshita y la versión siríaca harelense, las versiones armenia, etíope, georgiana y eslava; además de varios de los padres, como Serapión, Basilio, Epifanio, Crisóstomo, Asterio y otro escritor (desconocido) del siglo IV; con Cirilo del quinto, y se ha aducido un conjunto de pruebas que, tanto en lo que respecta a su antigüedad, su número, su variedad y su respetabilidad, deja a tales testigos como B- $\aleph$ completamente en la sombra. Cuando se recuerda además que hemos conservado en San Mateo 16:17 la designación de nuestro Salvador del patronímico de Simón en la vernáculo de Palestina, “Simón Bar-jona”, que ningún manuscrito se ha atrevido a alterar, ¿qué otra cosa sino irracional es la afirmación de la escuela moderna de que para “Jona” en San Juan 1:43 [sic, léase 42], debemos leer “Juan”? El hecho evidente es que algún crítico del siglo II supuso que “Jonás” y “Juan” son idénticos; y de su débil imaginación, los únicos testigos supervivientes al final de 1.700 años son tres unciales y una copia cursiva; unas pocas copias del latín antiguo (que fluctúan entre “Johannis”, “Johanna” y “Johna”), —la versión bohairica y Nonnus. Y, sin embargo, basándose en esta escasa minoría, los revisores muestran en su texto “Simón hijo de Juan” y en su margen ofrecen voluntariamente la información de que la palabra griega es “Joanes”, lo cual simplemente no es cierto; Ιωαννης no es la lectura de *ningún* manuscrito griego en el mundo excepto el código B⁸.

Nuevamente, en el margen de San Juan 1:28 se nos informa que, en lugar de Betania —la lectura indudable del lugar—, algunas autoridades antiguas leen «Betarabá». Pues bien, no existe un solo código antiguo, ni un solo padre de la Iglesia antiguo, ni una sola versión antigua que lea ese pasaje de esa manera.

§ 5

Estudiante bíblico. Pero, si bien admito que este desacuerdo general entre B y $\aleph$ y los otros unciales antiguos que por un tiempo se unen a su disidencia del Texto Tradicional causa la más seria sospecha de que están en error, me parece que estos puntos de ortografía son demasiado pequeños para tener alguna importancia real.

El Decano. Si los ejemplos que acabo de dar fueran solo excepciones, estaría de acuerdo con usted. Al contrario, indican el carácter predominante de los manuscritos B y $\aleph$, que están plagados de manchas, incluso $\aleph$ más que B. Resulta sumamente extraño cómo pudieron haber adquirido los caracteres que se les atribuyen. Pero incluso los grandes eruditos son humanos, y tienen sus prejuicios y otras debilidades; y sus discípulos los siguen a todas partes con la sumisión de ovejas. Por no hablar de muchos grandes eruditos que jamás han explorado este campo, si personas con conocimientos académicos ordinarios se liberaran de esa carga y juzgaran con sus propios ojos, pronto verían la verdad de lo que digo.

Estudiante bíblico. Estaría de acuerdo con todo lo que me has dicho, si tan solo tuviera ante mí suficientes ejemplos para fundamentar mi opinión, siempre y cuando concuerden con los que has citado. Los que acabas de dar son suficientes como ejemplos; pero permóname cuando digo que, como estudiante bíblico, creo que debo basar mis opiniones en fundamentos sólidos, profundos y amplios.

El Decano. Lejos de necesitar mi perdón, usted merece todos los elogios. Mi principio fundamental es basarme únicamente en hechos; en hechos reales, no imaginarios, no en unos pocos hechos favoritos, sino en todos los que están relacionados con la cuestión en cuestión. Y si me hubiera sido permitido llevar a cabo íntegramente el plan que me propuse, sin embargo, eso me ha sido negado por la providencia de Dios Todopoderoso. No obstante, creo que descubrirá en lo que sigue suficiente para justificar ampliamente todas las palabras que he usado. Percibo que estará de acuerdo conmigo en esto; que cualquiera que sea el lado de la controversia más completo y se base en la inducción de hechos más sólida y amplia, ese lado, y ese otro lado solo, permanecerá.

Capítulo 5 Testimonio de los Antiguos Padres

Parte II La Antigüedad del Texto Tradicional

§ 1. Testimonio involuntario del Dr. Hort

Nuestros lectores habrán advertido que el principal obstáculo para un examen imparcial y sincero del sólido y amplio sistema elaborado por el decano Burgon se encuentra en la teoría del Dr. Hort. Nadie puede dudar de la coherencia interna ni del singular ingenio que manifiesta el tratado del Dr. Hort; y me apresuro a rendir el debido y sincero homenaje a la memoria de aquel autor tan eminente, cuya pérdida lamentan todavía los estudiantes de la Sagrada Escritura. Es ante sus argumentos, examinados lógicamente; ante el juicio que ejerció sobre textos y variantes, manuscritos, versiones y padres; y ante sus conflictos con el testimonio de la historia, que un deber superior a la apreciación de un teólogo, por erudito y piadoso que fuese, nos obliga a disentir.

No se intentará ahora un examen minucioso de los distintos eslabones y pormenores del razonamiento expuesto por el Dr. Hort en su *Introduction* a su edición del Nuevo Testamento. Tal crítica ya fue realizada por el decano Burgon en el número 306 de *Quarterly Review*, y posteriormente fue publicada de nuevo en *The Revision Revised*. El único propósito que aquí se persigue es eliminar las dificultades que el Dr. Hort interpone al desarrollo de nuestro propio tratado. El Dr. Hort ha prestado un valioso servicio a la crítica textual al proporcionar el fundamento teórico de la postura de la escuela de Lachmann. Sabemos lo que esta postura realmente significa y contra qué principios debemos luchar. También ha ofrecido un contraste y un trasfondo para la verdadera teoría, y ha mostrado en qué aspectos el dibujo y el colorido están mal ejecutados o son defectuosos. Más aún; prácticamente ha destruido su propia teoría.

Las partes a las que me refiero son, en esencia y brevemente, las siguientes:

«El texto que se encuentra en la mayoría de los manuscritos existentes no se remonta más allá de mediados del siglo cuarto. Antes de que se conformara ese texto, estaban en uso otras formas textuales, que pueden denominarse respectivamente Neutral, Occidental y Alejandrino. El texto mencionado en primer lugar surgió en Siria y, más particularmente, en Antioquía. Originalmente había existido en Siria un antiguo texto siríaco que, según la Curetoniana, debe identificarse con la Curetoniana. En el siglo tercero, hacia el año 250 d.C., se realizó una “revisión autorizada, aceptada por la cristiandad siríaca”, cuya localidad habría sido Edesa, Nísibis o Antioquía misma. “Esta revisión probablemente se fundamentó en una revisión autorizada en Antioquía” (p. 137) de los textos griegos que requerían tal recensión a causa de su “creciente diversidad y confusión”. Además de estas dos, una segunda revisión de los textos griegos —o una tercera, si se cuenta la revisión siríaca—, igualmente autorizada, fue terminada en Antioquía “hacia el año 350”; pero lo que entonces era el texto de la “Vulgata Siríaca”, es decir, la Peshita, no volvió a sufrir ninguna revisión correspondiente. De la última revisión griega surgió un texto que después fue llevado a Constantinopla (“siendo Antioquía el verdadero progenitor eclesiástico de Constantinopla”) y que, desde entonces, llegó a ser el texto dominante en la cristiandad hasta el presente siglo. No obstante, no es el texto verdadero, porque ese es el texto “Neutral”, y el primero puede llamarse “Sirio”. Por consiguiente, en las investigaciones sobre el carácter y la forma del texto verdadero, las variantes “Sirias” deben “rechazarse de inmediato, por haber demostrado tener un origen relativamente tardío”».

Unas pocas palabras bastarán para hacer evidente a jueces imparciales que el Dr. Hort se ha refutado a sí mismo en esta parte de su teoría.

1. La crítica del canon y de la lengua de los libros del Nuevo Testamento consiste simplemente en descubrir y aplicar el testimonio que la historia ha dejado acerca de esos libros o de esa lengua. Como prueba de esta afirmación en lo relativo al canon, basta remitir al admirable estudio del obispo Westcott sobre el canon del Nuevo Testamento. Y, así como ocurre con los libros en general, sucede también con los detalles de esos libros: sus párrafos, oraciones, cláusulas, frases y palabras. Para expresar este principio en otros términos: la Iglesia, a lo largo de los siglos, desde la aparición de los autógrafos originales, ha dejado, en copias, versiones y padres, un testimonio abundante de los libros compuestos y de las palabras escritas.

El Dr. Hort ha tenido la imprudencia, desde su propio punto de vista, de presentarnos unos quince siglos y —debo decirlo por deber— la audacia de etiquetar esos quince siglos de vida eclesiástica con el nombre de «Sirio». No caracterizaré ese nombre en el sentido en que él lo utiliza, pues entre sus seguidores lo ha convertido en una consigna para el desprecio desdeñoso. Sin embargo, esos quince siglos lo abarcan todo. Comenzaron cuando la Iglesia se liberaba de la herejía y formulaba su fe. Avanzaron en medio del más diligente cuidado de la Sagrada Escritura. Implicaron un testimonio concordante desde el principio, salvo donde prevalecieron la ignorancia, la inexactitud, el descuido o la herejía.

¿No sabía el Dr. Hort —y no saben sus adherentes hoy— que la vida de la Iglesia no significa nada arbitrario, sino todo aquello que es más sano, más sabio y más completo en materia de evidencia, y más amplio en sus conclusiones? Sobre todo, ¿imaginó él, o imaginan sus seguidores, que el ESPÍRITU SANTO, quien inspiró el Nuevo Testamento, pudo haber permitido que su texto verdadero cayera en la oscuridad durante quince siglos de su historia? ¿Y que una investigación profunda, extensa y completa — que, conforme a sus premisas, no admitirán— debe demostrar que, bajo su cuidado, la PALABRA de DIOS ha sido preservada a través de todas las épocas en la debida integridad? Esta sola admisión, despojada de su disfraz, resulta claramente fatal para la teoría del Dr. Hort.

2. Además, para sostener su argumento, el Dr. Hort se ve obligado a evocar las sombras de dos o tres «revisiones fantasmales», de las cuales no existe evidencia documental. Jamás debemos olvidar que una teoría subjetiva o una especulación individual carecen de valor cuando no concuerdan con los hechos, salvo como fracasos que conduzcan a algún sistema mejor. Pero el Dr. Hort, tan pronto como descubrió que no podía mantener su posición con la historia tal como era, en vez de retirar su teoría y modificarla para ajustarla a los hechos, manipuló los hechos históricos para hacerlos concordar con su teoría. Esto es evidente por sí mismo; nadie ha podido aducir, durante el cuarto de siglo transcurrido desde que el Dr. Hort publicó su libro, pasajes que demuestren que tenía razón y que sus supuestas revisiones ocurrieron realmente. Los agudos cálculos de Adams y Leverrier habrían sido olvidados muy pronto si Neptuno no hubiera aparecido para confirmar su exactitud.

Pero no dejaré el asunto aquí, aunque resulta evidente que el Dr. Hort queda refutado por sus propias palabras. Los quince siglos de evidencia predominante que él admite haber estado de nuestro lado implican los siglos anteriores, porque la Iglesia universal de Cristo es siempre coherente consigo misma y, por lo tanto, son virtualmente decisivos para la controversia. A ello se suma el derrumbe de su teoría cuando se la superpone a los hechos de la historia y se comprueba que no concuerda con ellos. Procedo a demostrar, a partir de los registros conservados de los primeros tres o cuatro siglos —durante el largo período transcurrido entre la copia de los manuscritos Vaticano y Sinaítico y los días de los evangelistas—, que la evidencia de las versiones y de los padres está de nuestro lado.

Y, en primer lugar, la de los padres.

§ 2. Testimonio de los escritores anteriores a Crisóstomo

Creo que nadie ha realizado hasta ahora un examen sistemático de las citas que aparecen en los escritos de los padres que murieron antes del año 400 d.C. y en documentos públicos redactados antes de esa fecha. Como consecuencia, se han difundido muchas afirmaciones sobre ellos que son incompatibles con los hechos. Como demostraré, el Dr. Hort ha errado en este aspecto en más de una ocasión. Los inapreciables índices elaborados por el decano Burgon y quienes lo ayudaron, que son sumamente útiles para cualquier examen exhaustivo de la evidencia patrística sobre un texto determinado, resultan poco útiles en este caso. La pregunta aquí es: «¿Cuál es el testimonio de todos los padres de los primeros cuatro siglos, y de cada padre individual, acerca de los manuscritos utilizados por ellos —o por él— en la controversia entre los defensores del Texto Tradicional, por una parte, y los defensores de los textos Neólogos, por la otra?»

El fundamento de semejante investigación no se encuentra, evidentemente, en pasajes aislados de los Evangelios, sino en la serie de citas de estos que se hallan en las obras de los padres considerados colectiva o individualmente durante el período en cuestión.

Debo, no obstante, hacer aquí una salvedad. Para examinar el texto de cualquier pasaje particular, el tratamiento debe ser exhaustivo y, en lo posible, no debe omitirse ninguna evidencia. La cuestión presente es de otra índole. El Dr. Hort afirma que el Texto Tradicional, o, como él lo llama, el texto «Sirio», no se remonta a las épocas más antiguas; es decir, según él, no antes de mediados del siglo cuarto. Para probar mi posición de que puede trazarse hasta el principio mismo, sería plenamente suficiente si pudiera demostrar que la evidencia se divide por igual entre nuestro lado y el otro. En realidad, se comprueba que nos es mucho más favorable. Admitimos plenamente que la corrupción prevaleció desde el principio; por ello, no exigimos tanto como nuestros adversarios requieren para su propia justificación. En todo caso, la cuestión posee un carácter general y no depende de un poco más o un poco menos de evidencia. Además, el argumento es secundario por su naturaleza; se relaciona con los principios de la evidencia, no directamente con el establecimiento de una variante particular. Por consiguiente, no tiene por qué fracasar si no es totalmente exhaustivo, con tal que ofrezca una representación justa y fiel del caso en su conjunto. No obstante, me he esforzado por hacerlo exhaustivo hasta donde mis facultades lo han permitido, después de haber recorrido todo el campo por segunda vez y de haber aplicado a ambos exámenes todo el cuidado de que fui capaz.

La investigación se llevó a cabo de la siguiente manera. Siendo absolutamente necesario un criterio de referencia, he tenido ante mí un ejemplar del *Cambridge Greek Testament* del Dr. Scrivener, A. D. 1887, en el cual los pasajes disputados aparecen impresos en letra negra. Sin embargo, el texto allí presentado es el *Textus Receptus*, del cual el Texto Tradicional —revisado por el decano Burgon y que será publicado más adelante— difiere en muchos pasajes. Se sigue, por tanto, que, en algunas de estas variantes, el testimonio, aunque no nos fuera desfavorable, se ha incluido muchas veces en la columna de nuestros adversarios. He utilizado ejemplares de los padres en los que las citas estaban señaladas, principalmente los de la serie de Migne, aunque también consulté otras ediciones cuando pude encontrar alguna de excelencia superior, además de Migne. Cada pasaje, junto con su variante particular, fue anotado en mi cuaderno en una columna o en la otra. De este modo, las citas sucesivas quedaron de uno u otro lado según dieran testimonio de los puntos controvertidos que se presentaban. Pero todas las citas dudosas —categoría que incluía todas las que no fueran absolutamente claras— fueron descartadas como testigos poco fiables para la comparación que se efectuaba; y también se excluyeron todos los casos de mera ortografía, porque estos últimos pudieron haber sido introducidos en el texto por copistas o editores al adaptarlo a una supuesta ortografía de las épocas posteriores, cuando el texto del padre en cuestión fue copiado o impreso. Asimismo, el hecho de que las desviaciones respecto del texto llamen más fácilmente la atención que el rechazo invariable de tales desviaciones favorecía considerablemente a la parte contraria. Por último, siempre que surgía alguna duda, por lo general resolvía las cuestiones en contra de mi propia posición; además, he dejado de registrar numerosos casos menores favorables a nosotros que habría anotado en la otra columna. Por diversas razones, la gran mayoría de los pasajes resultó irrelevante para esta investigación, porque no contenían variante alguna o ninguna variante que hubiera sido adoptada por los editores modernos. Entre ellos estaban

pasajes predilectos citados una y otra vez, como los dos primeros versículos del Evangelio de San Juan: «Yo y mi Padre uno somos», «Yo soy el camino, la verdad y la vida», «Nadie conoce al Padre sino el Hijo», y muchos otros. En los libros latinos fue preciso rechazar más citas que en los griegos, porque el dictamen de una versión no puede ser tan preciso como el testimonio de la lengua original.

Tal vez se objete que seguramente los textos de los libros de los padres fueron alterados para que coincidieran más exactamente con el Texto Recibido. Esto es cierto en el caso de la *Ethica*, o *Moralia*, de Basilio, y de las *Regulae brevius Tractatae*, que parecen haber sido leídas constantemente durante las comidas o haber estado de algún otro modo en uso continuo en las casas religiosas. Los monjes de una época posterior no se habrían conformado con oír cada día pasajes familiares de la Sagrada Escritura expresados en términos distintos de aquellos a los que estaban acostumbrados y que consideraban correctos. Este hecho resultó perfectamente evidente al examinar el asunto, porque se comprobó que esos tratados daban testimonio a favor del *Textus Receptus* en una proporción de aproximadamente 6:1, mientras que los otros libros de San Basilio arrojaban una relación aproximada de 8:3.

Por la misma razón, no he incluido en la lista de libros y autores la edición del Evangelio de San Lucas de Marción ni el *Diatessaron* de Taciano, porque tales representaciones de los Evangelios, al haber estado en uso público, sin duda fueron revisadas de vez en cuando para adecuarlas al juicio de quienes las leían o escuchaban. Nuestros lectores observarán que estas fueron medidas de autoprivación, pues, si se hubieran incluido las obras mencionadas, la lista del lado Tradicional habría aumentado considerablemente.

Sin embargo, nuestros fundamentos se han fortalecido, y la posición del Texto Tradicional descansa tan firmemente sobre lo indudable que puede permitirse prescindir de apoyos que quizá estén expuestos a alguna sospecha. La inferencia natural sigue siendo que la diferencia entre el testimonio de la *Ethica* y las *Regulae brevius Tractatae*, por una parte, y el de las demás obras de Basilio, por otra, indica que en las obras de los diversos padres encontramos demasiada variación —y demasiada variación evidentemente característica— en las lecturas como para que exista duda de que, en la mayoría de los casos, poseemos las palabras tal como salieron originalmente de la pluma del autor, aunque quizá no su ortografía. Según mi experiencia, las variantes de las citas presentes en distintas ediciones de los padres se encuentran con mucha menos frecuencia de lo que podría haberse supuesto. Cuando observé una diferencia entre manuscritos registrada en las ediciones benedictinas o en otras ediciones, o en ejemplares tomados de impresiones benedictinas u otras, naturalmente consideré dudoso el pasaje y no lo incluí. La familiaridad con este tipo de testimonio no puede sino hacer más evidente su fiabilidad general. La práctica de citar autoridades de los padres por parte de Tischendorf y de todos los críticos textuales demuestra que siempre se los ha considerado, en lo esencial, dignos de confianza. Precisamente para mantenernos en terreno seguro, he rechazado muchos pasajes de ambos lados y un número mayor de casos de testimonio de menor importancia del lado Tradicional.

En el examen de los padres griegos, por lo general se han dejado de lado las traducciones latinas —excepto en el caso de San Ireneo—, porque el testimonio de una versión es indirecto, y los traductores latinos empleaban con frecuencia una formulación que les era familiar al expresar en latín pasajes de los Evangelios citados en griego. Incluso en el caso de Orígenes, y especialmente en el de los padres posteriores al año 400 d.C., no es seguro que una traducción, como la de Rufino, se encuentre dentro del límite cronológico establecido. Naturalmente, la evidencia de un padre acerca de si utilizó uno o varios textos de una clase u otra se manifiesta mucho mejor en sus propios escritos griegos que cuando otra persona ha traducido sus palabras al latín. Por tanto, en el caso de los padres latinos, solo se ha admitido la evidencia más clara.

Algunos pasajes aducidos por Tischendorf han sido rechazados, y la experiencia posterior me ha convencido de que tales rechazos, efectuados en la parte inicial de mi trabajo, fueron correctos. En un procedimiento secundario como este, no podría resultar daño alguno con tal que la balanza se mantuviera equilibrada; y es de la mayor importancia posible que los cimientos del edificio sean sólidos.

Los resultados generales aparecerán en la tabla adjunta. La investigación se limitó a los Evangelios. A falta de un término mejor, he aplicado uniformemente aquí el título «Neólogo» al texto opuesto al nuestro.

Padres	Texto Tradicional	Neólogo
Padres Apostolici y Didachè	11	4
Epístola a Diogneto	1	0
Papías	1	0
Justino Mártir	17	20
Heracleón	1	7
Evangelio de Pedro	2	0
Seniores apud Irenaeum	2	0
Atenágoras	3	1
Ireneo (latín y griego)	63	41
Hegesipo	2	0
Teófilo Antiochenus	2	4
Testamento de Abraham	4	0
Epistola Viennensium et Lugdunensium	1	0
Clemente de Alejandría	82	72
Tertuliano	74	65
Clementinas	18	7
Hipólito	26	11
Calixto (Papa)	1	0
Ponciano (Papa)	0	2
Orígenes	460	491
Julio Africano	1	1
Gregorio Taumaturgo	11	3
Novaciano	6	4
Cornelio (Papa)	4	1
Carta sinodal	1	2
Cipriano	100	96
Concilia Carthaginiensia	8	4
Dionisio de Alejandría	12	5
Synodus Antiochena	3	1
Acta Pilati	5	1
Teognosto	0	1
Arquelao (Manes)	11	2
Pánfilo	5	1
Metodio	14	8
Pedro de Alejandría	7	8
Alexander Alexandrinus	4	0
Lactancio	0	1
Juvenco	1	2
Arrio	2	1
Acta Philippi	2	1
Cánones y Constituciones Apostólicas	61	28
Eusebio (Cesarea)	315	214

Padres	Texto Tradicional	Neólogo
Theodorus Heracleensis	2	0
Atanasio	179	119
Fírmico Materno	3	1
Julio (Papa)	1	2
Serapión	5	1
Eustaquio	7	2
Macario Aegyptius o Magnus	36	17
Hilario (Poitiers)	73	39
Cándido Arianus	0	1
Eunomio	1	0
Dídimo	81	36
Victorino de Pettau	4	3
Faustino	4	0
Zenón	3	5
Basilio	272	105
Victorinus Afer	14	14
Lucifer de Cagliari	17	20
Tito de Bostra	44	24
Cirilo de Jerusalén	54	32
Paciano	2	2
Optato	10	3
Quaestiones ex Utrouque Test.	13	6
Gregorio de Nisa	91	28
Filastrio	7	6
Gregorio de Nacianzo	18	4
Anfiloquio	27	10
Epifanio	123	78
Ambrosio	169	77
Macarius Magnes	11	5
Diodoro de Tarso	1	0
Evagrio Póntico	4	0
Esaias Abbas	1	0
Nemesio	0	1
Filo de Carpasus	9	2
Total	2631	1753

El testimonio de los padres antiguos es, por tanto, enfáticamente favorable al Texto Tradicional, según el resultado numérico, en una proporción aproximada de 3:2. Pero también es necesario informar a los lectores de este tratado que, en este caso, la calidad confirma la cantidad. Se presentará ahora una lista de treinta pasajes importantes en los cuales se da testimonio de ambas partes, y se verá que 530 testimonios favorecen las lecturas tradicionales, frente a 170 del otro lado. En otras palabras, el Texto Tradicional supera a su oponente en una proporción general de 3 a 1.

Este resultado proporciona una idea justa de los dos registros. El registro Neólogo consiste principalmente en alteraciones insignificantes o, en todo caso, de menor importancia, tales como δέδωκα por ἔδωκα, ὁ οὐράνιος por ὁ ἐν οὐρανοῖς, φοβεῖσθε por φοβηθήτε, cambios en el orden de las palabras y omisiones de partículas, además, por supuesto, de omisiones mayores de importancia variable. De hecho, muchas de las variantes nos sugieren que se originaron cuando la Iglesia aún no se había familiarizado con las lecturas

correctas, la *verba ipsissima*, de los Evangelios, y cuando predominaba un ambiente de considerable inexactitud.

Se comprenderá fácilmente cuán fácil pudo haber sido que el texto de los santos Evangelios se corrompiera en la enseñanza oral, ya fuera desde el púlpito o de otro modo, y cómo esas corrupciones debieron de arraigarse de tal manera en la memoria y en las copias de muchos cristianos de la época que fueron necesarios siglos para eliminarlas. Que fueron extirpadas en gran medida debió de deberse al celo amoroso y a la exactitud de la mayoría. Esta fue una causa importante de corrupción, aunque de ningún modo la única.

Pero antes de continuar, será mejor exponer el testimonio mencionado tal como aparece en treinta de los pasajes más importantes en disputa. Han sido seleccionados cuidadosamente: varios de los que se eligieron al principio tuvieron que ser sustituidos por otros, debido a su ausencia en las citas del período considerado. Naturalmente, las citas se limitan a ese período. En esta lista también se incluyen citas de fuentes siríacas. Además de mis propias investigaciones, *The Last Twelve Verses* y *The Revision Revised*, del decano Burgon, han proporcionado abundantísimos pasajes pertinentes. Aquí y allá se ha añadido una referencia de *Ausser-Canonische Paralleltexzte zu den Evangelien*, de Resch, Leipzig, 1894-5.

1. San Mateo 1:25. Πρωτότοκον

Del lado Tradicional:

Taciano (*Diatessaron*).

Atanasio (c. *Apoll.* i. 20; ii. 15).

Basilio (*Adv. Eunom.* iv.; in *S. Xti. Gen.* 5; i. 392; ii. 599, 600).

Dídimo (*Trin.* iii. 4).

Cirilo de Jerusalén (*Cat.* vii. 9).

Gregorio de Nisa (ii. 229).

Efrén Syras (*Commentary on Diatessaron*).

Epifanio (*Haer.* II. li. 5; III. lxxxviii. 17, etcétera —5 veces).

Ambrosio (*De Fid.* I. xiv. 89).

En contra:

No puedo descubrir nada.

2. San Mateo 5:44 (algunas cláusulas)

Tradicional:

Las siguientes autoridades citan cláusulas por separado:

Didachè (§ I).

Policarpo (x.).

Justino Mártir (*Apol.* i. 15).

Atenágoras (*Leg. pro Christian.* 11).

Tertuliano (*De Patient.* vi.).

Teófilo de Antioquía (*Ad Autolycum*).

Clemente de Alejandría (*Paed.* i. 8; *Strom.* iv. 14; vii. 14).

Orígenes (*De Orat.* i.; *Cels.* viii. 35, 41).

Eusebio (*Praep. Ev.* xiii. 7; *Comment. in Isai.* 66; *Comment. in Ps.* 3, 108).

Atanasio (*De Incarnat. c. Arian.* 3, 13).

Constituciones Apostólicas (i. 1, todas las cláusulas; vii. I).

Gregorio de Nacianzo (*Orat.* iv. 124).

Gregorio de Nisa (*In Bapt. Christ.; In S. Stephanum*).

Lucifer (*Pro S. Athan.* ii.).

Filo de Carpasus (I. 7).

Paciano (*Epist.* ii.).

Hilario (*Tract. in Ps.* 118:9. 9; 10. 16).
 Ambrosio (*De Abrahamo* ii. 30; *In Ps.* 38. 10; *In Ps.* 118. 12. 51).
 Afraates (*Dem.* ii.).
Hechos apócrifos de los Evangelios (p. 89).
En contra:
 Cipriano (*De Bono Patient.* v.; *De Zelo* xv.; *Test. ad Jud.* iii. 49).
 Ireneo (*Haer.* III. xviii. 5).
 Orígenes (*Comment. on St. John* 20. xv.; xxvii.).
 Eusebio (*Dem. Evan.* xiii. 7).
 Gregorio de Nisa (*In Bapt. Christ.*).

3. San Mateo 6:13. Doxología

Tradicional:
Didachè (viii, con variación).
Constituciones Apostólicas (iii. 18; vii. 25, con variación).
 Ambrosio (*De Sacr.* vi. 5. 24).
En contra (?), es decir, generalmente silenciosos al respecto:
 Tertuliano (*De Orat.* 8).
 Cipriano (*De Orat. Dom.* 27).
 Orígenes (*De Orat.* 18).
 Cirilo de Jerusalén (*Cat.* xxiii.; *Myst.* 5, 18).
 Gregorio de Nisa es dudoso (*De Orat. Dom.*, al final).

4. San Mateo 7:13, 14. Ἡ πύλη

Tradicional:
 Hipólito (*In Susannam* v. 18).
Testamento de Abraham (5 veces).
 Orígenes (*Select. in Ps.* 16; *Comment. in Matt.* 12:12).
 Ambrosio (*Epist.* I. xxviii. 6).
 Esaias Abbas.
 Filo de Carpasus (iii. 73).
En contra:
 Hipólito (*Philosoph.* v. 1. 1 —dos veces).
 Orígenes (*Cels.* vi. 17; *Select. in Ps.* 45. 2; cxvii.; c. *Haeres.* v. 8).
 Cipriano (*De Hab. Virg.* xxi.; *Test. ad Jud.* iii. 6).
 Eusebio (*Eclog. Proph.* iii. 4; *Comment. in Ps.* 3).
 Clemente de Alejandría (*Strom.* IV. ii.; vi.; v. 5; *Cohort. ad Gent.* p. 79).
 Basilio (*Hom. in Ps.* 33:4; 45:2).
 Cirilo de Jerusalén (*Cat.* iii. 7).
 Gregorio de Nisa (c. *Fornicarios*).
 Ambrosio (*Exposit. in Luc.* iv. 37).
 Filo de Carpasus (i. 7).
 Macario Aegyptius (*Hom.* xxviii.).
 Lucifer (*De Athan.* ii.; *Moriendum esse*).

5. San Mateo 9:13. εἰς μετάνοιαν; San Marcos 2:17

Tradicional:
 Bernabé (5).
 Justino Mártir (*Apol.* i. 15).
 Ireneo (III. v. 2).
 Orígenes (*Comment. in Joh.* xxviii. 16).

Eusebio (*Comment. in Ps.* 146).

Hilario (*Comment. in Matt., ad loc.*).

Basilio (*De Poenitent.* 3; *Hom. in Ps.* 48:1; *Epist. Class.* I. xlv. 6).

En contra:

Clemente de Roma (2:2).

Hilario (en San Marcos 2:17).

6. San Mateo 11:27. βούληται ἀποκάλυψαι

Tradicional:

Ireneo (*c. Haeres.* IV. vi. 1).

Arquelao—Manes (xxxvii.).

Clementinas (*Recog.* ii. 47; *Hom.* xvii. 4; xviii. 4, 13).

Atanasio (San Mateo 11:27 —comentándolo; *De Incarn. c. Arian.* 7, 13, 47, 48; *c. Arianos* iii. 26, 49; *c. Sabell. Greg.* 4).

Dídimo (*De Trin.* iii. 36).

Basilio (*Adv. Eunom.* v. 314).

Victorinus Afer (*Adv. Arium* i. 15).

Ambrosio (*De Fide* V. xvi. 201; *De Spir. S.* II. xi. 123).

Gregorio de Nisa (*c. Eunom.* i.).

Hilario (*Comment. in Matt., ad loc.*; *De Trin.* ii. 10; vi. 26; ix. 50; *Frag.* xv.).

Quaestiones ex N. T. (124).

En contra:

Ireneo (*c. Haeres.* I. xx. 3; II. vi. I; IV. vi. 3).

Clemente de Alejandría (*Cohort. ad Gent.* i, al final; *Paed.* i. 5; *Strom.* i. 28; v. 13; vii. 10, 18; *Quis Div. Salv.* viii.).

Justino Mártir (*Apol.* i. 63 —dos veces; *Dial. c. Tryph.* 100).

Orígenes (*Cels.* vi. 17; *Comm. in Joh.* 1:42).

Synodus Antiochena.

Atanasio (*Hist. Arian.* xii.; *c. Arian.* i. 12, 39; iv. 23; *Serm. Maj. de Fide* 28).

Dídimo (*De Trin.* ii. 16).

Eusebio (*Eclog. Proph.* i. 11; *De Eccles. Theol.* I. xv, xvi.).

Basilio (*Adv. Eunom.* v. 311).

Cirilo de Jerusalén (*Cat.* vi. 6; x. 1).

Epifanio (*Adv. Haeres.* i. 34. 18; ii. 54. 4; iii. 65. 4; 76. 4, 29; *Ancor.* 67).

7. San Mateo 17:21. El versículo

Tradicional:

Clemente de Alejandría, Ἐκ ἐκλογαὶ ἐκ τ προφ xv.

Orígenes (*Comment. in Matt.* 13:7; *Hom.* i.).

Atanasio (*De Virg.* vii.).

Basilio (*De Jejun. Hom.* i. 9; *Reg. fus. tract.* xviii.; *Hom. de Jejun.* iii.).

Juvenco (iii. vv. 381-2).

Ambrosio (*In Ps.* xlv. 9; *Epist. Class.* I. xlii. 11).

Hilario (*Comment. in Matt., ad loc.*).

En contra:

Ninguno, hasta donde puedo determinar.

8. San Mateo 18:11. El versículo

Tradicional:

Orígenes (ii. 147; *Conc.* v. 675).

Tertuliano (*Pudic.* 9; *Resurr.* 9).

Ambrosio (*De Interpell. Dav.* IV. ii. 4; *Expos. in Luc.* vii. 209; *De Fid. Res.* II. 6)123.

En contra:

Ninguno, hasta donde puedo determinar.

9. San Mateo 19:16, 17. ἀγαθέ y περὶ τοῦ ἀγαθοῦ

Tradicional:

Clemente de Alejandría (*Strom.* v. 10).

Orígenes: ἀγαθέ (*Comment. in Matt.* 15:10).

Eusebio (*Praep. Evan.* xi. 21).

Atanasio (*De Incarn. c. Arian.* 7).

Cirilo de Jerusalén (*Cat.* xviii. 30).

Gregorio de Nacianzo (i. 529).

Hilario (*Comment. in Matt., ad loc.*).

Epifanio (*Adv. Haeres.* I. iii. 34. 18).

Macario Magnes (i. 9).

En contra:

Orígenes (*Praep. Evan.* xi. 19; *Comment. in Matt.* 15:10 —dos veces).

Eusebio (*Praep. Evan.* xi. 21).

Novaciano (*De Trin.* xxx.).

Hilario —omite ἀγαθέ (*Comment. in loc.*).

10. San Mateo 23:38. ἔρημος; San Lucas 13:35

Tradicional:

Cipriano (*Test. ad Jud.* i. 6).

Ireneo (*c. Haeres.* IV. xxxvi. 8; xxxvii. 5).

Clemente de Alejandría (*Paed.* i. 9).

Metodio (*Serm. de Simeone et Anna*).

Orígenes (*Hom. in Jerem.* vii. —dos veces; X; xiii.; *Select. in Jeremiam* xv.; *in Threnos* iv. 6).

Constituciones Apostólicas (vi. 5).

Eusebio (*Dem. Evan.* II. iv. —cuatro veces; IV. xvi.; VI.; viii.; x.; *Eclog. Proph.* IV. i.; *Comment. in Ps.* 73 —dos veces; 77; 79; *in Isaiam* 7-8; *De Theophan.* vii. —tres veces).

Basilio (*Comment. in Isaiam* i. 20).

Cirilo de Jerusalén (*Cat.* xiii. 32).

Filo de Carpasus (iii. 83).

Ambrosio (*In Ps.* xliii. 69; *In Cant. Cant.* iv. 54).

En contra:

Dídimo (*Expos. in Ps.* 67).

Epifanio (*Adv. Haeres.* I. iii. 40).

Zenón (xiv. 2).

11. San Mateo 27:34. ὄξος y οἶνον

Tradicional:

Evangelio de Pedro (§ 5).

Acta Philippi (§ 26).

Bernabé (§ 7).

Ireneo.

Tertuliano.

Celso.

Orígenes.

Eusebio de Emesa.

Teodoro de Heraclea.

Dídimo.
Gregorio de Nacianzo.
Gregorio de Nisa.
Efrén Syrus.
Tito de Bostra.

En contra:

Hechos apócrifos de los Apóstoles.
Macario Magnes (ii. 12).
Evangelio de Nicodemo.

12. San Mateo 28:2. ἀπὸ τῆς θύρας

Tradicional:

Evangelio de Nicodemo.
Acta Philippi.
Hechos apócrifos de los Apóstoles.
Eusebio (*ad Marinum*, ii. 4).
Gregorio de Nisa (*De Christ. Resurr.* I. 390, 398)?
Compárese también *Acta Pilati* (ἀπὸ τοῦ στόματος τοῦ σπηλαίου y ἐκ τοῦ μνημείου), y el *Evangelio de Pedro* (ἐπὶ τῆς θύρας).

En contra:

Dionisio de Alejandría (*Epist. Canon. ad Basilidem*).
Orígenes (*c. Celsus* ii. 70).
Cánones Apostólicos (vii. 1).

13. San Mateo 28:19. βαπτίζοντες

Tradicional:

Ireneo (*c. Haeres.* III. xvii. 1).
Hipólito (*c. Haeres. Noet.* 14).
Cánones Apostólicos (pp. 29, 43, 49 [Lagarde]; *Const.* ii. 26; iv. 1; vii. 22).
Concilia Carthaginiensia (vii. —tres veces).
Pseudo-Justino (*Expos. Rect. Fid.* v.).
Tertuliano (*De Baptismo* xiii.).
Cipriano (*Epist. ad Jubaianum* v.; xxv. 2, *tingentes*; lxiii. 18; *ad Novatianum Heret.* iii. —siglo tercero; *Testimon.* II. xxvi, *tingentes*).
Eusebio (*c. Marcell.* I. i.).
Atanasio (*Epist. Encycl.* i.; *Epist. ad Serap.* i. 6, 28; ii. 6; iii. 6; iv. 5; *de Syn.* 23; *De Titulis Ps.* 148).
Basilio (*Adv. Eunom.* v. 299; *De Fide* 4; *De Bapt.* I. 1; ii. 6; *Epist. Class.* I. viii. 11; II. ccx. 3).
Dídimo (*De Trin.* i. 30, 36; ii. 5; iii. 23).
Cirilo de Jerusalén (*Cat.* xvi. 4).
Hilario (*Comment. in Matt., ad loc.*; *c. Auxentium* 14; *De Syn.* xxix.; *De Trin.* ii. 1).
Anfiloquio (*Epist. Synod.*).
Gregorio de Nisa (*c. Eunom.* xi.; *In Bapt. Christ.*; *In Christ. Resurr.* —dos veces; *Epist.* v, xxiv.).
Victorino de Pettau (*In Apoc.* i. 15).
Optato (*De Schism. Don.* v. 5).
Fírmico Materno (*De Error. Profan. Relig.* xxv.).
Ambrosio (*De Joseph.* xii. 71).
Victorinus Afer (*Adv. Arium* iv. 18).
Epifanio (*Adv. Haeres.* iii. 73. 3; 74. 5; ἀνακεθαλαίωσις, al final).

En contra:

Ninguno.

14. San Marcos 1:2. τοῖς προφήταις ... Ἡσαΐα

Tradicional:

Tito de Bostra.

Orígenes.

Porfirio.

Ireneo (III. xvi. 3).

Eusebio.

Ambrosio.

En contra:

Ireneo (III. xi. 8).

Orígenes (*Cels.* ii. 4; *Comment. in John* 1:14).

Tito de Bostra (*Adv. Manich.* iii. 4).

Epifanio.

Basilio (*Adv. Eunom.* ii. 15).

Epifanio (*Adv. Haeres.* II. i. 51).

Serapión.

Victorino de Pettau (*In Apoc. S. Joann.*).

15. San Marcos 16:9-20. Los últimos doce versículos

Tradicional:

Papías (Eusebio, *H. E.* iii. 39).

Justino Mártir (*Tryph.* 53; *Apol.* i. 45).

Ireneo (*c. Haer.* III. x. 6; iv. 56).

Tertuliano (*De Resurr. Carn.* xxxvii.; *Adv. Praxeam* xxx.).

Clementinas (*Epit.* 141).

Hipólito (*c. Haer. Noet., ad fin.*).

Vicencio (Segundo Concilio de Cartago —Routh, *Rel. Sacr.* iii, p. 124).

Acta Pilati (xiv. 2).

Cánones y Constituciones Apostólicas (can. 1; v. 7, 19; vi. 15, 30; viii. 1).

Eusebio (Mai, *Script. Vett. Nov. Collect.* i, p. 1).

Cirilo de Jerusalén (*Cat.* xiv. 27).

Tabla siríaca de cánones.

Macario Magnes (iii. 16, 24).

Afraates (*Dem.* i. —dos veces).

Dídimo (*Trin.* ii. 12).

Hechos siríacos de los Apóstoles.

Epifanio (*Adv. Haer.* I. xlv. 6).

Gregorio de Nisa (*In Christ. Resurr.* ii.).

Hechos apócrifos del Evangelio —Wright (4, 17, 24).

Ambrosio (*Hexameron* vi. 38; *De Interpell.* ii. 5; *Apol. proph. David* II. iv. 26; *Luc.* vii. 81; *De Poenit.* I. viii. 35; *De Spir. S.* II. xiii. 151).

En contra:

Eusebio (Mai, *Script. Vett. Nov. Collect.* i, p. 1).

16. San Lucas 1:28. εὐλογημένη κ. τ. λ.

Tradicional:

Tertuliano (*De Virg. Vel.* vi.).

Eusebio (*Dem. Evan.* vii. 329).

Afraates (*Dem.* ix.).

Ambrosio (*Exposit. in loc.*).

En contra:

Tito de Bostra (*Exposit. in loc.*; *Adv. Manich.* iii.).

17. San Lucas 2:14. εὐδοκία

Tradicional:

Ireneo (III. x. 4).

Orígenes (c. *Celsus* i. 60; *Selecta in Ps.* 45; *Comment. in Matt.* 17; *Comment. in Joh.* 1:13).

Constituciones Apostólicas (vii. 47; viii. 12).

Metodio (*Serm. de Simeon. et Anna*).

Eusebio (*Dem. Ev.* iv. ; vii.).

Gregorio Taumaturgo (*De Fid.* cap. 12).

Afraates (*Dem.* ix.; xx.).

Tito de Bostra (*Expos. in Luc., ad loc.*).

Atanasio (*De Tit. Pss.*, Salmo 148).

Dídimo (*De Trin.* i. 27; *Expos. in Ps.* 84).

Basilio (*In S. Christ. Gen.* 5).

Gregorio de Nacianzo (*Or.* xlv. i.).

Filo de Carpasus (iii. 167).

Epifanio (*Haer.* I. 30. 29; III. 78. 15).

Gregorio de Nisa (*In Ps.* xiv.; *In Cant. Cant.* xv.; *In Diem Nat. Christ.* 1138; *De Occurs. Dom.* 1156).

Efrén Syr. 129 (*Gr.* iii. 434).

En contra:

Ireneo (III. x. 4).

Optato (*De Schism. Don.* iv. 4).

Cirilo de Jerusalén (*Cat.* xii. 72).

Ambrosio (*Exposit. in Luc., ad loc.*).

Juenco (II. v. 174).

18. San Lucas 10:41-42. Ὀλίγων χρεία ἐστίν, ἢ ενός

Tradicional:

Basilio (*Const. Monast.* i. 1).

Macario Aegyptius (*De Orat.*).

Evagrio Póntico.

En contra:

Tito de Bostra (*Exposit. in Luc., ad loc.*; pero μεριμνᾷς).

19. San Lucas 22:43-44. El ángel ministrante y la agonía

Tradicional:

Justino Mártir (*Tryph.* 103).

Ireneo (*Haer.* III. xxii. 2; IV. xxxv. 3).

Taciano (Ciasca, 556).

Hipólito (c. *Haer. Noet.* 5, 18).

Marción (*ad loc.*).

Dionisio de Alejandría (*Hermen. in Luc., ad loc.*).

Eusebio (Sección 283).

Atanasio (*Expos. in Ps.* 68).

Efrén Syrus (*ap. Theodor. Mops.*).

Gregorio de Nacianzo (xxx. 16).

Dídimo (*Trin.* iii. 21).

Tito de Bostra (*In Luc., ad loc.*).

Epifanio (*Haer.* II. lxix. 19, 59; *Ancor.* 31, 37).

Arrio (Epifanio, *Haer.* lxix. 19, 61).

En contra:

Ninguno.

20. San Lucas 23:34. La oración de nuestro Señor por sus asesinos

Tradicional:

Hegesipo (Eusebio, *H. E.* ii. 23).

Pseudo-Justino (*Quaest. et Respons.* 108 —dos veces).

Ireneo (*c. Haer.* III. xviii. 5).

Arquelao (xliv.).

Marción (*in loc.*).

Hipólito (*c. Noet.* 18).

Clementinas (*Recogn.* vi. 5; *Hom.* xi. 20).

Constituciones Apostólicas (ii. 16; v. 14).

Atanasio (*De Tit. Pss.*, Salmo cv).

Eusebio (canon x.).

Dídimo (*Trin.* iii. 21).

Anfiloquio (*Orat. in d. Sabbati*).

Hilario (*De Trin.* i. 32).

Ambrosio (*De Joseph* xii. 69; *De Interpell.* III. ii. 6; *In Ps.* 118. iii. 8; xiv. 28; *Expos. Luc.* v. 77; x. 62; *Cant. Cant.* i. 46).

Gregorio de Nisa (*De Perf. Christ. anim. forma* —dos veces).

Tito de Bostra (*Comment. Luc., ad loc.* —dos veces).

Acta Pilati (x. 5).

Basilio (*Adv. Eunom.* iv. 290).

Gregorio de Nacianzo (*Orat.* iv. 78).

Efrén Syr. (ii. 321).

Acta Philippi (§ 26).

Quaestiones ex Utroque Test. (N.T. 67; *Mixtae* II. 4).

Hechos apócrifos de los Evangelios (Wright), 11, 16.

En contra:

Ninguno.

21. San Lucas 23:38. La inscripción

Tradicional:

Marción (*ad loc.*).

Eusebio (*Eclog. Proph.* II. xiv.).

Evangelio de Pedro (i. 11).

Acta Pilati (x. 1).

Gregorio de Nisa (*In Cant. Cant.* vii.).

Tito de Bostra (*In Luc., ad loc.*).

En contra:

Ninguno.

22. San Lucas 23:45. ἐσκοτίσθη

Tradicional:

Marción (*ad loc.*).

Evangelio de Pedro (§ 5).

Acta Pilati.

Anaphora Pilati (§ 7).

Hipólito (*c. Haer. Noet.* 18).

Tertuliano (*Adv. Jud.* xiii.).

Atanasio (*De Incarn. Verb.* 49; *ad Adelph.* 3; *ap. Epiph.* i. 1006).

Cirilo de Jerusalén (*Cat.* xiii. 24).

Macario Magnes (iii. 17).

Julio Africano (*Chronicon* v. 1).

Hechos apócrifos de los Evangelios (Wright, p. 16).

Efrén Syrus (ii. 48).

En contra:

Orígenes (*Cels.* ii. 35).

Acta Pilati.

Eusebio menciona la lectura ἐκλιπόντος, pero posteriormente parece condenarla.

23. San Lucas 24:40. El versículo

Tradicional:

Marción (*ad loc.*).

Tertuliano (*De Carne Christi* 5).

Atanasio (*ad Epictet.* 7; citado por Epifanio, i. 1003).

Eusebio (*ap. Mai.* ii. 294).

Ambrosio (*ap. Theodoret.* iv. 141).

Epifanio (*Haer.* III. lxxvii. 9).

En contra:

Ninguno.

24. San Lucas 24:42. ἀπὸ μελισσίου κηρίου

Tradicional:

Marción (*ad loc.*).

Justino Mártir (dos veces).

Clemente de Alejandría.

Tertuliano.

Atanasio (*c. Arian.* iv. 35).

Cirilo de Jerusalén (dos veces).

Gregorio de Nisa.

Epifanio.

En contra:

Clemente de Alejandría, *Paed.* i. 5134.

25. San Juan 1:3-4. ¿Punto final al término del versículo?

Tradicional:

Atanasio (*Serm. in Nativ. Christ.* iii.).

Eusebio (*Praep. Evan.* xi. 19).

Dídimo (*De Trin.* I. xv.).

Gregorio de Nisa (*c. Eunom.* i, p. 348 —dos veces; ii, p. 450; p. 461; p. 468; iv, p. 584; v, p. 591).

Epifanio (*Haer.* I. [xliii.] 1; II. [li.] 12; [lxv.] 3; [lxix.] 56; *Ancoratus* lxxv.).

Alejandrinos y egipcios (Ambrosio, *In Ps.* 36).

En contra:

Ireneo (I. viii. 5; III. xi. 1).

Teódoto (*ap. Clem. Alex.* vi.).

Hipólito (*Philosoph.* V. i. 8, 17).

Clemente de Alejandría (*Paed.* ii. 9).

Valentinianos (*ap. Epiph. Haer.* I. [xxxi.] 27).

Orígenes (*c. Cels.* vi. 5; *Princip.* II. ix. 4; IV. i. 30; *In Joh.* 1:22, 34; ii. 6, 10, 12, 13 —dos veces; *in Rom.* 3:10, 15; *c. Haer.* v. 151).

Eusebio (*De Eccles. Theol.* II. xiv.).
 Basilio (*c. Eunom.* V. 303).
 Gregorio de Nisa (*De Cant. Cant. Hom.* ii.).
 Cándido Arianus (*De Generat. Div.*).
 Victorinus Afer (*Adv. Arium* I. iv. 33, 41).
 Hilario (*De Trin.* i. 10).
 Ambrosio (*In Ps.* xxxvi. 35; *De Fide* III. vi. 41-2 —tres veces).

26. San Juan 1:18. Ὁ Μονογένης Υἱός

Tradicional:

Ireneo (*c. Haeres.* III. xi. 6; IV. xx. 6).
 Tertuliano (*Adv. Praxean* xv.).
 Hipólito (*c. Haeres. Noeti* 5).
Synodus Antiochena.
 Arquelao (Manes) (xxxii.).
 Orígenes (*Comment. in Joh.* vi. 2; *c. Celsum* ii. 71).
 Eusebio (*De Eccles. Theol.* I. ix; II. xi, xxiii.).
 Alexander Alex. (*Epist.*).
 Gregorio de Nacianzo (*Orat.* xxix. 17).
 Cirilo de Jerusalén (*Cat.* vii. 11).
 Dídimo (*In Ps.* cix.).
 Atanasio (*De Decr. Nic. Syn.* xiii, xxi; *c. Arianos* ii. 62; iv. 26).
 Tito de Bostra (*Adv. Manichaeos* iii. 6).
 Basilio (*De Spir. S.* xi.; *Hom. in Ps.* xxviii. 3; *Epist.* ccxxxiv.; *Sermons* xv. 3).
 Gregorio de Nisa (*c. Eunom.* ii, p. 522).
 Hilario (*De Trin.* iv. 8, 42; vi. 39, 40).
 Ambrosio (*De Interpell.* I. x. 30; *De Benedict.* xi. 51; *Expos. In Luc.* i. 25 —dos veces; ii. 12; *De Fide* III. iii. 24; *De Spir. S.* I. i. 26).
 Eustaquio (*De Engastr.* 18).
 Faustino (*De Trin.* ii. 5 —tres veces).
Quaest. ex Utroque Test. (71, 91).
 Victorinus Afer (*De Generat. Verb.* xvi, xx; *Adv. Arium* i. 2 —dos veces; iv. 8, 32).

En contra:

Ireneo (IV. xx. 11).
 Teódoto (*ap. Clem.* vi.).
 Clemente de Alejandría (*Strom.* v. 12).
 Orígenes (*Comment. in Joh.* II. 29; XXXII. 13).
 Eusebio (Υἱός ο θεός, *De Eccles. Theol.* I. ix-x).
 Dídimo (*De Trin.* i. 15; ii. 5, 16).
 Arrio (*ap. Epiph.* 73 —Tisch.).
 Basilio (*De Spiritu Sanct.* vi.; *c. Eunom.* i, p. 623).
 Gregorio de Nisa (*c. Eunom.* iii, p. 577 —dos veces; 581).
 Epifanio (*Adv. Haeres.* II. [lxv.] 5; III. [lxx.] 7).

27. San Juan 3:13. Ὁ ὢν ἐν τῷ Οὐρανῷ

Tradicional:

Hipólito (*c. Haer. Noet.* 4).
 Novaciano (*De Trin.* 13).
 Atanasio (i. 1275; *Frag.*, p. 1222, *apud Panopl. Euthym. Zyg.*).
 Orígenes (*In Gen. Hom.* iv. 5; *In Rom.* viii. 2 —dos veces).
 Basilio (*Adv. Eunom.* iv. 2).

Anfiloquio (*Sentent. et Excurs.* xix.).
 Dídimio (*De Trin.* III. ix.).
 Teodoro de Heraclea (*In Is.* liii. 5).
 Lucifer (*Pro S. Athan.* ii.).
 Epifanio (*Haer.* II. lvii. 7).
 Eustaquio (*De Engastr.* 18).
 Zenón (xii. I).
 Hilario (*Tract. in Ps.* ii. 11; cxxxviii. 22; *De Trin.* x. 16).
 Ambrosio (*In Ps.* xxxix. 17; xliii. 39; *Expos. in Luc.* vii. 74).
 Afraates (*Dem.* viii.).

En contra:

Algunos padres citan hasta estas palabras y luego se detienen, de modo que es imposible saber si se detuvieron porque las palabras no figuraban en sus copias o porque no deseaban citar más. Al menos en algunas ocasiones es evidente que no le venía al caso citar más allá de lo que hicieron; por ejemplo, Gregorio de Nacianzo, *Ep.* ci. Eusebio (*Eclog. Proph.* ii.) es apenas menos dudoso. Véase *Revision Revised*, p. 134, nota.

28. San Juan 10:14. γινώσκειται ὑπὸ τῶν ἐμῶν

Tradicional:

Macario Aegyptius (*Hom.* vi.).
 Gregorio de Nacianzo (*orat.* xv, al final; xxxiii. 15).

En contra:

Eusebio (*Comment. in Isaiam* 8).
 Basilio (*Hom.* xxi, xxiii).
 Epifanio (*Comm. in Ps.* 66).

29. San Juan 17:24. οὗς (o õ)

Tradicional:

Ireneo (*c. Haeres.* IV. xiv. 1).
 Cipriano (*De Mortal.* xxii.; *Test. ad Jud.* iii. 58).
 Clemente de Alejandría (*Paed.* i. 8).
 Atanasio (*De Tit. Pss.*, Salmo iii).
 Eusebio (*De Eccles. Theol.* iii. 17 —dos veces; *c. Marcell.*, p. 292).
 Hilario (*Tract. in Ps.* lxiv. 5; *De Trin.* ix. 50).
 Ambrosio (*De Bon. Mort.* xii. 54; *De Fide* V. vi. 86; *De Spirit. S.* II. viii. 76).
Quaestiones ex N. T. (75).

En contra:

Clemente de Alejandría (140 —Tisch.).

30. San Juan 21:25. El versículo

Tradicional:

Orígenes (*Princ.* II. vi; vol. ii. 1 = 81; *In Matt.* XIV. 12; *In Luc. Hom.* xxvii, xxix; *In Joh.* I. 11; V, *ap. Eus. H. E.* VI. 25; XIII. 5; XIX. 2; XX. 27; *Cat. Corder.*, p. 474).
 Pánfilo (*Apol. pro Orig.* Pref.; iii, *ap. Gall.* iv, pp. 9, 15).
 Eusebio (Mai, iv. 297; Eusebio, *H. E.* vi. 25; *Lat.* iii. 964).
 Gregorio de Nisa (*c. Eunom.* xii. —dos veces).
 Gregorio de Nacianzo (*Orat.* xxviii. 20).
 Ambrosio (*Expos. Luc.* I. 11).
 Filastrio (*Gall.* vii. 499).

En contra:

Ninguno.

En cuanto a los padres que murieron antes del año 400 d.C., la cuestión puede ahora plantearse y responderse: ¿dan testimonio de que el Texto Tradicional existía desde el principio, o no? Los resultados de la evidencia, tanto en lo relativo a la cantidad como a la calidad del testimonio, nos permiten responder no solo que el Texto Tradicional existía, sino también que fue predominante durante el período examinado. Quienquiera que dispute esta conclusión, presente, a partir de la evidencia de los padres, un caso a favor del Texto Occidental, del Alejandrino o del texto de B y $\aleph$ que pueda igualar o superar el que ahora se ha puesto ante el lector.

Podría objetarse, por parte de quienes no están bien familiarizados con las citas contenidas en los escritos de los padres, que los materiales de juicio aquí presentados son demasiado escasos. Pero deben observarse particularmente varios rasgos característicos de su modo de tratar las citas. En lo que se refiere a la crítica textual, las citas de los padres son esporádicas e inciertas. Naturalmente, no citan para transmitir a las edades futuras un registro de variantes, sino para el propósito particular que tienen en vista. Pueden citar un pasaje importante y controvertido, o pueden dejarlo completamente sin mención. Con frecuencia citan solo lo suficiente para su propósito, y nada más. Así, algunos pasajes adquieren una brevedad proverbial.

Por otra parte, una y otra vez transcriben, con una abundancia incansable de citas —especialmente del Evangelio de San Juan—, palabras que son aceptadas en todas partes; de hecho, todos los críticos concuerdan en los pasajes más conocidos. Además, como ya se ha explicado, el testimonio de los padres latinos no siempre puede aceptarse como libre de duda. Y los padres griegos mismos con frecuencia incorporan palabras del Nuevo Testamento en el curso de sus frases retóricas, de manera que, aunque se aporta evidencia de la existencia de un versículo, de un pasaje más extenso o de un libro, no puede llegarse a conclusiones seguras acerca de las palabras efectivamente empleadas ni de su orden.

Esto es particularmente cierto en el caso de San Gregorio de Nacianzo, para decepción del crítico textual, y también de su homónimo de Nisa, así como de San Basilio. Otros, como San Epifanio, citan descuidadamente. Las citas tempranas solían ser imprecisas e inexactas. Puede mencionarse aquí que un mismo padre, como se sabe acerca de Orígenes desde los días de Griesbach, empleaba con frecuencia manuscritos divergentes. Como se verá con mayor detalle más adelante, la corrupción se introdujo desde el principio.

Se han sostenido algunas ideas sobre ciertos padres que carecen de fundamento verdadero. Se describe a Clemente de Alejandría y a Orígenes como especialmente notables por la ausencia de lecturas tradicionales en sus obras. Sin embargo, además de su testimonio general de 82 a 72, como hemos visto, Clemente da testimonio en la lista recién presentada 8 veces a favor de ellas, frente a 14 en contra; mientras que Orígenes aparece 44 veces del lado tradicional frente a 27 del Neólogo. Como veremos, Clemente empleaba principalmente textos alejandrinos, que debían de estar surgiendo en sus días, aunque da un amplio testimonio de las lecturas tradicionales; Orígenes, por su parte, también utilizó otros textos.

Hilario de Poitiers está lejos de oponerse al Texto Tradicional, como se ha dicho con frecuencia; aunque en sus comentarios no empleó un texto tan tradicional como el de su *De Trinitate* y sus otras obras. Los textos de Hipólito, Metodio, Ireneo e incluso Justino no poseen aquel carácter exclusivamente occidental que el Dr. Hort les atribuye. Las lecturas tradicionales aparecen casi en igual medida que las otras en las obras de Justino, y predominan en las obras de los otros tres.

Pero, además de establecer la antigüedad del Texto Tradicional, las citas de los padres tempranos revelan las corrientes de corrupción que prevalecieron en los primeros siglos, hasta que fueron arrastradas por la inmensa corriente de la transmisión del texto de los Evangelios. Como si ascendiéramos en un globo cautivo sobre el Misisipi, donde el caudal del Misuri aún no se ha mezclado con las aguas de su río hermano, así

podemos elevarnos por encima de aquellas edades y rastrear, por su color, los textos —o, más bien, los grupos de variantes— que durante algún tiempo lucharon entre sí por la supremacía.

Pero se requiere una advertencia. Debemos cuidarnos de no llevar demasiado lejos nuestra designación. No tratamos con dialectos distintos, ni con ediciones compuestas separadamente, ni con formas generales de expresión que surgieran de manera independiente, ni, de hecho, con nada que satisfaga literalmente el sentido pleno de la palabra «textos», tal como la hemos aplicado. Lo que se quiere decir propiamente es que, entre las variantes de las palabras de los Evangelios que, por cualquier causa, surgieron en mayor o menor medida por toda la Iglesia cristiana, hasta donde sabemos, algunas presentan semejanzas de familia de una clase u otra y pueden rastrearse hasta una fuente afin. Solo en este sentido podemos emplear el término «textos», y debemos procurar ser moderados tanto en nuestra concepción como en nuestro uso de él.

Los padres tempranos pueden clasificarse convenientemente, según el matiz de su testimonio, la localidad donde florecieron y la época en que vivieron respectivamente, bajo cinco categorías, a saber: Tradicional temprano, Tradicional posterior, Sirio-Bajo Latín, Alejandrino y lo que quizá podamos llamar Cesareo.

I. Tradicional temprano

	Tradicional	Neólogo
Padres Apostólicos y Didaché	11	4
Epístola a Diogneto	1	0
Papías	1	0
Epístola de los mártires de Viena y Lyon	1	0
Hegesipo	2	0
Ancianos (Presbíteros) en Ireneo	2	0
Justino	17	20
Atenágoras	3	1
Evangelio de Pedro	2	0
Testamento de Abraham	4	0
Ireneo	63	41
Literatura Clementina (Pseudoclementinas)	18	7
Hipólito	26	11
Total	151	84

II. Tradicional Posterior

	Tradicional	Neólogo
Gregorio Taumaturgo	11	3
Cornelio	4	1
Carta sinodal	1	2
Arquelao (Manes)	11	2
Constituciones y Cánones Apostólicos	61	28

	Tradicional	Neólogo
Synodus Antiochena	3	1
Concilia Carthaginensia	8	4
Metodio	14	8
Alexander Alexandrinus	4	0
Theodorus Heracleensis	2	0
Tito de Bostra	44	24
Atanasio (excepto <i>Contra Arianos</i>)	122	63
Serapión	5	1
Basilio	272	105
Eunomio	1	0
Cirilo de Jerusalén	54	32
Fírmico Materno	3	1
Victorino de Pettau	4	3
Gregorio de Nacianzo	18	4
Hilario de Poitiers	73	39
Eustaquio	7	2
Macario Aegyptius o Magnus	36	17
Dídimo	81	36
Victorinus Afer	14	14
Gregorio de Nisa	91	28
Faustino	4	0
Optato	10	3
Paciano	2	2
Filastrio	7	6
Anfiloquio (Iconio)	27	10
Ambrosio	169	77
Diodoro de Tarso	1	0
Epifanio	123	78
Acta Pilati	5	1
Acta Philippi	2	1
Macario Magnes	11	5
Quaestiones ex Utroque Testamento	13	6
Evagrio Póntico	4	0
Esaias Abbas	1	0
Filo de Carpasus	9	2
Total	1332	609

III. Occidental o Sirio-Bajo Latín

	Tradicional	Neólogo
Teófilo Antiochenus	2	4
Calixto y Ponciano (Papas)	1	2

Tertuliano	74	65
Novaciano	6	4
Cipriano	100	96
Zenón, obispo de Verona	3	5
Lucifer de Cagliari	17	20
Lactancio	0	1
Juvenco (España)	1	2
Julio (Papa)?	1	2
Cándido Arianus	0	1
Nemesio (Emesa)	0	1
Total	205	203

IV. Alejandrino

	Tradicional	Neólogo
Heracleón	1	7
Clemente de Alejandría	82	72
Dionisio de Alejandría	12	5
Teognosto	0	1
Pedro de Alejandría	7	8
Arrio	2	1
Atanasio (Orat. c. Arianos)	57	56
Total	161	150

V. Palestino o Cesareo

	Tradicional	Neólogo
Julio Africano (Emaús)	1	1
Orígenes	460	491
Pánfilo de Cesarea	5	1
Eusebio de Cesarea	315	214
Total	781	707

Las lecciones que sugieren los grupos de padres recién reunidos resultan ahora suficientemente claras.

I. El predominio original del Texto Tradicional se muestra en la lista presentada de los padres más antiguos. Su testimonio prueba que, tanto en sus escritos como, por consiguiente, en la Iglesia en general, la corrupción se había dejado sentir desde los tiempos más tempranos, pero que las aguas puras prevalecían por lo común.

II. La tradición prosigue asimismo a través de la mayoría de los padres que les sucedieron. No hay ruptura ni intervalo alguno; el testimonio es continuo. Una vez más, no se ofrece la más mínima confirmación de la idea del Dr. Hort de que en Antioquía se llevó a cabo de manera definida una revisión o recensión hacia mediados del siglo IV. Hubo una mejoría gradual, a medida que el Texto Tradicional se fue estableciendo paulatinamente frente a la invasión audaz y persistente de la corrupción. Sin embargo, resulta difícil, si no del todo imposible, descubrir siquiera una ondulación en la superficie que indique un movimiento en las profundidades como el que necesariamente implicaría una revisión o recensión.

III. Una fuente de corrupción se encuentra en los manuscritos en latín antiguo, y especialmente en África. La evidencia de los padres muestra que no parece haber sido tan general como sugeriría el nombre «occidental». Pero esto será objeto de una investigación futura. Parece haber existido, a este respecto, una conexión entre algunas regiones de Occidente y Siria, o más bien, con una parte de Siria.

IV. Otra fuente de corrupción queda situada en Alejandría. Esto, como en el caso anterior, es exactamente lo que cabría esperar y requerirá un examen más detenido.

V. Siria y Egipto, Europa, Asia y África parecen confluir en Palestina bajo Orígenes.

Pero esto apunta a una época posterior dentro del período que se investiga. Debemos ahora reunir los testimonios de las versiones más antiguas.

Capítulo 6 Testimonio de las Primeras Versiones Siríacas

El surgimiento del cristianismo y la difusión de la Iglesia en Siria fueron sorprendentes por su rapidez. Damasco y Antioquía adquirieron súbitamente prominencia como centros de celo cristiano, como si hubieran crecido mientras los hombres dormían.

La disposición de los lugares y acontecimientos que ocurrieron durante el ministerio de nuestro Señor debió de haber preparado el camino para este éxito, al menos en lo concerniente principalmente a la más cercana de las dos ciudades recién mencionadas. Galilea, escena del primer año de su ministerio, “el año agradable del Señor”, por su proximidad a Siria, estaba admirablemente calculada para sentar las bases de tal desarrollo. La fama de Sus milagros y enseñanza se extendió muy dentro del país. Mucho de lo que Él dijo e hizo ocurrió en el lado sirio del Mar de Galilea. Esto fue especialmente así cuando, después de que la muerte de Juan el Bautista hubiera causado consternación entre las filas de Sus seguidores, y el pueblo galileo se negara a acompañarlo en Su enseñanza más elevada, y las intrigas de Herodes se añadieran como fuente de aprehensión a la amarga oposición de escribas y fariseos, pasó algunos meses entre la Pascua y la Fiesta de los Tabernáculos en el norte y nordeste de Palestina. Si Damasco no era una de las “diez ciudades”, el informe de que alimentó a miles de personas en dos ocasiones, y de Su estancia en Cesarea de Filipo y en las cercanías del Hermón, debió de haber llegado a aquella ciudad. La semilla debió de haber sido sembrada, la cual después brotó sin que los hombres supieran cómo.

Además de la evidencia de los Hechos de los Apóstoles, según la cual Antioquía, después de Damasco, llegó a ser una base de esfuerzo misionero apenas inferior a Jerusalén, los registros y leyendas de la Iglesia en Siria dejan poca duda de que pronto se extendió por toda la región circundante. Los relatos relativos a Abgar, rey de Edesa; la fama de san Addai o Tadeo, atestiguada especialmente por su liturgia y “doctrina”; y diversas otras obras apócrifas dejan poca duda acerca de la muy temprana extensión de la iglesia por toda Siria. Mientras el arameo fue el principal vehículo de instrucción, los cristianos sirios probablemente dependían de sus vecinos de Palestina para enseñanza oral y escrita. Pero cuando, probablemente hacia la época del asedio de Jerusalén por Vespasiano y Tito y del traslado temporal del centro de la Iglesia a Pella, por el cuidado de san Mateo y los demás evangelistas, el Evangelio fue escrito en griego, se necesitó alguna traducción regular y sin duda se hizo.

Hasta aquí ambas escuelas de crítica textual están de acuerdo. La cuestión entre ellas es: ¿fue esta traducción la Peshita, o fue la Curetoniana? Se requiere un examen de los hechos: ninguna escuela tiene autoridad para emitir decretos.

Los argumentos a favor de que la Curetoniana sea la forma más antigua del Nuevo Testamento siríaco, y de que la Peshita en su condición actual se haya formado a partir de ella, no pueden ser considerados fuertes por nadie acostumbrado a sopesar una controversia. Sin duda, esta debilidad o inestabilidad puede atribuirse con verdad a la naturaleza del caso, que no producirá una mejor cosecha ni siquiera mediante el ingenio crítico de nuestros adversarios. ¿No puede decirse con verdad que es un síntoma de una causa débil?

Esos argumentos se ocupan principalmente del carácter interno de los dos textos. Se afirma (1) que la Curetoniana era más antigua que la Peshita, la cual después fue llevada a una mayor

proximidad con el griego. A esto podemos responder que la validez de este alegato depende de la naturaleza de la revisión así reclamada. El Dr. Hort fue perfectamente lógico cuando sugirió, o más bien afirmó dogmáticamente, que una revisión tan drástica como la necesaria para transformar la Curetoniana en la Peshita se realizó en el siglo tercero en Edesa o Nisibis. La dificultad residía en que fabricaba la historia para ajustarla a su propósito, en vez de seguirla. El hecho es que la diferencia interna entre el texto de la Curetoniana y la Peshita es tan grande que la primera solo pudo haber surgido en tiempos muy extraños, tales como los más tempranos, cuando la inexactitud y la laxitud, la infidelidad y la perversidad podrían haber sido responsables de cualquier cosa. En realidad, la Curetoniana debió de haber sido una adulteración de la Peshita, o debió de haber sido en parte una traducción independiente auxiliada por otras fuentes; por el carácter del texto, no pudo haber dado origen a ella.

De nuevo, cuando (2) Curetoniana hace hincapié en “ciertas peculiaridades en el hebreo original que se encuentran en este texto, pero no en el griego”, no ha conseguido que otros lo sigan; y (3) la supuesta concordancia con el Evangelio Apócrifo según los Hebreos, respecto de los resultados que se deducirían de ella, es de naturaleza igualmente resbaladiza. Será mejor presentar su último argumento en sus propias palabras: “Es la evidencia interna que proporciona el hecho de que, al comparar este texto con el griego de san Mateo y los pasajes paralelos de san Marcos y san Lucas, se descubre que exhiben los mismos fenómenos que, *a priori*, ciertamente esperaríamos hallar si poseyéramos el testimonio más claro e incontrovertible de que todos ellos son en realidad traducciones de un original arameo como este”. Aquí parece estar intentando establecer su posición de que la Curetoniana se basaba al menos en el original hebreo de san Mateo, posición a la cual no logró atraer a ningún erudito.

El lector verá que no necesitamos demorarnos en estos argumentos. Cuando se interpretan de la manera más favorable, nos llevan solo un corto trecho hacia el destronamiento de la gran Peshita y la instalación de la pequeña Curetoniana en el asiento de juicio. Pero hay más en lo que otros eruditos han sostenido. Hay semejanzas entre la Curetoniana, algunos de los textos de latín antiguo, el código Beza y quizá el Diatessaron de Taciano, que nos llevan a asignar un origen temprano a muchas de las lecturas peculiares de este manuscrito. Sin embargo, no existe razón alguna, sino todo lo contrario, para suponer que la Peshita y la Curetoniana estuvieran relacionadas entre sí por descendencia lineal. La antigüedad de una no tiene por qué guardar relación con la antigüedad de la otra. La teoría de que la Peshita se deriva de la Curetoniana mediante un proceso de revisión semejante al de Jerónimo al constituir una Vulgata descansa sobre un paralelo falso. Hay, o hubo, multitudes de textos de latín antiguo que, en su confusión, requerían alguna recensión; solo conocemos dos en siríaco que posiblemente podrían haber entrado en consideración. De estos, la Curetoniana no es sino un fragmento; y el código Laudianus, aunque incluye la mayor parte de los cuatro Evangelios, contiene tantas omisiones en partes importantes, ha sido mutilado tan deliberadamente y, sobre todo, es tan completamente herético, que debe ser rechazado por entero del círculo de los textos más puros de los Evangelios. Puede imaginarse la decepción causada a los adherentes de la Curetoniana por el fracaso del manuscrito reciente, que había sido esperado con ardientes esperanzas de satisfacer las expectativas. *Noscitur a sociis*: todos admiten que la Curetoniana está estrechamente emparentada con él y debe compartir la ignominia de su compañero, al menos hasta el punto de ser excluida de los progenitores de un texto tan cercano al Texto Tradicional como necesariamente lo ha sido la Peshita.

Pero ¿cuál ha sido la posición que la Peshita ha ocupado hasta mediados del presente siglo? ¿Cuál es la evidencia de los hechos sobre la cual debemos juzgar su pretensión? Hasta la época de la Curetoniana, ha sido considerada como *la* versión siríaca, adoptada cuando se hizo la traducción del Nuevo Testamento a esa lengua, la cual debió de haber sido a comienzos del siglo segundo o a finales del primero; adoptada también en el inmutable Oriente, y nunca depuesta de su orgullosa posición. Puede rastrearse por hechos históricos o por documentos reales hasta el comienzo del período áureo de la literatura siríaca en el siglo quinto, cuando se la encuentra firme en su dominio, y está lejos de carecer de testimonio suficiente para seguir su rastro hasta las épocas más tempranas de la iglesia.

En nuestros propios días, la Peshita se encuentra en uso entre los nestorianos, que siempre se han mantenido fieles a ella; entre los monofisitas en las llanuras de Siria; entre los cristianos de santo Tomás en Malabar; y entre “los maronitas en las terrazas montañosas del Líbano”. De estos, los maronitas nos remontan al comienzo del siglo octavo, cuando, como monotelitas, se separaron de la Iglesia Oriental; los monofisitas, a mediados del siglo quinto; y los nestorianos, a una fecha anterior del mismo siglo. Por hostiles que fueran entre sí los dos últimos, no habrían concordado en leer la misma versión del Nuevo Testamento si esta no hubiera estado bien establecida en la época de su separación. Tampoco habría estado tan firmemente establecida si para entonces no hubiera sido recibida generalmente en el país durante una larga serie de años.... Pero se llega a la misma conclusión mediante la prueba indudable proporcionada por los manuscritos existentes de la versión Peshita, que datan aproximadamente del siglo quinto. El Sr. Gwilliam, en el tercer volumen de *Studia Biblica et Ecclesiastica*, menciona dos manuscritos que datan de alrededor de 450 d.C., además de cuatro del siglo quinto o sexto, uno de estos últimos y tres que también llevan fechas efectivas del siglo sexto. Estos, con excepción de uno en el Vaticano y uno perteneciente al conde de Crawford, proceden únicamente del Museo Británico. Así que, según la evidencia manuscrita, los tesoros de poco más de una biblioteca en el mundo exhiben un verdadero *apparatus criticus* para la Peshita, mientras que la Curetoniana solo puede jactarse de un manuscrito, y este en fragmentos, aunque del siglo quinto. También se sigue de esta afirmación que, mientras que solo pueden presentarse siete unciales de algún tamaño procedentes de todas partes del mundo del texto griego del Nuevo Testamento anteriores al final del siglo sexto, no menos de once, o más bien doce, de la Peshita pueden presentarse ya antes de la misma fecha. Sin duda, el texto griego puede ciertamente jactarse de dos, quizá tres, del siglo cuarto; pero el hecho no puede sino considerarse muy notable, pues demuestra, cuando se compara con el original griego universal, cuán firmemente establecida estaba la versión local Peshita en el siglo en que “comienza la literatura histórica autóctona de Siria”.

La posición dominante así ocupada se remonta virtualmente muy atrás. Es difícil introducir cambios en “el inmutable Oriente”. Por consiguiente, el uso de la Peshita está atestiguado en el siglo cuarto por Efrén de Siria y Afraates. “Efrén utilizó principalmente el texto de la Peshita” es la conclusión extraída por el Sr. F. H. Woods en el tercer volumen de *Studia Biblica*. Y, hasta donde puedo juzgar mediante una comparación de lecturas, Afraates da testimonio a favor del Texto Tradicional, con el cual la Peshita concuerda principalmente, veinticuatro veces frente a cuatro. La Peshita cuenta así con el apoyo de los dos padres sirios más tempranos.

Pero el curso del examen de todos los padres primitivos, tal como se expone en la última sección de esta obra, también sugiere otra y más temprana confirmación de la posición aquí adoptada. Es

bien sabido que la Peshita concuerda principalmente con el Texto Tradicional. Por tanto, lo que prueba uno prueba virtualmente el otro. Si el texto, en el último caso, es dominante, también debe serlo en el primero. Si, como admite el Dr. Hort, el Texto Tradicional prevaleció en Antioquía desde mediados del siglo cuarto, ¿no es más probable que haya sido la continuación del texto desde los tiempos más tempranos, que se hubiera efectuado un cambio sin registro en la historia, y ello en una parte del mundo que siempre ha sido ajena al cambio? Pero, además de las huellas generales del Texto Tradicional dejadas en escritos patrísticos de otros distritos de la Iglesia, contamos con pruebas especiales en las regiones cercanas a Siria. Aunque las pruebas son escasas, ocurren en un período que, en otros aspectos, era para el propósito presente casi “una tierra estéril y seca donde no hay agua”. Metodios, obispo de Tiro a comienzos del siglo cuarto; Arquelao, obispo en Mesopotamia en la segunda mitad del tercero; el sínodo antioqueño en 265 d.C.; y, a mayor distancia, Gregorio Taumaturgo de Neocesarea en el Ponto, quien floreció hacia 243 y pasó algún tiempo en Cesarea de Palestina, usaron principalmente manuscritos Tradicionales en griego y, por consiguiente, dan testimonio del uso del texto derivado en siríaco. Entre quienes emplearon textos diferentes en proporciones casi iguales estaban Orígenes, quien pasó sus últimos años en Cesarea, y Justino, quien procedía del sitio de Sicar. Tampoco hay razón, pese a lo que se haya dicho, para rechazar la referencia hecha por Melitón de Sardes hacia 170 d.C. en las palabras ὁ Σύρος. Como mínimo, la Peshita se ajusta más naturalmente al testimonio más amplio aportado por las citas de los padres que un texto de tal carácter como el que hallamos en la Curetoniana o en el código Laudianus. Pero, en realidad, ¿no es sorprendente que la insignificante Curetoniana, con su único manuscrito fragmentario y, en el mejor de los casos, su breve historia, aun con un aliado tan desacreditado como el Código Laudianus, pretenda disputar el terreno a lo que justamente podemos denominar la colosal Peshita? ¿Cómo es posible que uno o dos arroyuelos tan pequeños llenen un cauce tan grande?

Pero hay otra solución a la dificultad que ha sido defendida por los adherentes de la Curetoniana en algunos sectores desde el descubrimiento realizado por la Sra. Lewis. Se sostiene que existe un texto siríaco original que subyace a la Curetoniana y al Código Laudianus, y que este texto cuenta también con el testimonio del Diatessaron de Taciano; que esos manuscritos mismos son posteriores, pero que el texto del cual proporcionan muestras semejantes aunque independientes es la siríaca antigua, la primera versión hecha a partir de los Evangelios en las edades más tempranas de la iglesia.

La evidencia presentada a favor de esta posición es de naturaleza especulativa y vaga y, además, no siempre se presenta con exactitud. No es “el simple hecho de que no aparezca ninguna lectura puramente ‘antioqueña’ (es decir, Tradicional) en el palimpsesto Sinaítico”. No es verdad que “en el Diatessaron José y María nunca sean llamados esposo y esposa”, porque en san Mateo 1:19 José es llamado expresamente “su esposo”, y en el versículo 24 se dice que José “tomó consigo a María como su esposa”. Debe observarse que, además de cierta semejanza entre los tres documentos en cuestión, existe mucha divergencia. La herejía cerintiana, que está mucho más extendida en el Código Laudianus de lo que sus adherentes desean reconocer, está ausente de los otros dos. Las interpolaciones de la Curetoniana no son adoptadas por los restantes miembros del trío. El Diatessaron, hasta donde podemos juzgar —pues no poseemos ninguna copia ni en griego ni en siríaco, sino que nos vemos obligados a depender de dos versiones árabes editadas recientemente por Agostino Ciasca, de una traducción latina de un comentario sobre él por Efrén de Siria y de citas hechas por Afraates o Jacobo de Nisibis—, difiere considerablemente de cualquiera de los

otros dos. Admitimos que existe cierta semejanza entre los tres, y no negamos que los dos códices estén compuestos, en mayor o menor medida, de lecturas muy tempranas, que consideramos corruptas. Lo que afirmamos es que todavía no se ha demostrado que pueda construirse a partir de estos documentos un texto siríaco regular que pueda pasar la prueba como texto genuino de los Evangelios; y que, especialmente a la luz que arroja el carácter extrañamente herético de uno de los principales asociados, tal texto, si se compusiera, no pudo con probabilidad alguna haber formado una etapa en la transmisión del texto puro de la versión original siríaca hasta las páginas de la Peshita. Si existía corrupción en las edades más tempranas, también existía pureza. La Palabra de DIOS no pudo haber sido arrastrada solo por el fango.

Así, nos vemos obligados a depender de los principales hechos históricos del caso. Lo que sabemos sin duda es esto: hacia el año 170 d.C., Taciano, quien había residido por algún tiempo en Roma, compuso su Diatessaron, el cual se encuentra, en la primera mitad del siglo tercero, leído en el servicio divino de Edesa. Esta obra circulaba en algunas partes de Siria en tiempos de Eusebio, afirmación a la que Epifanio añade alguna evidencia. Rábula, obispo de Edesa, 412-435 d.C., ordenó a los presbíteros y diáconos de su diócesis que proveyeran copias de los Evangelios distintos o *Mepharreshe*. Teodoreto, obispo de Cirro cerca del Éufrates, escribe en 453 d.C. que había retirado de sus iglesias alrededor de doscientas copias del Diatessaron de Taciano y había puesto en su lugar los Evangelios de los cuatro evangelistas. Estos relatos son confirmados por el testimonio de muchos escritores posteriores, cuyas palabras, junto con las de aquellos a quienes se acaba de hacer referencia, pueden verse en el libro del Sr. Hamlyn Hill sobre el Diatessaron. Debe añadirse que en la Curetoniana encontramos “El Evangelio *Mepharresha* de Mateo”, y la versión Lewis se denomina “El Evangelio de los cuatro libros *Mepharreshe*”; y que fueron escritos en el siglo quinto.

Tales son los principales hechos: ¿cuál es el corolario evidente? Seguramente, que estos dos códices, que fueron escritos en el mismo tiempo en que el Diatessaron de Taciano fue expulsado de las iglesias sirias, fueron escritos intencionalmente y, posiblemente, entre muchos otros manuscritos elaborados al mismo tiempo, para proveer en su lugar copias de los *Mepharreshe*, es decir, Evangelios distintos o separados, que reemplazaran al *Mehallete* o Evangelio de lo mezclado. Cuando se descubre que los zócalos han sido preparados y marcados, y los pilares yacen ajustados y etiquetados, ¿qué otra cosa podemos hacer sino colocar los pilares en sus propios zócalos? No fueron intentos muy exitosos, como podía esperarse, pues la Peshita, o en algunos lugares entre los jacobitas la filoxeniana o harclese, los suplantó enteramente en el uso posterior, y permanecieron ocultos durante siglos hasta que una investigación diligente los desenterró y el ingenio de los críticos les atribuyó una importancia que no les pertenecía.... El origen de la masa de lecturas flotantes, algunas de las cuales fueron trasladadas al texto de estos dos códices, se considerará en la próxima sección. Debe advertirse a los estudiantes que no infieran que el Diatessaron se leyera en el culto por toda Siria. No hay evidencia que justifique tal conclusión. La mención de Edesa y Cirro apunta al país cercano al alto Éufrates; y la expresión de Teodoreto, relativa a que el Diatessaron se usaba “en las iglesias de nuestras regiones”, parece indicar una región circunscrita. Hasta donde sabemos, quedaba amplio espacio para un uso predominante de la Peshita; y no puede aducirse razón alguna por ese motivo para contrapesar la fuerza de los argumentos presentados en esta sección a favor de la existencia desde el principio de esa gran versión. Sin embargo, algunos críticos se esfuerzan por sostener que la Peshita adquirió prominencia por primera vez al sustituir al Diatessaron, aunque nunca se la encuentra bajo el título

especial de *Mepharresha*. ¿Qué es esto sino desatender las señales indicadoras de la historia en favor de una teoría predilecta?

Capítulo 7 El Testimonio del Texto Occidental o Sirio-Latino

Existen problemas en lo que se suele denominar el Texto Occidental del Nuevo Testamento, que, a mi parecer, aún no han recibido un tratamiento satisfactorio. Los críticos, incluido el Dr. Scrivener, han aceptado con demasiada facilidad la conclusión de Wiseman de que los numerosos textos latinos provienen de una misma raíz, cuando en realidad solo existía una versión en latín antiguo, no varias.

Admito sin reservas que esta sea la conclusión que se impone a primera vista al investigador. Las palabras y frases, el tono general y la fluidez de las oraciones, son tan similares en estos textos que, en principio, resulta extremadamente difícil resistir la inferencia de que todos partieron de la misma traducción, y que las diferencias entre ellos surgieron del efecto continuo de diversas y particulares circunstancias y de un largo proceso de copiado. Sin embargo, un examen más detenido revelará ciertas características persistentes que no nos permitirán guiarnos por las primeras impresiones. Antes de investigarlas, cabe señalar que existen algunas consideraciones de carácter general que atenúan este fenómeno. Suponiendo que los textos del latín antiguo tuvieran un origen multiforme, debieron haber tendido hacia una mayor uniformidad de expresión: el intercambio entre cristianos que utilizaban diferentes traducciones de un mismo original debió, al menos en puntos menores, haberlos llevado a una mayor concordancia. Además, la identidad del venerado original en todos los casos, salvo donde se habían introducido diferentes lecturas en el griego, debió haber producido una semejanza constante entre todas las traducciones realizadas al mismo idioma y que pretendían ser fieles. Si, por otro lado, existieron numerosas versiones, es evidente que en las que han llegado hasta nosotros se produjo la supervivencia de la más apta. Pero ahora es necesario examinar detenidamente las pruebas, pues las respuestas a todos los problemas deben depender de ellas, y solo de ellas.

El primer punto que nos llama la atención es que, en este sentido, existe una diferencia genérica entre las demás versiones y el latín antiguo. Las primeras son, en cada caso, una sola, sin sospecha de diversos orígenes. Gótico, bohaírico, sahídico, armenio (aunque obra conjunta de Sahak, Mesrop, Eznik y otros), etíope, eslavo; cada uno es una sola versión y proviene de una fuente general sin lugar a dudas. Los códices pueden diferir; esto se encuentra simplemente dentro del margen de precisión de la transcripción y no tiene nada que ver con la creación de la versión. Pero no existe una versión preeminente en el ámbito del latín antiguo. Diversos textos compiten con diferencias suficientes como para plantear la cuestión. Ante lecturas controvertidas, suelen dar veredictos discordantes. Y esta discordancia se encuentra, no como en los códices griegos, donde los manuscritos que dan testimonio generalmente se dividen en dos cuerpos hostiles, sino en una discrepancia mayor e irregular. Su carácter variado puede apreciarse en la siguiente tabla, que incluye los textos empleados por Tischendorf, y que ha sido elaborada a partir de las notas de dicho erudito sobre la base de los principales pasajes en disputa, tal como se revelan en el texto de la Versión Revisada a lo largo de los Evangelios, siendo el *Textus Receptus* el estándar:

Brixianus, f	$286/54 = \text{aproximadamente } 16/3$
Monacensis, q	$255/97 = 5/2 +$
Claromontanus, h (solo en San Mateo)	$46/26 = 5/3 +$
Colbertino, c.	$165/152 = \text{aproximadamente } 14/13$
Fragmento. Sangall. n	$6/6 = 1$
Veronensis, b	$124/184 = 2/3 +$
Sangermanensis II, g ²	$24/36 = 2/3$
Corbeiensis II, ff ²	$113/180 = 2/3 -$
Sangermanensis I, g ²	$27/46 = 3/5 -$
Rehdigeranus, yo	$104/164 = 5/8 +$
Vindobonensis, i	$37/72 = 1/2 +$

Vercellensis, una	$100/214 = 1/2 -$
Corbeiensis I, ff ¹	$37/73 = 1/2 -$
Espéculo, m	$8/18 = 1/2 -$
Palatino, e	$48/130 = 1/3 +$
Frag. Ambrosiana, s	$2/6 = 1/3$
Bobiensis, k	$25/93 = 1/4 +$

Al observar esta tabla con objetividad, el lector seguramente notará que estos manuscritos se difuminan entre sí por intervalos de carácter similar. No se ajustan fácilmente a ninguna categoría; por lo tanto, si se adopta la división triple del Dr. Hort, debe considerarse poco significativa. Todo apunta a que no todos provienen del extremo izquierdo ni del extremo derecho. Y conviene estar alerta ante ciertas corrientes de pensamiento actuales, como por ejemplo cuando un erudito estableció recientemente como axioma, que todos los críticos admitirían, que *k* podría considerarse representativo de los textos en latín antiguo, lo cual sería tan cierto como decir que el Sr. Labouchere representa hoy en día, en opinión, a los miembros de la Cámara de los Comunes.

La naturaleza esporádica de estos textos se evidencia aún más al analizar los treinta pasajes que nos sirvieron en la segunda sección de este capítulo. La información proporcionada por los manuscritos en latín antiguo contribuirá aún más a comprender su carácter.

[Algunos detalles del gráfico a continuación fueron de difícil traducción, por causa del formato confuso en el original. Para cualquier duda, consulte la edición original en inglés]

	Tradicional	Neólogo
Mateo		
1:25	f. ff ¹ . g. q.	b. c. g ¹ . k.
5:44	(1) c. f. h.	a. b. ff ¹ . G ^{1,2} . k. l.
	(2) a. b. c. f. h.	
6:13	f. g ¹ . q.	a. b. c. ff ¹ . G ² . l.
7:13	f. ff. g. q.	a. b. c. h. k. m.
9:13	c. g ^{1,2} .	a. b. f. ff ¹ . h. k. l. q.
11:27	Todos	
17: 21	“La mayoría” a. b. c. (?) g ¹ .	e. ff ¹ .
18:11		e. ff ¹ .
19:17	(1) ἀγαθέ b. c. f. ff ² . G ^{1,2} . h. q.	a. e. ff ¹ .
	(2) τί με ἐρωτᾷς κ.τ.λ. f. q.	a. b. c. e. ff ^{1,2} . g ¹ . h. l. (Vulg.)
	(3) εἰς ἐστ. ὁ ἀγ f. g ¹ . m. q.	b. c. ff ^{1,2} . l. (Vulg.)
23:38	(Lk. 13:35) Todos	Todos excepto ff ²
27:34	c. f. h. q.	a. b. ff ^{1,2} . g ^{1,2} . l. (Vulg.)
28:2	f. h.	a. b. c. ff ^{1,2} . g ^{1,2} . l. n.
28:19	Todos	
Marcos		
1:2		Todos
16:9-20	Todos	Todos excepto k
Lucas		
1:28	Todos	
2:14		Todos

10:41-42	f. g ^{1,2} . q. (Vulg.)	a. b. c. e. ff ² . i. l.
22:43-44	a. b. c. e. ff ² . g ^{1,2} . i. l. q.	f
23:34	c. e. f. ff ² . l.	a. b. d.
23:38	Todos	Todos except a
23:45	a. b. c. e. f. ff ² l. q.	
24:40 a. b. d. e. ff ² . l.	c. f. q.	a. b. f. ff ² . l.
24:42	a. b. f. ff ² l. q.	e
Juan		
1:3-4	c. (Vulg.)	a. b. e. ff ² . q.
1:18	a. b. c. e. f. ff ² . l. q.	
3:13	Todos	
10:14		Todos
17:24	Todos (Vulg.)	Manuscritos Vulgata
21: 25	Todos	

Cabe señalar que, en estos treinta pasajes, los manuscritos en latín antiguo presentan testimonios contradictorios de forma esporádica, salvo en tres casos del lado tradicional y en seis del lado neológico, lo que suma nueve contra veintiuno. En este sentido, contrastan notablemente con todas las versiones en otros idiomas, ya que muestran una discordancia en sus testimonios que, como mínimo, dista mucho de sugerir una única fuente, si no es totalmente incompatible con tal suposición.

Nuevamente, la variedad de sinónimos que se encuentran en estos textos es tan grande que no podrían haber surgido sino por la variedad de origen. Los copistas no insertan *ad libitum* diferentes modos de expresión. Por ejemplo, el Sr. White ha comentado que ἐπιτιμᾶν se traduce “de no menos de once maneras diferentes”, o agregando *arguere*, en doce, a saber, por:

admonere emendare minari praecipere
comminari imperare obsecrare prohibere
corripere increpare objurgare arguere (r).

Es cierto que algunos de estos casos aparecen en el mismo manuscrito, pero la variedad de expresión en pasajes paralelos difícilmente concuerda con la descendencia de un único prototipo. Los manuscritos griegos difieren en sus lecturas, pero no de la misma manera. De igual modo δοξάζω, que aparece, como nos dice, treinta y siete veces en los Evangelios, se traduce como *clarifico*, *glorifico*, *honorem*, *accipio*, *honorifico*, *honoro*, *magnifico*, algunos pasajes presentan cuatro variaciones. De nuevo, es imposible entender cómo συνοχή en la frase συνοχή ἐθνῶν (San Lucas 21:25) podría haberse traducido por *compressio* (Vercellensis, *a*), *occurrus* (Brixianus, *f*), *pressura* (otros), *conflictio* (Beza, *d*), si tenían un origen común. Representan evidentemente los esfuerzos realizados por traductores independientes para expresar el significado de una palabra difícil. Cuando nos encontramos con *possidebo* y *haereditabo* para κληρονομήσω (San Lucas 10:25) *lumen* y *lux* para φῶς (San Juan 1:9), *ante galli cantum* y *antequam gallus cantet* para πρὶν ἄλέκτορα φωνῆσαι (San Mateo 26:34), *locum* y *praedium* y *in agro* para χωρίον (26:35, *transfer a me calicem istum* y *transeat a me calix iste* para παρελθέτω ἅπ' ἐμοῦ τὸ ποτήριον τοῦτο (26:39); cuando llegamos sobre *vox venit de caelis*, *vox facta est de caelis*, *vox de caelo facta est*, *vox de caelis* y similares; o *qui mihi bene complacuisti*, *charissimus in te complacui*, *dilectus in quo bene placuit mihi*, *dilectus in te bene sensi* (San Marcos 1:11), o *adsumpsit (autem ... duodecim)*, *adsumens*, *convocatis* (Lucas 18:31) es evidente que estos ejemplos, y otros similares que aparecen en todos los textos latinos antiguos, deben interpretarse como señales que apuntan en múltiples direcciones. Las diversas lecturas en los códices griegos presentan, no un paralelismo, sino un marcado contraste. De ellas no se puede derivar tal profusión de sinónimos.

Los argumentos que los textos en latín antiguo proporcionan internamente sobre sí mismos se confirman exactamente con la evidencia directa aportada por San Agustín y San Jerónimo. Las conocidas palabras de estos dos grandes hombres, que deben ser considerados testigos competentes de lo que encontraron a su alrededor, incluso si pudieran equivocarse en los acontecimientos de épocas anteriores, prueban (1) que existía entonces un gran número de textos, (2) que diferían mucho entre sí, (3) que ninguno tenía autoridad especial y (4) que los traductores trabajaban de forma independiente. Pero existe la razón más sólida para inferir que Agustín tenía razón cuando dijo que “en los primeros días de la fe, siempre que un códice griego caía en manos de alguien que creía tener un mínimo de familiaridad (*aliquantulum facultatis*) con griego y latín, tuvo la osadía de intentar hacer una traducción”. ¿Qué otra cosa podría haber sucedido que lo que San Agustín dice que realmente ocurrió? El extraordinario valor e influencia de los libros sagrados del Nuevo Testamento se hizo evidente poco después de su publicación. Fueron fuerzas muy poderosas para convertir a los no creyentes; influyeron en las vidas e informaron las mentes de los cristianos; se leían en los cultos de la Iglesia. Pero no se podían encargar copias en cantidad alguna, si es que se podían encargar, en Antioquía, Éfeso, Roma o Alejandría. Y al principio, sin duda, no se conseguían traducciones al latín. El cristianismo creció casi por sí mismo bajo la acción invisible del ESPÍRITU SANTO; no había medios administrativos para proveer. Pero el Imperio Romano era en gran medida bilingüe. Muchos hombres de origen latino conocían más o menos el griego. El ejército que proporcionó tantos conversos debió haber contado en sus filas, ya fueran oficiales o soldados rasos, con un gran número de eruditos griegos consumados. Todos los evangelistas y maestros tendrían que explicar los nuevos libros a aquellos que no entendían griego. Los pasos eran cortos, desde la enseñanza oral a la escrita, desde responder preguntas y exposición para realizar traducciones regulares en fragmentos o libros y, posteriormente, en todo el Nuevo Testamento. La energía irresistible de la fe cristiana debió exigir tales servicios en favor de los miembros de la Iglesia de habla latina, y debió producir cientos de versiones, fragmentarias y completas. Dadas las dos lenguas conviviendo, bajo la presión de la necesidad de aprender y el afán de absorber las Palabras de Vida, la información proporcionada por San Agustín debió ser ampliamente verificada. Y lo único sorprendente es que los estudiosos no hayan prestado más atención al testimonio de ese eminente padre, y no hayan percibido cuán natural y verdadero era.

Resulta instructivo analizar cómo surgió el error. Si no me equivoco, provino principalmente de dos ingeniosas cartas del cardenal Wiseman, entonces joven, y de la familiaridad que demostraban con la literatura africana antigua. Así, Lachmann, Tischendorf, Davidson, Tregelles, Scrivener, Westcott y Hort lo siguieron. Sin embargo, subyace un error en el argumento de Wiseman que, de haber aparecido ahora, los estudiosos no lo habrían dejado pasar sin cuestionarlo ni corregirlo.

Dado que el texto de Bobbia coincidía en lo esencial con los textos de Tertuliano, Cipriano, Arnobio y Primasio, Wiseman supuso que no solo ese texto, sino también las formas dialectales que contenía, eran propias de África y se originaron allí. Pero, como ha señalado el Sr. White, «esto se debe a que durante este período dependíamos casi exclusivamente de África para nuestra literatura latina». Además, como sabe todo erudito latino experto en la historia de la lengua, el latín primitivo surgió en Italia cuando los dialectos provinciales de esa península cobraron prominencia al comenzar la decadencia de la lengua latina pura, provocada por guerras civiles y extranjeras y proscripciones sangrientas, y por la consiguiente pérdida de la predominancia del latín puro en la literatura. Es cierto que el latín puro y el latín primitivo coexistieron durante mucho tiempo, el primero en la mejor literatura y el segundo en un volumen cada vez mayor. Lo más pertinente a la pregunta es que los colonos romanos en Francia, España, Portugal, Provenza y Valaquia eran principalmente de ascendencia italiana, no latina pura, como lo demuestra especialmente el caso de los soldados veteranos que recibían concesiones de tierras de sus emperadores o generales. Las seis lenguas romances descienden principalmente de los dialectos provinciales de la península itálica. Sería contrario a las leyes de la historia que un cambio lingüístico tan drástico se hubiera producido en una provincia remota, donde los habitantes hablaban mayoritariamente otra lengua. Es sumamente improbable que una nueva forma de latín hubiera surgido en África, se hubiera extendido desde allí por el Mediterráneo y hubiera llevado sus variantes lingüísticas a partes del extenso Imperio romano con las que su país de origen no tenía

comunicación natural. El latín primitivo fue el producto inicial de las razas nativas del norte y centro de Italia, y desde allí se extendió por rutas bien conocidas a África, la Galia y otros lugares. En estas verdades encontraremos mucha luz, a menos que me equivoque, para disipar nuestra oscuridad sobre el texto occidental.

La mejor parte de las cartas de Wiseman se encuentra donde demuestra que San Agustín usó manuscritos italianos pertenecientes a lo que el gran obispo de Hipona llama la “Itala”, y declara como la mejor de las versiones latinas. Evidentemente, la “Itala” era la forma más elevada de versión latina, la más elevada, es decir, en el carácter y la elegancia del latín utilizado en ella, y por consiguiente en la corrección de su traducción. Así que aquí ahora vemos el camino. Los críticos siempre han tenido cierta dificultad con la clase “europea” del Dr. Hort, aunque sin duda hay un carácter especial en *b* y lo que sigue. Ahora parece que no hay necesidad de ninguna confusión con respecto a los manuscritos intermedios, porque al deslocalizar el texto que se suponía africano, tenemos el texto en latín llano prevaleciendo sobre las partes menos educadas de Italia, sobre África y sobre la Galia, y otros lugares fuera de Roma y Milán y los otros centros principales.

A partir del Itala, los demás textos descienden gradualmente hasta llegar al más antiguo de todos. Por lo tanto, no existe ningún obstáculo que impida conectar el producto más notable del latín primitivo, el Códice Beza, con ningún otro, ya que su versión latina se sitúa simplemente dentro del grupo del latín primitivo.

Se resuelve otra dificultad. Entre las contribuciones más interesantes y valiosas a la crítica textual sagrada, fruto de la fructífera concepción y la lúcida argumentación del Sr. Rendel Harris, se encuentra la prueba de una conexión más estrecha entre el texto en latín primitivo, como me atrevo a denominarlo, y la forma del texto sirio presente en la versión curetoniana, que él mismo expone en su análisis del grupo de manuscritos griegos de Ferrar. Por supuesto, la conexión general entre ambos es bien conocida por los estudiosos. La semejanza entre el Diatessaron de Taciano y la curetoniana, al que ahora hay que añadir el Códice Laudianus, por un lado, y los textos en latín antiguo, menos perfectos, por otro, es un hecho común en la crítica textual. Pero el Sr. Harris también ha demostrado que probablemente hubo una siriacización del Códice Beza, una opinión que el Dr. Chase ha confirmado en gran medida en aspectos generales; además, ha descubierto evidencia de que el texto del grupo de escrituras cursivas de Ferrar entró y salió del siríaco y, según la ingeniosa sugerencia del Sr. Harris, trajo consigo rastros de su estancia allí. El Dr. Chase ha arrojado recientemente más luz sobre el tema en su libro titulado «El elemento siro-latino de los Evangelios». Así pues, todos estos detalles evidencian claramente la conexión entre el latín antiguo y el siríaco. Si nos ocupamos, no tanto del conjunto de los textos occidentales, sino, como sostengo, de la parte en latín primitivo de los mismos en su amplia circulación, no hay dificultad en comprender cómo surgió dicha conexión. La iglesia de Roma surgió con la misma discreción que las iglesias de Damasco y Antioquía. ¿Cómo y por qué? La clave se encuentra en el capítulo dieciséis de la Epístola de San Pablo a los Romanos. ¿Cómo pudo haber conocido íntimamente a tantos de los principales cristianos romanos, a menos que estos hubieran llevado su enseñanza a lo largo de la ruta comercial desde Antioquía hasta Roma? Tales viajeros, y no se limitarían en absoluto a la época de San Pablo, entenderían tanto el siríaco como el latín. Las historias y los libros, narrados o escritos en arameo, debieron de circular por toda Siria, relatando la apasionante historia de la redención antes de que se publicaran los relatos autorizados en griego. Por consiguiente, en los primeros tiempos debieron realizarse traducciones del arameo o del siríaco al latín, como posteriormente del griego. Así pues, una conexión entre las Iglesias italiana y siria, y también entre las enseñanzas impartidas en ambos países, debió de estar arraigada en los cimientos de su cristianismo común y debió ejercer una influencia durante muchos años posteriores.

Esta visión de la interconexión entre las lecturas siríacas y latinas antiguas nos lleva a lo que debió ser, en un principio, el principal origen de la corrupción. «Los gobernantes se burlaban de él»; «el pueblo llano lo escuchaba con alegría». No me parece probable que los Evangelios se escribieran hasta después de que San Pablo partiera de Jerusalén hacia Roma. La literatura de alto nivel surgió lentamente en la Iglesia, y el gran

apóstol misionero fue el pionero. Sin duda, es imposible que los autores de los Evangelios sinópticos hubieran visto los escritos de los demás, porque en ese caso no habrían diferido tanto entre sí. El esfuerzo de San Lucas (Pref.), realizado probablemente durante el encarcelamiento de San Pablo en Cesarea (Hechos 24:23), aunque tal vez no haya completado su Evangelio entonces, muy probablemente inspiró a San Mateo. Así, con el tiempo, se publicaron los Evangelios autorizados, no solo para ofrecer relatos completos y coherentes, sino también para convertirse en ediciones precisas y estandarizadas de lo que hasta entonces se había difundido en narraciones más o menos extensas, con mayor o menor corrección o error. De hecho, es evidente que antes de que se escribieran los Evangelios, muchas versiones erróneas de las historias que componían el Evangelio oral o escrito debieron estar en boga, y que en ningún lugar es más probable que estas prevalecieran que en Siria, donde la Iglesia echó raíces con tanta rapidez y facilidad. Pero las lecturas así propagadas, muchas de las cuales se incorporaron, especialmente en Occidente, a la redacción de los Evangelios antes de San Juan Crisóstomo, nunca pudieron formar parte de la sucesión pura. Aquí y allá eran intrusas y usurpadoras, y, como tales pretendientes, tenían en cierta medida la apariencia de provenir del tronco genuino. Pero fueron expulsadas durante el período comprendido entre los siglos IV y VIII, cuando el texto del Nuevo Testamento se fue purificando gradualmente. Esta opinión se somete a la verificación de los estudiosos de los textos.

Ahora hemos rastreado el Texto Tradicional hasta los tiempos más remotos. El testimonio de los primeros padres ha establecido la conclusión de que no hay la menor incertidumbre sobre este punto. Negarlo es realmente una mera suposición. Se basa en el registro de los hechos. Tampoco hay razón para dudar en concluir que la trayectoria de la Peshita se remonta de manera similar. Los textos latinos, como otros, son de dos tipos: tanto el Texto Tradicional como las formas de corrupción encuentran lugar en ellos. Así que el testimonio de estas grandes versiones, siríaca y latina, se suma al testimonio de los padres. No hay motivos para dudar de que la calzada del texto puro de los Santos Evangelios, y por consecuencia del resto del Nuevo Testamento, se ha mantenido muy por encima de los pantanos a ambos lados desde que se escribieron esos libros sagrados. ¿Cuál puede ser el atractivo de esos peligrosos pantanos? Es difícil de entender. «Allí habrá una calzada, y un camino»; «los redimidos caminarán por allí»; “Los viajeros, aunque necios, no se equivocarán en ello”.

Capítulo 8 Alejandría y Cesarea

§ 1. Lecturas alejandrinas y la escuela alejandrina.

¿Cuál es la verdad sobre la existencia de un Texto Alejandrino? ¿Existen, o no existen, suficientes elementos de carácter alejandrino, y de origen alejandrino o egipcio, para constituir un texto de los Santos Evangelios que merezca ser denominado con ese nombre?

Así pensaba Griesbach, quien consideraba a Orígenes como el referente del Texto Alejandrino. Hort, quien parece haber atribuido a su Texto Neutral gran parte de los textos propios de Alejandría, habla más de lecturas que de texto en sí. La cuestión debe resolverse con base en las pruebas del caso, que se presentarán a continuación.

Los padres de la Iglesia o escritores antiguos que pueden clasificarse como alejandrinos en el período en cuestión son los siguientes:

	Tradicional	Neólogo
Heracleón	1	7
Clemente de Alejandría	82	72
Dionisio de Alejandría	12	5
Teognosio	0	1
Pedro de Alejandría	7	8
Ario	2	1
Atanasio (c. Arianos)	57	56
	161	150

En los treinta pasajes ya examinados, Clemente, el más importante de estos autores, aparece 8 veces en la lectura tradicional y 14 veces en la neóloga. Orígenes, quien en sus primeros años fue un líder de esta escuela, aparece 44 y 27 veces, respectivamente, en el orden indicado.

La versión que estaba más estrechamente relacionada con el Bajo Egipto era la bohaírica, y bajo esos mismos treinta pasajes se ofrece la siguiente evidencia:

1. Mateo 1:25	Omite. Un manuscrito dice que la griega tiene “su hijo primogénito”.
2. Mateo 5:44	La gran mayoría, todos menos 5, omiten. Algunos lo añaden en el margen.
3. Mateo 6:13	Solo 5 manuscritos contienen la doxología.
4. Mateo 7:13	Todos lo tienen.
5. Mateo 9:13	9 lo tienen, y 3 en el margen; 12 lo omiten, además de los 3 que acabamos de mencionar.
6. Mateo 11:27	Todos tienen βούληται.
7. Mateo 17:21	Solo 6 manuscritos lo tienen, además de 7 en el margen o interlineados; 11 lo omiten por completo.
8. Mateo 18:11	Solo 4 lo tienen.
9. Mateo 19:16	Solo 7 tienen “bueno”, además de algunas correcciones; 12 omiten.
Mateo 19:17	Solo uno lo tiene.

10. Mateo 23:38	Solo 6 lo tienen.
11. Mateo 27:34	Una corregida y otra que copió la corrección. Todas las demás tienen οἶνον.
12. Mateo 28:2	Todos lo tienen.
13. Mateo 28:19	Todos lo tienen.
14. Marcos 1:2	Todos (es decir, 25) dan, Ἡσαΐα.
15. Marcos 16:9-20	Ninguno omite por completo; 2 dan el final alternativo.
16. Lucas 1:28	Solo 4 + 2 corregidos lo tienen; 12 omiten.
17. Lucas 2:14	Todos tienen εὐδοκία.
18. Lucas 10:41-2	ὀλίγων δὲ (3 omiten) ἐστὶ χρεία ἢ ἐνός; 1 omite ἢ ἐνός. 2 corregidos agregan “de ellos”.
19. Lucas 22:43-44	Omitido por 18.
20. Lucas 23:34	Todos omiten.
21. Lucas 23:38	Todos omiten excepto 5 (?).
22. Lucas 23:45	Todos tienen ἐκλιπόντος.
23. Lucas 24:40	Todos lo tienen.
24. Lucas 24:42	Todos omiten.
25. Juan 1:3-4	Todos (excepto 1 que se detiene en οὐδὲ ἐν) lo tienen. El sahídico es al revés.
26. Juan 1:18	Todos tienen θεός.
27. Juan 3:13	Omitido por 9.
28. Juan 10:14	Todos tienen “los míos me conocen”. El bohaírico no tiene voz pasiva; de ahí el error.
29. Juan 17:24	El bohaírico no podía expresar οὕς; de ahí el error.
30. Juan 21:25	Todos lo tienen.

Los manuscritos difieren en número en cuanto a los testimonios que presentan en cada lugar.

No se pueden atribuir manuscritos alejandrinos; de hecho, estamos considerando el período pre-manuscrito. Por lo tanto, toda referencia a manuscritos sería una consecuencia de la presente investigación, no un factor en la misma.

Tras revisar esta evidencia, se observa que su característica más llamativa reside en su inestabilidad. El texto bohaírico oscila entre ambos lados. Clemente da testimonio de ambas posturas en los treinta pasajes, pero mayoritariamente en contra del Texto Tradicional, mientras que su recopilación de pruebas arroja una ligera mayoría a favor de esta última postura. Orígenes, por el contrario, rechaza por amplia mayoría las lecturas neológicas en los treinta pasajes, aunque las reconoce por una pequeña mayoría en sus citas habituales. Resulta muy notable, y a la vez característico de Orígenes, quien de hecho trasladó su residencia de Alejandría a Cesarea, que tuviera la costumbre de adoptar una de las lecturas sirio-latinas más destacadas en lugar de la lectura tradicional predominante en Alejandría. San Ambrosio (en el Salmo 36:35), al defender la lectura de Juan 1:3-4, «sin él nada fue hecho; lo que fue hecho, en él, era vida», afirma que los alejandrinos y los egipcios siguen la lectura que ahora se acepta en todas partes, excepto por Lachmann, Tregelles y Westcott-Hort. Se ha dicho que Orígenes solía usar manuscritos de ambos tipos, y de hecho, nadie puede examinar sus citas sin llegar a esa conclusión.

Por lo tanto, nos dirigimos en primer lugar a la escuela de filosofía cristiana que, bajo el nombre de escuela catequética, hizo de Alejandría un lugar célebre en los anales primigenios de la Iglesia cristiana. En efecto, Orígenes fue un crítico textual. Dedicó mucho tiempo y esfuerzo al texto del Nuevo Testamento, además

de su gran trabajo con el Antiguo, porque lo encontró desfigurado, como él mismo dice, por corrupciones «algunas derivadas de la negligencia de los escribas, otras de la mala licencia de las enmiendas, otras de omisiones e interpolaciones arbitrarias». Tal juicio, o como quizás debería decirse con mayor justicia a Orígenes, tal búsqueda de la investigación, implicaba sopesar las pruebas de ambos lados, de lo cual hay muchas indicaciones en sus obras. La conexión de esta escuela con la escuela establecida en Cesarea, a donde Orígenes parece haber llevado sus manuscritos y donde legó su enseñanza y espíritu a sucesores afines, se desarrollará y describirá con mayor detalle en la siguiente sección. Orígenes fue, con mucho, la figura más prominente de la escuela alejandrina. Su fama e influencia en esta provincia se extendieron junto con la reputación de sus otros escritos mucho después de su muerte. «Cuando un autor habla de las “copias exactas”, en realidad se refiere al texto de las Escrituras que fue empleado o aprobado por Orígenes». De hecho, se trataba de una escuela elemental e incipiente, que manejaba con espíritu académico y ecléctico evidencias de diversa índole, más intelectual que original, como por ejemplo la acogida dada a la variante sirio-latina de Mateo 19:16, 17, y que tendía en cierta medida a alterar pasajes. Parecería que, además de este temperamento y hábito críticos, hubo en cierta medida un auge de lecturas provinciales en Alejandría o sus alrededores, y que allí surgieron modos de ortografía que fueron rechazados en épocas posteriores. Ejemplos de la primera de estas peculiaridades pueden verse en la tabla de lecturas que acabamos de presentar de la versión bohairica. Los principales efectos del estudio alejandrino se produjeron en la escuela cesariana, que ahora nos invita a considerar.

§ 2. Escuela de Cesárea

En el año 231, como parece más probable, Orígenes abandonó definitivamente Alejandría. Se puede decir que su cuartel general a partir de entonces fue Cesarea de Palestina, aunque viajó a Grecia y Arabia y se alojó en Neocesarea, en Capadocia, con su amigo y discípulo Gregorio Taumaturgo. Ya había visitado Roma, por lo que su experiencia, así como probablemente sus conocimientos y su colección de manuscritos, debieron de estar bien preparados para sentar una base sólida para la futura consolidación del texto. Sin embargo, lamentablemente, toda su trayectoria lo caracteriza como un hombre de juicio dudoso. Como otros, fue un gigante en el saber, pero mediocre en el uso de su conocimiento. Además, estuvo estrechamente vinculado a la escuela filosófica de Alejandría, de la que surgió el arrianismo.

Las figuras principales de esta notable escuela de crítica textual en Cesarea fueron Orígenes y Eusebio, además de Pánfilo, quien constituye el nexo entre ambos. La base de la escuela fue la célebre biblioteca de la ciudad, que se formó sobre los cimientos proporcionados por Orígenes, en la medida en que los libros que contenía se salvaron de la destrucción general de manuscritos que tuvo lugar durante la persecución de Diocleciano. Es notable que, si bien parece haber pocas dudas de que los manuscritos del Vaticano y del Sinaítico se encuentran entre los frutos de esta escuela, como se demostrará en el próximo capítulo, el testimonio de los escritos tanto de Orígenes como de Eusebio es tan favorable al Texto Tradicional. En el caso de Orígenes, como ya se ha dicho, existe una casi igualdad entre los totales de ambos lados, además de una mayoría de 44 a 27 en los treinta textos importantes; y las cifras para Eusebio son, respectivamente, 315 a 214 y 41 a 11.

Palestina, por su posición geográfica, era idónea para ser el punto de confluencia de todas las corrientes. Las mismas circunstancias que la convirtieron en escenario del gran drama de la historia universal atrajeron a sus costas los diversos elementos que representaban en lengua la parte más característica de la Palabra de Dios. El Texto Tradicional llegaría a ella por diversas rutas: el sirio-latino bajo, a través del mar y desde Siria; las lecturas alejandrinas, desde la vecindad cercana. Orígenes, en sus viajes, contribuiría a reunir las todas. Así, las diversas corrientes extranjeras confluían, dando como resultado el texto de B y $\aleph$. Sin embargo, las lecturas de manuscritos registradas por Orígenes y, especialmente, por Eusebio, demuestran que, dentro de esta amplia escuela, el Texto Tradicional obtuvo al menos una clara preponderancia, según la elección personal de este último erudito. No obstante, como se demostrará, probablemente no fue el autor de B ni de las seis hojas conjugadas de $\aleph$, sino, como ejecutor de la orden de Constantino, el supervisor de

la copia de esos célebres manuscritos. ¿Acaso influyó en él la actitud de un cortesano al enviar los textos que consideraba más aceptables para el emperador? ¿O no resulta más acorde con los hechos — especialmente con la posterior difusión del Texto Tradicional en Constantinopla— inferir que los cincuenta manuscritos enviados incluían una gran proporción de textos de otra índole? Eusebio, el homoio o semiarriano, sería, por tanto, el recopilador de copias para satisfacer distintos gustos y opiniones, y su discípulo y sucesor Acacio, el homeo, probablemente sería el autor de B y de las seis hojas conjugadas de N. El carácter conciso del latitudinario y la vehemente audacia del partidario parecen justificar tal suposición. Si se valora la escuela según los principios de la filosofía histórica, y en consonancia con la existencia del texto denotado por B y N y también con los resultados posteriores, debe parecernos de carácter transitorio, incluyendo dos soluciones distintas e incongruentes, de las cuales una fue posteriormente demostrada como la correcta por la aceptación general en la Iglesia que incluso el Dr. Hort reconoce que tuvo lugar.

Aquí se plantea una interesante incógnita respecto a los dos célebres manuscritos mencionados. ¿Cómo es posible que no poseamos manuscritos del Nuevo Testamento de tamaño considerable más antiguos que estos, o al menos ningún otro manuscrito de su misma antigüedad? Además de las desastrosas consecuencias de la persecución de Diocleciano, la respuesta del decano Burgon, según la cual, al ser considerados manuscritos de mala calidad, se dejaron en la estantería con sus elegantes cubiertas, mientras que otros, más correctos, se deterioraban por el uso constante. Sin embargo, los descubrimientos realizados desde la muerte del decano me permiten sugerir otra respuesta que también contribuirá a ampliar nuestra perspectiva sobre estos asuntos.

La costumbre de escribir en pergamino pertenece a Asia. La primera mención que encontramos aparece en el capítulo 58 del libro 5 de Heródoto, donde el historiador nos dice que los jonios escribían en pieles de ovejas y cabras porque no podían conseguir “biblo”, o como mejor lo conocemos, papiro. El pergamino permaneció en relativa oscuridad hasta la época de Eumenes II, rey de Pérgamo. Ese inteligente potentado, deseando ampliar su biblioteca y viéndose frustrado por los ptolomeos, que se negaron por celos a suministrarle papiro, mejoró las pieles de su país e hizo la “carta”. De Pérgamo, de donde nos ha llegado el término pergamino. Cabe recordar que San Pablo mandó pedir a Éfeso «los libros, especialmente los pergaminos». Existen indicios de que el pergamino se utilizaba en Roma; sin embargo, los principales materiales empleados allí parecen haber sido tablillas de cera y papiro. Marcial, que escribió hacia finales del siglo I, menciona manuscritos en pergamino de Homero, Virgilio, Cicerón y Ovidio. Pero si tales manuscritos se hubieran generalizado, habrían llegado más hasta nosotros. La popularización del pergamino se evidencia en los productos de la biblioteca de Cesarea, que, gracias al auge de la actividad literaria en Asia y a la construcción de Constantinopla, probablemente propició una mejor utilización del pergamino. Ya se ha mencionado que Acacio y Euzoio, obispos sucesivos de Cesarea tras Eusebio, supervisaron la copia de manuscritos de papiro en pergamino. Las unciales griegas no diferían en su forma general de las letras hebreas cuadradas utilizadas en Jerusalén tras el exilio. La actividad en la Cesarea asiática coincidió con el auge del uso del pergamino. Parece ser que, al trasladarse allí, Orígenes abandonó el papiro en favor del pergamino, un material más duradero. material.

Una aclaración para mi argumento. Si el pergamino se hubiera utilizado constantemente en todo el Imperio Romano durante los tres primeros siglos y el tercero que transcurrió antes de que se escribieran B y C, debería haber existido algún vestigio de un material capaz de resistir el desgaste del uso y el paso del tiempo. Dado que no existen manuscritos en pergamino, salvo los escasos fragmentos que datan de antes del 330 d. C., nos vemos obligados a inferir que, antes de ese período, se empleaba generalmente un material de escritura perecedero. Ahora bien, el papiro no solo había sido durante mucho tiempo el material reconocido para uso literario, sino que podemos trazar su uso mucho más tarde de lo que se suele suponer. Es cierto que el cultivo de la planta en Egipto comenzó a declinar tras la conquista de Alejandría por los musulmanes en el 638 d. C. y la destrucción de las famosas bibliotecas; sin embargo, continuó existiendo durante algunos siglos posteriores. También se cultivaba en Sicilia e Italia. «En Francia, el papiro era de uso común en el

siglo VI». Sir E. Maunde Thompson enumera los libros que se conservan en las bibliotecas europeas de París, Génova, Milán, Viena, Múnich y otros lugares, hasta el siglo X. Su fabricación no cesó en Egipto hasta ese siglo. El uso del papiro no desapareció definitivamente hasta que los moros y los árabes introdujeron el papel en Europa, tras lo cual toda la escritura se realizó sobre materiales más resistentes, y la escritura cursiva desplazó incluso la escritura uncial del pergamino.

El conocimiento de la prevalencia del papiro, sobre la cual cualquiera puede cerciorarse consultando el admirable libro de Sir E. Maunde Thompson, y del empleo de la escritura cursiva antes de Cristo, debe modificar muchas de las ideas que se han mantenido ampliamente con respecto a las antiguas unciales.

1. En primer lugar, resulta evidente que no todos los manuscritos cursivos son descendientes directos de los unciales. Si el uso del papiro en las etapas tempranas de la Iglesia cristiana se extendió por la mayor parte del Imperio Romano —y creo que esta descripción no se ajusta a la realidad—, entonces más de la mitad de los linajes genealógicos debieron consistir originalmente en manuscritos de papiro. Además, si el uso del papiro perduró mucho después de la fecha de B y N, no solo habría ocupado los primeros linajes, sino que ejemplares posteriores habrían continuado la sucesión. Sin embargo, debido a la naturaleza perecedera del papiro, estos ejemplares han desaparecido y solo perviven en sus manuscritos cursivos. Este aspecto, por sí solo, confiere a los manuscritos cursivos un interés y un valor mucho mayores de los que muchos les atribuyen hoy en día.

2. Pero más allá de esta conclusión, el hecho, ahora irrefutable, de que la escritura cursiva existía en el mundo siglos antes de Cristo, arroja luz sobre el tema. Para las letras cuadradas (por supuesto, en la escritura intercalada con líneas circulares), nos remontamos a Palestina y Siria, y es posible que esta sea la razón por la que las letras griegas unciales surgieron primero, según nos permiten las evidencias de los restos conservados, en esos países. El cambio de las letras unciales a las cursivas alrededor del siglo X es sumamente notable. ¿No habrá surgido en gran medida del fracaso contemporáneo del papiro, que ya se ha explicado, y de que los escribas cursivos en papiro experimentaran con el pergamino e introdujeran su estilo de escritura, más fácil y rápido, en ese tipo de manuscritos? De ser así, el fenómeno demuestra que, por la misma manera en que están escritas, los cursivos declaran tácitamente que no son únicamente descendientes de los unciales. En términos generales, son fruto de un matrimonio entre ambos, y los manuscritos de papiro parecen haber sido la mejor parte.

Los resultados obtenidos en este capítulo y en el anterior son fruto de los avances en descubrimiento e investigación de los últimos diez años. Sin embargo, Tischendorf y Tregelles desconocían estos avances, y mucho menos Lachmann. Hort no pudo haberlos contemplado en su visión del tema cuando elaboró su ingeniosa pero errónea teoría hace unos cuarenta años. Sin duda, nuestra conclusión es que el mundo está dejando atrás gradualmente esa escuela de pensamiento.

Capítulo 9 Los Antiguos Unciales y la Influencia de Orígenes

§ 1

El Códice B fue entronizado desde sus inicios por una especie de especulación, y se ha mantenido en el trono gracias a lo que, curiosamente, se ha convertido en una auténtica superstición. El texto de este manuscrito no se conoció con exactitud hasta la aparición de la edición de Tischendorf en 1867; sin embargo, mucho antes de esa fecha, muchos críticos lo consideraban la joya de la corona de los códices unciales. Las cotejas de Bartolucci, Mico, Rulotta y Birch no eran del todo fiables, aunque superaban con creces las dos primeras ediciones de Mai. No obstante, el prejuicio a favor de la misteriosa autoridad que se esperaba que emitiera decretos desde el Vaticano no esperó a que la crítica arrojara luz sobre sus excentricidades y sus falsificaciones. El mismo espíritu, sesgado por el sentimentalismo y no por la razón, ha persistido desde que se ha revelado más sobre la verdadera naturaleza de este códice.

Se ha seguido un procedimiento similar con respecto al códice $\aleph$. Quizás era de esperar que la debilidad humana influyera en Tischendorf en su tratamiento de este tesoro literario; sin embargo, su reputación como juez no podía sino verse seriamente perjudicada por el hecho de que, en su octava edición, modificara las conclusiones definitivas de la séptima en nada menos que 3.572 ocasiones, principalmente debido a las lecturas de su querida guía Sinaítica.

Sin embargo, cualquier argumento en contra de B puede aplicarse con mayor vehemencia a $\aleph$. Esta última se suma a los errores de su contraparte; se caracteriza por su habitual negligencia o licencia; a menudo, por sí sola, incurre en errores flagrantes. La elevación del Sinaítico al primer lugar, llevada a cabo por Tischendorf en su propia práctica, ha sido aplaudida por muy pocos eruditos; y es difícil concebir que pudieran mantener su opinión si examinaran crítica e imparcialmente esta copia errática a lo largo de todo el Nuevo Testamento.

Lo cierto es que B y $\aleph$ fueron producto de la escuela de filosofía y enseñanza que se manifestó en las opiniones semiarrianas u homeanas. Demostrar esta postura resulta algo difícil, pero, considerando la naturaleza de la cuestión y la cantidad de evidencia disponible, es bastante satisfactorio.

En primer lugar, según el veredicto de todos los críticos, la fecha de estos dos manuscritos coincide con el período en que el semiarrianismo, u otra forma de arrianismo, estaba en auge en Oriente y, aparentemente, influía en la Iglesia universal. En los últimos años de su reinado, Constantino estuvo bajo el dominio de la facción arriana; y el reinado de Constancio II sobre todas las provincias del Imperio Romano de habla griega, durante el cual se alentó a las grandes escuelas heréticas de la época, completó las dos décadas centrales del siglo IV. Esta circunstancia suscita inevitablemente la sospecha de que los manuscritos del Vaticano y del Sinaí se originaron bajo la influencia predominante de tan nefasta reputación. Como mínimo, es necesaria una investigación minuciosa para determinar si dichas copias estuvieron realmente libres de esa influencia que ha sido condenada universalmente.

Ahora bien, al continuar nuestro análisis, nos sorprende otra coincidencia sumamente notable, que, como ya se ha señalado, es aceptada por todos: el período del surgimiento de la escuela ortodoxa tras la opresión y la resolución a su favor de la gran controversia nicena coincidió con la época en que el texto de B y $\aleph$ cayó en la condena. La postura ortodoxa, liderada por San Juan Crisóstomo y otros, se impuso definitivamente, al igual que el Texto Tradicional. ¿Acaso debemos, pues, asumir, junto con nuestros oponentes, que en la Iglesia la condena y la aceptación eran compañeras inseparables? ¿Que al principio la herejía y el texto puro, y después la ortodoxia y la corrupción textual, iban de la mano? ¿Que tales parejas disparejas adornaron la historia de la Iglesia? ¿Que en un asunto tan fundamental como la exactitud del texto escrito, existía precisión textual cuando los herejes o quienes coqueteaban con la herejía estaban en el poder,

pero que el texto sagrado se contaminaba cuando los ortodoxos imponían su voluntad? ¿Hemos llegado a este punto, a que la Palabra de Dios pura e inmaculada deba buscarse no entre aquellos grandes hombres que, guiados por el Espíritu Santo, establecieron para siempre los principales artículos de la fe y el canon de la Sagrada Escritura, sino entre las reliquias de quienes fueron incapaces de ponerse de acuerdo, y cuyas sutiles disquisiciones en credo y política han sido la desesperación de los historiadores y un enigma para los estudiosos de la teología? No es exagerado afirmar que la teología y la historia no admiten conclusiones tan acientíficas.

Por lo tanto, resulta significativo que los códices B y $\aleph$ se produjeran en tiempos tan adversos y cayeran en el olvido con el resurgimiento de la ortodoxia, cuando el Texto Tradicional fue adoptado definitivamente. Pero el caso que nos ocupa también se basa en pruebas más directas.

La influencia que los escritos de Orígenes ejercieron sobre la Iglesia primitiva es, sin duda, extraordinaria. La fama de su erudición, sumada al esplendor de su genio, sus vastos logros bíblicos y su profunda comprensión de las Escrituras, le proveyeron la admiración y el respeto de la cristiandad primitiva. Cabe reconocerle, sin duda, el mayor de los elogios por la profundidad de muchas de sus afirmaciones y la ingeniosidad de casi todas. Sin embargo, hay que admitir que sus especulaciones son audaces, rozando la temeridad; excesivamente confiados en sus afirmaciones; carentes de sobriedad; e incluso insensatos en sus críticas. Lector prodigioso, además de escritor prodigioso, sus palabras habrían tenido un valor incalculable, pero parece que estaba tan imbuido de las extrañas especulaciones de los primeros herejes que a veces adoptaba sus métodos extravagantes; y, de hecho, no se le ha considerado entre los padres ortodoxos de la Iglesia.

Pero (y esta es la dirección hacia la que se han orientado las observaciones anteriores), la pasión dominante de Orígenes resultó ser la crítica textual. Esta era a la vez su mayor virtud y su mayor defecto. En la biblioteca de su amigo Pánfilo en Cesarea se hallaron numerosos códices que le habían pertenecido, así como el autógrafo de su Hexapla, que fue vista y utilizada por San Jerónimo. De hecho, la colección de libros reunida por Pánfilo, en cuya recopilación, como mínimo, estaba profundamente endeudado con Orígenes, se convirtió en un centro desde el cual, tras la destrucción de copias durante la persecución de Diocleciano, la autoridad en cuanto al texto sagrado se extendió en diversas direcciones. Allí se practicaba asiduamente la copia de papiro sobre pergamino. Constantino solicitó a Eusebio cincuenta copias de gran calidad, entre las cuales no es improbable que se encontraran los manuscritos (σωματῖα) B y $\aleph$. Pero incluso si no fuera así, el emperador no habría elegido a Eusebio para la orden si este obispo no hubiera tenido la costumbre de proporcionar copias; y, de hecho, Eusebio continuó la labor que había comenzado bajo la tutela de su amigo Pánfilo, quien debió seguir el camino trazado por Orígenes. Asimismo, se sabe que Jerónimo recurrió a esta fuente, y diversas anotaciones en manuscritos demuestran que otros hicieron lo mismo. Es evidente que la célebre biblioteca de Pánfilo ejerció una gran influencia en el ámbito de la crítica textual; y el espíritu de Orígenes fue poderoso en todas las actividades relacionadas con ella, al menos hasta que los origenistas cayeron gradualmente en desgracia y finalmente fueron condenados en el Quinto Concilio General en el año 553 d. C.

Pero al conectar B y $\aleph$ con la biblioteca de Cesarea no nos quedamos solo con conjeturas o inferencias. En un conocido colofón adherido al final del libro de Ester en $\aleph$ por el tercer corrector, se afirma que desde el principio del libro de Reyes hasta el final de Ester, el manuscrito fue comparado con una copia “corregida por la mano del santo mártir Pánfilo”, que a su vez fue escrita y corregida según la Hexapla de Orígenes. Y un colofón similar puede encontrarse adjunto al libro de Esdras. Se agrega que el código Sinaítico (τόδε τὸ τεῦχος) y el código Pamphili (τὸ αὐτὸ παλαιώτατον βιβλίον) manifestaron una gran concordancia entre sí. La probabilidad de que $\aleph$ fuera así, al menos en parte, copiado de un manuscrito ejecutado por Pánfilo, se establece por los hechos de que a menudo se menciona cierto “código Marchalianus” que se debía a Pánfilo y Eusebio; y que la recensión del Antiguo Testamento de Orígenes, aunque no publicó ninguna edición del texto del Nuevo, tenía gran reputación. En los libros de Crónicas, San Jerónimo menciona manuscritos

ejecutados por Orígenes con gran cuidado, que fueron publicados por Pánfilo y Eusebio. En el códice H de San Pablo se afirma que dicho manuscrito fue comparado con un manuscrito de la biblioteca de Cesarea, «escrito por el santo Pánfilo». Estas notas, sumadas a las frecuentes referencias de San Jerónimo y otros a los manuscritos críticos (ἀκριβῆ), que entendemos por aquellos que contaban con la aprobación de Orígenes o estaban en consonancia con su espíritu, demuestran claramente la posición que la biblioteca de Cesarea y su ilustre fundador habían alcanzado en la crítica literaria en aquellos tiempos. Y es muy coherente con esa posición que el manuscrito (N) haya sido enviado desde esa «escuela de crítica».

Pero si N existió, entonces B también debió existir; al menos, si la suposición certificada por Tischendorf y Scrivener es cierta, es que las seis hojas conjugadas de N fueron escritas por el escriba de B. Así pues, existe una cadena de referencia, reforzada por la probabilidad implícita que se desprende de los hechos reales del caso.

Sin embargo, el Dr. Hort se inclina a suponer que tanto B como N fueron escritos en Occidente, probablemente en Roma; que los antepasados de B eran completamente occidentales (en el sentido geográfico, no textual) hasta una época muy temprana; y que los antepasados de N eran en gran parte alejandrinos, también en el sentido geográfico, no textual. Esta opinión, en la que el Dr. Hort se encuentra solo entre las autoridades, no se basa en más que una suposición fundamentada en indicios muy vagos. A diferencia de las pruebas presentadas, existe una ausencia de testimonio directo; además, la conexión entre los textos o lecturas occidentales y sirios, recientemente confirmada de manera sustancial, debe debilitar la fuerza de algunos de sus argumentos.

§ 2

Los puntos a los que me interesa dirigir mi atención son: (1) el grado de estudio que los antiguos tenían de las obras de Orígenes; y (2) el curioso descubrimiento de que los códices N B; y en cierta medida, D, pertenecen a la misma categoría que aquellos con los que Orígenes estaba familiarizado principalmente; o bien fueron manipulados en la antigüedad para que se ajustaran a la enseñanza de Orígenes. La primera me parece la suposición más natural; pero cualquiera de las dos inferencias satisface igualmente mi argumento: que Orígenes, y principalmente B N, no deben considerarse autoridades totalmente independientes, sino que constituyen una categoría.

La prueba de esta posición se encuentra en varios pasajes donde se puede trazar la influencia de Orígenes, como en la omisión de Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ, “El Hijo de Dios” en Marcos 1:1; y de ἐν Ἐφέσῳ “en Éfeso” en Ef. 1:1; en la sustitución de Betábara (San Juan 1:28) por Betania; en la omisión de la segunda parte de la última petición del Padrenuestro en San Lucas, de ἔμπροσθέν μου γέγονεν en Juan 1:27.

Él es también la causa por la cual la importante calificación εἰκῇ (“sin causa”) es omitida por B N de San Mt. 5:22; y por lo tanto, en oposición a toda la multitud de copias, versiones y padres, ha sido desterrada del texto sagrado por Lachmann, Tischendorf, Westcott-Hort y los revisores. A la misma influencia, estoy persuadido, se debe atribuir la omisión en un pequeño puñado de copias (a saber, A, B-N, D*, F-G y 17*) de la cláusula τῇ ἀληθείᾳ μὴ πείθεσθαι (“para que no obedezcas la verdad”) Gál. 3:1. Jerónimo reconoce debidamente estas palabras al comentar el Evangelio de San Mateo; pero cuando llega al pasaje de Gálatas, se observa que primero admite que la cláusula “se encuentra en algunas copias”, e inmediatamente añade que “como no se encuentra en las copias de Adamancio, la omite”. La clave de su omisión la proporciona su propia declaración de que, al escribir sobre Gálatas, había tomado a Orígenes como guía. Y, sin embargo, las palabras permanecen en la Vulgata.

A favor:

C D^e E K L P, 46 cursivas.

Vulg. Godo. Harkl. Arm. Etiop.

Nuestro Salvador, en cierta ocasión (San Juan 8:38), se dirigió así a sus malvados compatriotas: «Yo hablo de lo que he visto con mi Padre; y vosotros hacéis igualmente lo que habéis visto con vuestro padre». Contrasta sus propias doctrinas misericordiosas con sus actos asesinos; y los remite a sus respectivos «Padres», a «mi Padre», es decir, a DIOS; y a «vuestro padre», es decir, al Diablo. Que este es el verdadero sentido del pasaje aparece claramente en el contexto. «Visto con» y «oído de» son las expresiones empleadas en tales ocasiones, porque la vista y el oído son las facultades que mejor permiten a un hombre conocer la naturaleza de aquello de lo que habla.

Orígenes, malinterpretando el asunto, sostiene que DIOS es el «Padre» del que se habla en ambos casos. Sospecho que fue él quien, para apoyar esta opinión, borró «mi» y «vuestro»; y en la segunda parte de la oración, en lugar de «visto con», sustituyó «oído de». como si se hubiera pretendido un contraste entre la manera del conocimiento divino y el humano, lo cual estaría claramente fuera de lugar. De esta forma, lo que en realidad es una revelación, se convierte en un precepto algo irrelevante: “Yo hablo de las cosas que he visto con el Padre”. “Haced las cosas que habéis oído del Padre”, que es como Lachmann, Tischendorf, Tregelles y Alford muestran el lugar. Cirilo Alex. empleó un texto así deteriorado. Orígenes también pone el versículo 39 en forma de precepto (ἐστε ... ποιεῖτε); pero tiene a todos los padres (incluido él mismo), todas las versiones, todas las copias en su contra, siendo apoyado únicamente por B.

Pero la evidencia en contra de “la lectura restaurada” a la que Alford llama la atención (es decir, omitiendo μου y sustituyendo ἡκούσατε παρὰ τοῦ Πατρὸς para ἐωράκατε παρὰ τῷ Πατρὶ ὑμῶν) es abrumador. Solo cinco copias (B C L T X) omiten μου; solo cuatro (B L T, 13) omiten ὑμῶν; un puñado muy pequeño sustituyen ἡκούσατε con el genitivo para ἐωράκατε. Crisóstomo, Apolinario, Cirilo de Jerusalén, Amonio, así como todas las versiones antiguas de buena reputación, protestan contra tal exhibición del texto. En el versículo 39, solo cinco leen ἐστε (⌘ B D L T); mientras que ποιεῖτε se encuentra únicamente en el Códice B. Por consiguiente, algunos críticos prefieren el imperfecto ἐποιεῖτε, que, sin embargo, solo se encuentra en ⌘ D L T. «La lectura es notable», dice Alford. Sí, y claramente inventada. El texto ordinario es correcto.

§ 3

Además de estos pasajes, en los que existe evidencia real de una conexión entre las lecturas que contienen y Orígenes, el carácter escéptico de los manuscritos del Vaticano y del Sinaí constituye una sólida prueba de la alianza entre ellos y la escuela origenista. Cabe recordar que Orígenes no fue responsable de todos los preceptos de la escuela que llevaba su nombre, incluso quizás menos de lo que Calvino fue responsable de todo lo que los calvinistas posteriores sostuvieron y enseñaron. Las doctrinas origenistas surgieron de la fusión de la filosofía con el cristianismo en las escuelas de Alejandría, donde Orígenes fue el más eminente de los maestros.

Capítulo 10 Los Antiguos Unciales y el Códice D

§ 1

Resulta especialmente notable que el canon de las Sagradas Escrituras, que al igual que el texto había suscitado oposición, se estuviera estableciendo a finales del siglo en que se produjeron estos dos manuscritos, o a principios del siguiente. Ambas cuestiones parecen haber confluido en Eusebio. Su inclinación latitudinal parece haberle llevado, en sus célebres palabras, a hacer hincapié en las objeciones que algunos planteaban a ciertos libros del Nuevo Testamento; y, por lo tanto, no nos sorprende que también apoyara a quienes, sin razón, deseaban omitir partes del texto. Ahora bien, la primera ocasión, como es bien sabido, en la que se reconocen con autoridad todos los libros del Nuevo Testamento tuvo lugar en el Concilio de Laodicea en el año 363 d. C., si el pasaje es auténtico, lo cual es muy dudoso; y al establecimiento del canon, que así se inició y se completó hacia finales de siglo, le siguió, como era natural, el establecimiento del texto. Pero dado que esto último implicaba una gran cantidad de cuestiones complejas, y la corrupción se había infiltrado y arraigado firmemente, transcurrió mucho tiempo antes de que se produjera la aceptación general lograda en tiempos de San Juan Crisóstomo. De hecho, la naturaleza del Verbo Divino y el carácter del Verbo escrito se confirmaron casi al mismo tiempo; principalmente, en el período en que el Credo Niceno fue reafirmado en el Concilio de Constantinopla en el año 381 d. C., pues el canon de la Sagrada Escritura se fijó y el texto ortodoxo obtuvo la supremacía sobre el texto origenista aproximadamente en esa misma época; y finalmente, después del Tercer Concilio de Constantinopla en el año 680 d. C., en el que el reconocimiento de la naturaleza del Hijo del Hombre se colocó en una posición superior a toda herejía; pues fue entonces cuando el Texto Tradicional comenzó a transmitirse de forma casi perfecta, prácticamente sin oposición, a las futuras generaciones de la Iglesia.

Además de la multiplicidad de puntos involucrados, tres causas especiales retrasaron la completa armonización del texto, en lo que respecta a lograr en toda la Iglesia una exactitud general en todos los Evangelios, por no hablar de todo el Nuevo Testamento.

1. El origenismo, más allá de Orígenes, se mantuvo vigente hasta que fue condenado por el Quinto Concilio General en el año 553 d. C., y difícilmente pudo haber desaparecido por completo en ese año. Además, las controversias sobre verdades fundamentales agitaron a la Iglesia e implicaron un espíritu escéptico y errático dispuesto a aceptar variaciones ajenas en la Palabra escrita, hasta que el monotelismo fue censurado en el Sexto Concilio General en el año 680 d. C.

2. La Iglesia fue terriblemente probada por el derrocamiento del Imperio Romano y la irrupción de hordas de bárbaros; en consecuencia, los clérigos se vieron obligados a replegarse a fronteras remotas, como lo hicieron en Irlanda en el siglo V, y a emplear sus energías en salir desde allí para reconquistar países para el reino de Cristo. La consiguiente parálisis del esfuerzo cristiano debió ser deplorable. Bibliotecas y sus tesoros, como los de Cesarea y Alejandría bajo el dominio de los musulmanes en el siglo VII, fueron completamente destruidos. El descanso y la tranquilidad, el estudio y el debate pacíficos y frecuentes, los libros y demás recursos para la investigación debieron ser difíciles de conseguir en aquellos tiempos, y distaban mucho de estar disponibles como para favorecer un progreso general en una materia cuya esencia radica en la extrema precisión.

3. El arte de escribir en pergamino apenas había superado su etapa inicial cuando el texto defendido por B y X cayó finalmente en desuso. La puntuación se limitaba al uso ocasional del punto; las pausas o acentos eran prácticamente inexistentes; la ortografía, tanto de consonantes como de vocales, era incierta y rudimentaria. De modo que el arte de transcribir en pergamino, incluso en lo que respecta a las mayúsculas, no alcanzó un grado de madurez hasta aproximadamente el siglo VIII.

Pero no hay que pensar que no existieran manuscritos de considerable precisión durante este período, aunque no hayan llegado hasta nosotros. La gran cantidad de manuscritos unciales y cursivos de épocas posteriores debió contar con una buena colección de predecesores precisos de los que fueron copiados. Es probable que las copias más bellas y menos exactas hayan llegado a nuestras manos, ya que no se habrían usado tanto y podrían haber estado en posesión de hombres de mayor posición social cuya ascendencia pagana les había legado tendencias menos ortodoxas, y el material de muchos otros debió ser demasiado perecedero para perdurar. El arrianismo prevaleció durante gran parte del siglo VI en Italia, África, Borgoña y España. Los volúmenes más toscos y burdos, aunque más precisos, se habrían entregado fácilmente a la destrucción, especialmente si hubieran sobrevivido en descendientes más cultos. Que existió una mayoría de tales manuscritos, ya fueran de un tipo más tosco o más pulido, tanto en pergamino como en papiro, queda demostrado por las citas de las Escrituras que se encuentran en los autores de la época. Pero los manuscritos que se han conservado no son tan perfectos como los demás que datan del siglo VIII y los siguientes.

Así, el Códice A, aunque presenta un texto más parecido al tradicional que los Códices B y $\aleph$, dista mucho de ser una guía infalible. El Códice C, escrito a finales del siglo V, es solo un palimpsesto fragmentario; es decir, se consideró de tan poco valor que los libros de Efrén el Sirio se escribieron sobre el griego. Contiene no más de dos tercios del Nuevo Testamento y, en cuanto al carácter de su texto, se sitúa entre el Códice A y el B. El Códice Q, un fragmento de 235 versículos, y el Códice I, de 135, del mismo siglo, no son lo suficientemente extensos como para tenerlos en cuenta aquí. Los Códices Φ y Σ , descubiertos recientemente, datan de finales del siglo V o principios del VI y contienen los evangelios de San Mateo y San Marcos casi completos. Son de carácter general similar al Códice A y evidencian un mayor avance en la técnica. Es lamentable que solo haya llegado a nuestras manos un fragmento de cada uno de ellos, aunque dicho fragmento, en ambos casos, esté bastante completo. Tras ellos le sigue el Códice D, o Códice Beza, que actualmente se encuentra en la biblioteca de Cambridge, legado a la Universidad por Teodoro Beza, cuyo nombre lleva. Finaliza en Hechos 22:29.

§ 2 Códice D

Nadie puede pretender comprender plenamente el carácter de este código si no se ha tomado la molestia de cotejar cada palabra con atención. Quien lo haga descubrirá que, solo en los Evangelios, omite nada menos que 3704 palabras; añade 2.213 al texto original; sustituye 2.121; transpone 3.471 y modifica 1.772. Para cuando llegue a este descubrimiento, se presume que su aprecio por el Códice D habrá disminuido considerablemente. El total de 13.281 desviaciones del Texto Recibido constituye una objeción formidable, difícil de refutar. Incluso el Dr. Hort habla de «la prodigiosa cantidad de errores que contiene el Códice D».

Pero el conocimiento íntimo del código que ha adquirido de este modo lo ha llevado a otros resultados, que es de suma importancia que detallemos y expliquemos.

I. Y primero, esto demuestra ser un texto que en un Evangelio se asimila a menudo a los demás. Y de hecho, la asimilación se lleva a veces tan lejos que un pasaje de un Evangelio se interpola en el pasaje paralelo de otro. De hecho, el alcance de las interpolaciones del Evangelio de San Marcos insertadas en el Evangelio según San Lucas en el Códice D es asombroso. Entre los versículos 14 y 15 de San Lucas 5 se interpolan treinta y dos palabras del pasaje paralelo en San Marcos 1:45-2:1; y en el versículo 10 del capítulo 6 se introducen doce palabras de San Marcos 2:27, 28. En San Lucas 4:37, ἡ ἀκοή, “el informe”, de San Marcos 1:28, se sustituye por ἡχος, “el sonido”, que se lee en los otros manuscritos. Además de la introducción en San Lucas 1:64 de ἐλύθη de San Marcos 7:35, que se describirá más adelante, en San Lucas 5:27 se toman siete palabras del pasaje paralelo en San Marcos 2:14, y todo el pasaje está corrompido. Al dar la Oración del Señor en San Lucas 11:2, el escriba culpable necesariamente debe ilustrar las palabras del Señor interpolando una transcripción inexacta de la advertencia contra las “vanas repeticiones” dada por Él anteriormente en el Sermón del Monte. Nuevamente, en cuanto a la interpolación de otras fuentes, de

manera bastante burda, San Mateo 2:23 se inserta al final de San Lucas 2:39; es decir, el escriba de D, o de algún manuscrito del que D fue copiado, ya sea directa o indirectamente, consideró oportuno explicar el traslado del Niño Santo a Nazaret mediante la explicación dada por San Mateo, pero citando de memoria escribió “por el profeta” en singular, en lugar de “por los profetas” en plural. De manera similar, en San Lucas 4:31, al mencionarse el nombre de Cafarnaúm, D debe insertar necesariamente de San Mateo 4:13, “que está en la costa del mar, dentro de los límites de Zabulón y Neftalí” (τὴν παραθαλασσίον (sic) ἐν ὁρίοις Ζαβουλὼν καὶ Νεφθ αλειμ). En efecto, no se puede formar una idea adecuada de la torpeza y la tosquedad de estas operaciones a menos que se den algunos ejemplos; pero bastarán unos pocos más.

1. En San Marcos 3:26, nuestro SEÑOR da la única declaración: “Y si Satanás se levanta contra sí mismo (ἀνέστη ἐφ’ ἑαυτὸν) y está dividido (καὶ μεμέρισται) no puede sostenerse, pero tiene un fin (ἀλλὰ τέλος ἔχει)”. En lugar de esto, D muestra: “Y si Satanás expulsa a Satanás, está dividido contra sí mismo; su reino no puede subsistir, sino que tiene el fin (ἀλλὰ τὸ τέλος ἔχει). Ahora bien, esto es claramente una imitación, no una copia, del pasaje paralelo en San Mateo 12:26, donde también se hace una doble afirmación, como cualquiera puede ver. Pero la respuesta también es torpe a la pregunta formulada en San Marcos, pero no en San Mateo: “¿Cómo puede Satanás expulsar a Satanás?”. Sin embargo, los lectores eruditos notarán además que es el ἐμερίσθη de San Mateo, donde San Marcos escribió μεμέρισται, lo que hace posible para él la afirmación que es imposible según la representación dada por D de San Marcos.

2. Al final de la parábola de las minas, el escriba de D, o uno de los que lo seguían, pensando que el siervo ocioso había sido perdonado con demasiada facilidad, y confundiendo esta parábola con la otra parábola de los talentos, ciego, por supuesto, a la diferencia entre los castigos infligidos por un “señor” y los de un rey recién hecho, inserta el versículo 30 de San Mateo 25 al final de San Lucas 19:27.

3. Nuevamente, después de Mateo 20:28, cuando el Señor reprendió el espíritu de ambición en los dos hijos de Zebedeo y ordenó a sus discípulos que no buscaran la precedencia, reforzando la lección de su propio ejemplo al dar su vida en rescate por muchos, D inserta el siguiente pasaje de mal gusto: «Pero vosotros procuraréis aumentar de lo poco, y de lo mayor, ser menos». Y esto no es suficiente; también se añade un pasaje de Lucas 14:8-10, el conocido pasaje sobre ocupar el último lugar en los banquetes. Pero esta interpolación adicional es de estilo y lenguaje distinto a las palabras de cualquier Evangelio, y termina con la insulsa información: «y esto te será útil». Es notable que, mientras que D era el único en errores anteriores, aquí se convierte en seguidor, en una u otra parte, del pasaje de doce manuscritos latinos antiguos; y, de hecho, el griego en el pasaje de D es evidentemente una versión del sirio-bajo-latín. Las siguientes palabras, o formas de palabras o frases, no se encuentran en el resto del NT: παρακληθέντες (aor. part. *rogati* o *vocati*), ἀνακλίνεσθε (*recumbite*), ἐξέχοντας (*eminentioribus*), δειπνοκλήτωρ (*invitator caenae*), ἔτι κάτω χώρει (*adhuc infra accede*), ἥττονα τόπον (*loco inferiori*), ἥττων (*inferior*), σύναγε ἔτι ἄνω (*collige adhuc superius*). Estas expresiones latinas se toman de uno u otro de los doce manuscritos latinos antiguos fuera del latín; el Curetoniano es el único aliado, estando mutilado el Laudianus, de la volátil antigua uncial en consideración.

Estos pasajes son suficientes para mostrar al lector las interpolaciones del Códice D, ya sean producto de la asimilación o de otra índole. La descripción que ofrece el erudito editor de este manuscrito es la siguiente: «Ningún manuscrito conocido contiene tantas interpolaciones audaces y extensas (se dice que seiscientas solo en los Hechos), respaldadas, cuando no carecen de fundamento, principalmente por la versión latina antigua y la versión curetoniana».

II. En esta copia de los Evangelios también se aprecian indicios de extremo libertinaje que merecen especial atención. En ocasiones se sustituyen palabras o expresiones; a veces se altera el sentido, generando una confusión absoluta; se ignoran términos o formas delicadas; y, como consecuencia, se produce una corrupción generalizada.

Me refiero, por ejemplo, a expresiones como las siguientes, que se encuentran todas en el transcurso de un solo versículo (San Marcos 4:1).

San Marcos relata que una vez, cuando nuestro Salvador enseñaba «junto al mar» (παρά), se congregó una multitud tan grande que «entró en la barca y se sentó en el mar», estando toda la multitud «en tierra, hacia el mar»: es decir, con el rostro vuelto hacia la barca en la que estaba sentado. ¿Acaso se ha contado alguna vez una historia más sencilla?

Pero según D, los hechos del caso eran bastante diferentes. Primero, era nuestro SALVADOR quien enseñaba “hacia el mar” (πρός). Luego, a causa de la multitud, cruzó y “se sentó al otro lado del mar” (πέραν). Finalmente, la multitud lo siguió, supongo, porque ellos también “estaban al otro lado del mar” (πέραν) ... Ahora bien, perdono al escriba por sus dos transposiciones y su sustitución agramatical de ὁ λαός por ὁ ἄλλος. Pero insisto en que un manuscrito que circula incidentes de esta manera no puede considerarse fidedigno. El versículo 2 comienza de la misma manera licenciosa. En lugar de «Y les enseñó muchas cosas (πολλά) en parábolas», se nos informa que «Les enseñó en muchas parábolas» (πολλαῖς). ¿Quién puede asegurar que estamos a salvo con semejante guía?

§ 3

Todos saben que los dos relatos evangélicos sobre la genealogía de nuestro Señor presentan ciertas características distintivas. San Mateo distribuye los 42 nombres del «libro de las generaciones de Jesucristo, hijo de David, hijo de Abraham» en tres grupos de catorce; y nos exige reconocer en el Ἰεχονίας del versículo 11 a una persona diferente (Joacim) de la que aparece en el Ἰεχονίας del versículo 12 (Joaquín). Además, para lograr esta simetría en la disposición, omite los nombres de tres reyes: Ocozías, Joás y Amasías; y omite al menos nueve generaciones de descendientes de Zorobabel. Se ha comentado con frecuencia la correspondencia mística entre los 42 pasos del descenso humano de nuestro Salvador desde Abraham y las 42 estaciones del camino de los israelitas hacia Canaán. Esta correspondencia se extiende al hecho de que, históricamente, las estaciones fueron muchas más de 42. Y hasta aquí lo que contiene el Evangelio de San Mateo.

San Lucas, quien enumera los 77 pasos de su genealogía en orden inverso, deriva la descendencia de «Jesús, hijo de José» de «Adán, hijo de Dios». Traza la descendencia de nuestro Señor desde David y luego desde Zorobabel a través de una línea de ascendencia distinta a la adoptada por San Mateo. Introduce un segundo «Cainán» entre Arfaxad y Sala (versículos 35 y 36). Los únicos nombres que ambas tablas de descendencia tienen en común son estos cinco: David, Salatiel, Zorobabel, José y Jesús.

Pero el Códice D (del cual el primer capítulo del Evangelio de San Mateo desapareció hace mucho tiempo) en San Lucas 3 muestra una tabla de descendencia completamente inventada. Poner un nombre por otro, como cuando A escribe “Shem” en lugar de Seth; escribir mal un nombre hasta que deja de ser reconocible, como cuando escribe “Balls” en lugar de Boaz; convertir un nombre en dos cortándolo por la mitad, como cuando N escribe “Admin” y “Adam” en lugar de Aminadab; o, desafiando la autoridad, omitir un nombre, como cuando A omite Mainan y Pharez; o insertar un nombre, como cuando Verona Lat. (b) inserta “Joaram” después de Aram; con todos estos ejemplos de permisividad, los “antiguos unciales” nos han familiarizado abundantemente. Pero no estamos preparados para encontrar que, en lugar de los primeros 18 nombres que siguen a los de “JESÚS” y “José” en la genealogía de San Lucas, (es decir, Heli a Rhese inclusive), D introduce los nueve antepasados inmediatos de José (es decir, Abiud a Jacob) como los enumera San Mateo, abreviando así la genealogía de San Lucas en nueve nombres. Luego, “Zorobabel” y “Salatiel” son comunes a ambas genealogías; en lugar de los 20 nombres que se encuentran en San Lucas entre Salatiel y David (es decir, Neri a Natán inclusive), el Códice D nos presenta los 15 descendientes reales de David enumerados por San Mateo (es decir, Salomón a Joaquín inclusive); inventando desacertadamente una generación imaginaria, al llamar a Joacim «hijo de Eliaquim», sin saber que

«Joacim» y «Eliaquim» son la misma persona; y, desafiando al primer evangelista, añadiendo los nombres de los tres reyes omitidos por San Mateo (1:8), a saber, Ocozías, Joás y Amasías. Solo aparecen 34 nombres en el Códice D; el segundo «Cainán» se omite. De esta forma, el número de nombres de San Lucas se reduce de 77 a 66. Rara vez se encuentra un ejemplo más flagrante de ese manejo licencioso del depósito, un fenómeno común en la cristiandad occidental. Esta particular invención es, afortunadamente, una característica peculiar del Códice D; y nos vemos tentados a preguntar si contribuye a recomendar ese singular monumento de revisión textual imprudente y arbitraria a favor de alguna de las escuelas modernas de crítica.

§ 4

Reiteramos que el maltrato que el depósito ha sufrido a manos de quienes falsificaron el texto del Códice D solo puede ser comprendido por quienes se tomen la molestia de estudiar sus lecturas en su totalidad. Sustituir constantemente la palabra equivocada por la correcta, o incluso introducir una expresión menos significativa; distorsionar en innumerables ocasiones los detalles de algún incidente valioso; y oscurecer el propósito del Evangelista perturbando de forma insípida e insensible el texto inspirado: *esta* será la norma en todo el Códice D. Como otro ejemplo que se suma a los ya citados, en Lucas 22, el Códice D omite el versículo 20, que contiene la Institución del Cáliz, evidentemente con el fin de corregir el relato sagrado eliminando la segunda mención del cáliz del relato del tercer Evangelista.

San Marcos (15:43) nos informa que, en la tarde del primer Viernes Santo, José de Arimatea “cobrando valor, *fue* (εἰσῆλθε) a Pilato y le pidió el *cuerpo* (σῶμα) de Jesús”; que “Pilato se maravilló (ἐθαύμασεν) (al oír) que ya *estaba muerto* (τέθνηκε); y mandando llamar al centurión (que había presidido la crucifixión), le preguntó si (JESÚS) llevaba mucho tiempo muerto?” (εἰ πάλαι ἀπέθανε.)

Pero el autor del Códice D, además de sustituir “*entró*” (ἦλθεν) por “*entró en*” “*corpse*” (πτῶμα) por “*cuerpo*” (que por cierto repite en el versículo 45), y un sentimiento de “*asombro continuo*” (ἐθαύμαζεν) por el hecho del asombro que inspiró la petición de José, habiendo también sustituido el prosaico τέθνηκεν por el gráfico τέθνηκε del Evangelista, representa a Pilato preguntando al centurión “¿si (en verdad JESÚS) ya estaba muerto?” (εἰ ἤδη τέθνηκε; *si jam mortuus esset?*), por lo que no solo se pierde todo el refinamiento del original, sino que también se tergiversan gravemente los hechos del caso. Porque Pilato no dudaba de las noticias de José. Simplemente le asombraban. Y su indagación no tenía como fin comprobar la veracidad de su informante, sino satisfacer su propia curiosidad sobre la hora en que había fallecido su víctima.

Ahora bien, no debe suponerse que me he centrado injustamente en un versículo y medio excepcional (San Marcos 15, la mitad del versículo 43 y todo el versículo 44) del segundo Evangelio. Se ruega al lector que consulte la nota, donde encontrará un cotejo de *ocho versículos consecutivos* en el mismo contexto: a saber, San Marcos 15:47 a 16:7 inclusive; después de un examen atento, del cual no estará dispuesto a negar que solo por cortesía se puede llamar “*copia*” a tal exhibición de la verdad original como el Códice D. Si el texto genuino se hubiera *copiado* una y otra vez hasta el fin de los tiempos, el resultado jamás podría haber sido este. De hecho, solo hay 117 palabras para transcribir: y de estas no menos de 67 —mucho más de la mitad— han sido omitidas (21), o añadidas (11); sustituidas (10), o transpuestas (11); depravado (12, como al escribir ανατελλοντος en lugar de ἀνατείλλαντος), o realmente cometido un error (2, como al escribir ερχονται ημιον en lugar de ερχοντ αιήμιν). La construcción ha sido alterada tres veces, una de ellas muy seriamente, porque el ángel del sepulcro representa a Cristo. Por último, cinco de las lecturas corruptas son resultado de la asimilación. Mientras que el evangelista escribió καὶ ἀναβλέψασαι θεωροῦσιν ὅτι ἀποκεκύλισται ὁ λίθος, ¿qué más que una paráfrasis licenciosa es la siguiente, ερχονται και ευρισκουσιν αποκεκυλισμενον τον λιθον? De hecho, se trata de un texto fabricado, no de una transcripción honesta: y no puede quedar demasiado claro que tal texto (más o menos fabricado, quiero decir) se exhibe en los códices B & D en todas partes.

Es notable que cuando la construcción es algo dura u oscura, D y las copias latinas se observan libremente para transponer, añadir e incluso parafrasear ligeramente, con el fin de resaltar el significado presumido del original. Un ejemplo lo proporciona San Lucas 1:65, donde el Evangelista, después de haber relatado que Zacarías escribió: «Su nombre es Juan», añade, «y todos se maravillaron. Y se le abrió la boca al instante, y la lengua, y habló alabando a Dios». El significado, por supuesto, es que su lengua «se soltó». En consecuencia, D añade ἐλύθη, las copias latinas, «*resoluta est*». Pero D hace más. Suponiendo que lo que causó la «maravilla» no fue tanto lo que Zacarías escribió en la tablilla como el don restaurado del habla, coloca esa cláusula primero, transponiendo ingeniosamente las dos primeras palabras (παραχρημα και); el resultado es la siguiente frase: «E inmediatamente se le soltó la lengua; y todos se maravillaron. Y abrió la boca, y habló alabando a Dios» ... En el versículo siguiente se relata que «el temor se apoderó de todos los que vivían a su alrededor». Pero el orden de las palabras en el original es inusual (Καὶ ἐγένετο ἐπὶ πάντας φόβος τοὺς περιουκούντας αὐτούς), D y las copias latinas las transponen (de hecho, los tres siríacos hacen lo mismo); pero D b c introduce sin necesidad un epíteto: και εγενπο φοβος μεγας επι παντας τους περιουκουντας αυτον ... En el versículo 70, la expresión τῶν ἀπ' αἰῶνος προφητῶν αὐτοῦ que parecía dura fue (al transponer las palabras) alterada en este, que es el orden más fácil y obvio: προφητῶν αυτον των απ' αιωνος ... Así que nuevamente en el ver. 71; la frase σωτηρίαν ἐξ ἐχθρῶν parece oscura, las palabras ἐκ χειρὸς (que siguen) fueron sustituidos por D por ἐξ. El resultado (σωτηρίαν ἐκ χειρὸς ἐχθρῶν ἡμῶν (compárese con el versículo 74), καὶ πάντων τῶν μισούντων ἡμᾶς) es ciertamente más fácil de leer; pero —como cualquier otro cambio encontrado en el mismo contexto— sufre la condena fatal de ser una glosa humana no autorizada.

Sin embargo, el fenómeno que más me desconcierta en el Códice D es que abunda en lecturas inventadas que no tienen absolutamente nada que las recomiende. No contento con la expresión de San Lucas “para sacar *un poco* (ὀλίγον) de la tierra” (v. 3), el escriba escribe οσον οσον. En ver. 5, en lugar de “echaré la red” (χαλάσω τὸ δίκτυον) hace que San Pedro responda: “No descuidaré la obediencia” (ου μη παρακουσομαι). Entonces, para “y cuando hicieron esto”, escribe “y cuando inmediatamente echaron las redes”; e inmediatamente después, en lugar de διεπρήγγυτο δὲ τὸ δίκτυον αὐτῶν se nos presenta con ὥστε τα δικτυα ρησσεσθαι. Es muy difícil explicar esto, excepto en una hipótesis que confieso que me convence cada vez más; a saber, que en algunos lugares durante las primeras épocas de la Iglesia circulaban paráfrasis evangélicas, o al menos exposiciones libres de los principales incidentes del Evangelio, a las que recurrían los críticos; y de las cuales los menos juiciosos no dudaban en tomar prestadas expresiones e incluso ocasionalmente extraer pasajes cortos. Tales representaciones libres de pasajes debieron prevalecer tanto en Siria como en Occidente, donde el griego no se entendía tan bien, y donde los traductores al latín vernáculo se expresaban con menos precisión, mientras intentaban también explicar los pasajes traducidos.

Esta idea, a saber, que es competencia del copista interpretar el original que tiene delante, es claramente la raíz de muchas de las llamadas “lecturas diversas”.

Así pues, para el difícil ἐπιβαλὼν ἑκκλαιεν (en San Marcos 14:72), “cuando pensó en ello” (es decir, “cuando en abandono de sí mismo se arrojó sobre el pensamiento”), “lloró”, D muestra καὶ ἤρξατο κλαίειν, “y comenzó a llorar”, una expresión mucho más fácil y muy natural, solo que no es la correcta y no expresa todo lo que transmiten las verdaderas palabras. De ahí también la transposición por D y algunos manuscritos latinos antiguos de la cláusula ἦν γὰρ μέγας σφόδρα “porque era muy grande” desde 16:4, donde parece estar fuera de lugar, hasta el versículo 3 donde parece necesario. Se observa que Eusebio empleó un manuscrito igualmente corrupto.

De ahí nuevamente la frecuente inserción no autorizada de un caso nominativo para determinar el sentido: por ejemplo, ὁ ἄγγελος “el ángel”, 16:6, ὁ δὲ Ἰωσήφ “José”, 15:46, o la sustitución del nombre previsto para el pronombre, como της Ελισαβεδ (sic) por αὐτῆς en San Lucas 1:41.

Por lo tanto, en 16:7, en lugar de «Él va delante de vosotros a Galilea, y allí le veréis, como os dije», D muestra: «He aquí, yo voy delante de vosotros a Galilea, y allí me veréis, como os dije». Como si se hubiera considerado lícito recordar en este pasaje que nuestro Salvador había pronunciado estas palabras personalmente (Mateo 26:32, Marcos 14:28).

Y de ninguna otra manera puedo explicar la insípida sustitución que hace D, como por costumbre, de “una ciudad galilea” por “una ciudad de Galilea llamada Nazaret” en Lucas 1:26.

De ahí la frecuente inserción de una cláusula totalmente inventada para dar un poco más de claridad a la historia, como en el caso de las palabras τὸ ὄνομα αὐτοῦ “su nombre” (después de κληθήσεται “será llamado”)—en San Lucas 1:60.

Estos pasajes revelan una característica de este manuscrito a la que debemos prestar especial atención. Una observación minuciosa muestra frecuentes indicios de un intento no de ofrecer una representación fiel de las Sagradas Escrituras, sino de interpretarlas, ilustrarlas, en resumen, de ser un Targum. Por supuesto, tal propósito o tendencia resulta absolutamente fatal para la precisión de un transcriptor. Sin embargo, esta práctica está demasiado marcada en las páginas del Códice D como para dejar lugar a dudas sobre su existencia.

Al hablar de las características de un manuscrito, a menudo nos vemos obligados a distinguir entre las lecturas y el escriba. Las lecturas pueden ser claramente falsificadas, pero puede haber indicios de que el copista era una persona precisa y meticulosa. Por otro lado, es evidente que el escriba pudo haber cometido muchos errores, y aun así, puede ser claro que contaba con un arquetipo admirable. En el caso de D, nos encontramos ante la alarmante coincidencia de un arquetipo falsificado y un escriba inexperto, o bien una serie de escribas inexpertos.

Pero además, a menudo uno se ve obligado (si se quiere ser preciso) a distinguir entre el escriba que realmente produjo el manuscrito y el lector crítico para quien trabajó. Sin embargo, parecería que el transcriptor de D, o los transcriptores de sus antepasados, inventaron algunas de esas lecturas monstruosas sobre la marcha. La versión latina que se encuentra en este manuscrito refleja con exactitud, por lo general, el griego de la página opuesta; pero a veces da testimonio de la verdad reconocida de las Escrituras, mientras que el griego se desvía *en otros aspectos*.

§ 6

Por supuesto, surgirá la pregunta: ¿Por qué no podría D ser, en todos los aspectos, una copia exacta, línea por línea, palabra por palabra, letra por letra, de algún arquetipo anterior? Es imposible establecer lo contrario, de modo que el resultado quede fuera del alcance de la controversia. La cuestión se basa en razones puramente críticas y no reviste importancia primordial. A efectos prácticos, seguimos hablando del Códice D. Cuando menciono el «Códice D», me refiero, por supuesto, únicamente al Códice D según la reimpresión del texto realizada por Scrivener. Y si resulta cierta la hipótesis de que el Códice D no es más que la transcripción de otro código estrictamente idéntico, entonces es evidente que no tiene mayor importancia a cuál de los dos me refiero. Cuando se cita el «Códice D», se hace referencia a su contenido, y a nada más.

Y sobre este punto cabe observar que D destaca principalmente por ser el único códice griego que presenta el texto altamente corrupto que se encuentra en algunos de los manuscritos latinos antiguos, y puede considerarse una supervivencia del siglo II.

Se ha descubierto que la genialidad de esta familia de copias radicaba en:

1. Sustituir una expresión por otra, y generalmente parafrasear.
2. Para eliminar dificultades, y cuando se presentaba una expresión difícil, introducir una enmienda conjetural del texto. Por ejemplo, el pasaje ya notado sobre el publicano que baja a su casa “justificado antes que el otro” se modifica a “justificado más que ese fariseo” (μαλλον παρ’ εκεινον τον Φαρισαιον. San Lucas 18:14).
3. Omitir lo que podría parecer superfluo. Así, el versículo «Señor, tiene diez libras» (Lucas 19:25) simplemente se omite.

Sin duda, se ha dicho suficiente para demostrar ampliamente que el texto del Códice D es completamente indigno de confianza. De hecho, la costumbre de interpolación que se encuentra en él, la constante tendencia a explicar en lugar de informar, la lascivia que exhibe a lo largo de su texto y el aislamiento en el que se halla este manuscrito, salvo en los casos en que algunas versiones en latín tardío, la versión siríaca de Curetoniana y quizás la de Laudianus lo acompañan, convierten el texto que contiene en el más infame que existe. ¿Qué pensar entonces de aquellos críticos que, basándose exclusivamente en la autoridad de este manuscrito inestable y de algunas copias itálicas ocasionalmente asociadas a él, se esfuerzan por introducir cambios frente a la oposición de todas las demás autoridades? Y puesto que su capacidad es indiscutible, ¿no deberíamos buscar las causas de su singular actuación en la teoría a la que se adhieren?

§ 7

Antes de despedirnos de los antiguos unciales, conviene llamar la atención sobre una característica propia de ellos, que es precisamente lo que cabría esperar del lector que ha prestado atención a todo lo dicho, y que añade confirmación a la doctrina aquí expuesta.

El carácter torpe y de mal gusto de algunos de los antiguos unciales. Esto se debió en gran medida a la constante eliminación de expresiones delicadas que enriquecen tanto el significado como la simetría del Libro Sagrado. Procedemos a dar algunos ejemplos, no para demostrar nuestra postura, puesto que sin duda resultará evidente para cualquier erudito, sino como muestras, y solo como muestras, de la pérdida que sufriría la Palabra inspirada si se siguieran los antiguos unciales. El espacio no permite un análisis exhaustivo de este asunto.

Un interesante refinamiento de la expresión, que ha quedado irremediablemente oscurecido por la propensión de $\aleph B D$ a caer en el error, se encuentra en Mateo 26:71. El evangelista que describe la segunda negación de San Pedro señala que la joven que lo vio dijo a los presentes: «Este hombre *también* (καὶ) estaba con Jesús de Nazaret». Los tres manuscritos mencionados omiten el καὶ. Ningún otro manuscrito, ni uncial ni cursivo, los sigue. Solo cuentan con el apoyo del inestable manuscrito sahídico. La pérdida infligida es evidente: no hace falta comentarlo.

Otro ejemplo, donde la pobreza de significado sería el resultado obvio si se respaldara la aceptación por parte de algunos críticos del liderazgo del mismo trío de unciales, puede encontrarse en la descripción de lo que hicieron los pastores cuando vieron al Niño Jesús en el pesebre. En lugar de «lo dieron a conocer alrededor» (διεγνώρισαν), deberíamos simplemente tener «lo dieron a conocer» (ἐγνώρισαν). Estamos

propensos a decir: «¿Por qué recortar y podar poniendo en manifiesta desventaja el depósito sagrado?». Solo la L y la Ξ y seis cursivos con un solo pasaje de Eusebio están del mismo lado. El resto en abrumadora mayoría, condena tal rudeza.

§ 8

La expresión indudablemente genuina Καὶ τίς ἐστι, κύριε (que es la lectura tradicional de San Juan 9:36), pierde su KAI característico en los códices Ξ* A L, aunque lo conserva en el resto de los unciales y en todos los cursivos. El καί se encuentra en la Complutense, porque los editores siguieron sus copias; no se encuentra en el *Textus Receptus* solo porque Erasmo no siguió el suyo como en los casos mencionados anteriormente. El mismo refinamiento de expresión se repite en el Texto Tradicional del capítulo 14:22 (Κύριε, ΚΑΙ τί γέγονεν), y experimentó exactamente el mismo destino a manos de los dos primeros editores del texto griego impreso. También se mantiene fielmente en su integridad por todo el cuerpo de las cursivas, siempre exceptuando “33”. Pero (como antes) en las unciales de mal carácter, como B D L (incluso por A E X) se omite el καί, sin razón suficiente por la que también lo han omitido los revisores, a pesar de que se mantiene en todos los demás unciales. Como se manifiesta en la mayoría de estos casos, las versiones, al ser hechas a lenguas con otros modismos que no son griegos, no pueden dar testimonio; y también que estos delicados adornos a menudo se pasaban por alto en las citas, así como por los escribas y los llamados correctores.

No tenemos mucho que buscar para encontrar otros ejemplos de esto. San Mateo (1:18) comienza su narración: μνηστευθείσης ΓΑΡ τῆς μητρὸς αὐτοῦ Μαρίας τῷ Ἰωσήφ. Ahora bien, como saben los lectores de griego, la pequeña palabra sin traducir (porque es intraducible) que se muestra en mayúsculas se sitúa con una peculiar fuerza idiomática y propiedad inmediatamente después de la primera palabra de una oración como la anterior, al ser empleada de conformidad con el uso estrictamente clásico; y aunque fácilmente podría haber llegado a ser omitida por el descuido o la lascivia de los copistas, sin embargo, no podría de ninguna manera haberse establecido universalmente en copias del Evangelio —como lo ha hecho— si hubiera sido una acreción no autorizada al texto. La encontramos reconocida en San Mateo 1:18 por Eusebio, por Basilio, por Epifanio, por Crisóstomo, por Nestorio, por Cirilo, por Andrés de Creta; lo cual es incluso extraordinario, porque el γάρ no es necesario en absoluto para fines de citación. Pero la circunstancia esencial, como siempre, es que el γάρ se encuentra además en todo el cuerpo de los manuscritos. De hecho, los únicos unciales que omiten la partícula idiomática son cuatro de fecha más antigua, a saber, B Ξ* Z.

Esta misma partícula (γάρ) ha provocado una extraordinaria confusión en otro lugar, donde su propiedad idiomática evidentemente no se ha sentido ni comprendido, a saber, en San Lucas 18:14. «Este hombre» (dice nuestro SEÑOR) «bajó a su casa justificado antes que» (ἢ γάρ) «el otro». Los estudiosos reconocen aquí una expresión exquisitamente idiomática, que de hecho se encuentra tan universalmente en el Texto Tradicional que su autenticidad está completamente fuera de toda duda. Está avalada por 16 unciales encabezados por A, y por los cursivos en proporción de 500 a 1. La Complutense la tiene, por supuesto; y también la tendría el *Textus Receptus*, si Erasmo hubiera seguido su manuscrito; pero «*praefero*» (dice) «*quod est usitatus apud probos autores*». Por muy poco afín que sea la expresión a las demás lenguas de la antigüedad, ἢ γάρ se conserva fielmente en la versión gótica y en la harkleiana. Sin embargo, en parte porque es muy poco frecuente y, por lo tanto, no se entendía, y en parte porque cuando se escribía en unciales se pervertía fácilmente en otra cosa, la expresión ha tenido un destino extraño. Se ha descubierto que ΗΓΑΡ sugería, o bien se confundía con, tanto ΗΠΕΡ como ΥΠΕΡ. El recurso predominante, sin embargo, fue eliminar la Η. —convertir ΓΑΡ en ΠΑΡ— y, para ἐκεῖνος, escribir ἐκεῖνον. Los unciales que muestran esta extraña corrupción del texto son exclusivamente ese cuatreno que ya hemos visto tantas veces antes, a saber, B Ξ D L. Pero D mejora el error de sus predecesores al escribir, como un Targum, μᾶλλον ΓΑΡ' αἰκεῖνον (sic), y al agregar (con el latín antiguo y la Peshita) τὸν Φαρισαῖον, una exhibición del texto que (sobra decirlo) es perfectamente única.

¿Y cómo le ha ido a este pasaje en manos de algunos críticos textuales? Lachmann y Tregelles (abandonados por Tischendorf) siguen, por supuesto, los códices B & D L. Los revisores (junto con el Dr. Hort), reacios a seguir el B & DL, e incapaces de adoptar el Texto Tradicional, permiten que se mantenga la lectura del Textus Receptus (ἡ ἐκεῖνος), aunque una sola letra cursiva (Evan. 1) es toda la autoridad manuscrita que se puede aducir a su favor. En efecto, puede decirse que ἡ ἐκεῖνος carece de autoridad manuscrita.

Lo que cabe destacar en todo esto es que la verdadera lectura de San Lucas 18:14 se ha conservado fielmente en los manuscritos de todos los países y a lo largo de los siglos, no solo en todo el conjunto de las escrituras cursivas, sino en todos los unciales existentes, excepto cuatro. Y esos cuatro son B & D L.

Pero realmente son innumerables las ocasiones en que palabras minúsculas se han perdido de & B y sus afines, y sin embargo se han conservado fielmente, a lo largo de los siglos, en los unciales posteriores y en las copias cursivas despreciadas. En San Juan 17:2, por ejemplo, leemos δόξασόν σου τὸν υἱόν, ἵνα ΚΑΙ ὁ υἱός ΣΟΥ δοξάσῃ σέ; donde καὶ se omite por & A B C D; y σου (después de ὁ υἱός) por & B C. Algunos críticos, por supuesto, insistirán en que, por el contrario, ambas palabras son adiciones espurias al texto de los cursivos; y deben decirlo, si quieren. Pero, ¿no afecta sensiblemente su confianza en & el descubrir que él, y sólo él, exhibe λελάληκεν (por ἐλάλησεν) en el versículo 1, δώσω αὐτῷ (por δώσῃ αὐτοῖς?) en el versículo 2, mientras que & B son peculiares al escribir Ἰησοῦς sin el artículo en el versículo 1?

Sin duda, se ha dicho suficiente para mostrar e ilustrar esta tosca característica de las pocas copias antiguas que, de entre la gran cantidad de sus contemporáneos, son todo lo que poseemos actualmente. La existencia de esta característica es indudable e indiscutible; el Dr. Hort la reconoce en cierta medida en palabras que comentaremos en el capítulo siguiente. Nuestros lectores deben observar que el proceso de «desgaste» no se ha limitado en absoluto a partículas como καί y γάρ, sino que se ha extendido a tiempos verbales, otras formas de palabras y, de hecho, a todo tipo de delicadezas de expresión. Los resultados se han encontrado a lo largo de todos los Evangelios; el significado sagrado y refinado, como los eruditos consumados apreciarán en un momento, ha sido recortado y desechado. Si la gente examinara tan solo B, & y D en su mera falta de presentación, verían la pérdida que han sufrido esos manuscritos, en comparación con el texto respaldado por la abrumadora masa de autoridades; y se negarían a seguir depositando su confianza en guías tan imperfectos, rudimentarios y mal entrenados.

Capítulo 11 Los Unciales Tardíos y la Escritura Cursiva

Nota a pie de página: El editor [Edward Miller] es responsable de toda esta sección, excepto de la primera parte del apartado “4”.

§ 1

La naturaleza de la tradición se comprende de forma muy imperfecta en muchos ámbitos; y los errores al respecto son la raíz, si no la raíz misma, de los principales errores en la crítica textual. Por lo tanto, debemos dedicar un espacio a una breve explicación de este importante elemento en nuestra investigación actual.

La tradición se suele comparar con un arroyo que, como es lógico, contrae contaminación a medida que avanza. Se supone que la pureza solo se alcanza en las proximidades de la fuente, y se asume que la distancia a ella garantiza, proporcionalmente, mayor pureza o mayor corrupción.

Sin duda, esta comparación encierra mucha verdad; solo que, como ocurre con casi todas las comparaciones, existen límites a la semejanza, y no se incluyen otros rasgos y aspectos que están esencialmente ligados al tema que se pretende ilustrar en todos los aspectos en esta similitud.

En primer lugar, la presentación tradicional del Nuevo Testamento no es como un solo arroyo, sino más bien como una multitud de arroyos, muchos de los cuales se han mantenido puros, pero otros se han corrompido. Un grupo de arroyos corruptos se encontraba en Occidente, y, muy probablemente, la fuente de muchos de ellos estaba en Siria; otro se dio en Oriente, con Alejandría y posteriormente Cesarea como centro, donde se unieron las corrientes de Occidente. Una multitud en diferentes partes de la Iglesia se mantuvo total o mayormente libre de estas contaminaciones, y preservó la expresión pura y precisa tal como brotó de las fuentes de la Palabra Escrita.

Pero existe otro escollo oculto bajo esa imperfecta metáfora que se emplea continuamente sobre este tema, ya sea de forma oral o escrita. La tradición de la Iglesia no se desarrolla según el modelo de un arroyo o arroyos que fluyen mecánicamente y con un caudal invariable desde la fuente, a través del valle y la llanura. Como la mayoría de las cosas mundanas, tiene una trayectoria. Pasó por una etapa en la que un manuscrito se copiaba casi mecánicamente de otro que se encontraba a mano. Así, la precisión, salvo en casos de debilidad humana, producía precisión; y el error, sin duda, generaba error. Después llegó un período en el que tanto buenos como malos ejemplos se ofrecían en competencia, y se ejercía la capacidad de rechazar el mal y elegir el bien, a menudo con escaso éxito. Tan pronto como se completó esta etapa, que puede decirse aproximadamente que abarcó desde Orígenes hasta mediados del siglo IV, comenzó otro período en el que se adoptó un rumbo definido, que se siguió con creciente éxito hasta que toda la trayectoria quedó fijada irrevocablemente en la dirección correcta. El período de los dos Gregorios, Basilio, Crisóstomo y otros, fue la época en que la Iglesia universal hizo balance de la verdad y la corrupción, y tuvo el deber de erradicar por completo el error y purificar su fe. La segunda parte del Credo quedó así definida de forma permanente; la tercera parte, que, además de la Divinidad del Espíritu Santo, se refiere a su acción en la Iglesia, a la Palabra Escrita, incluyendo tanto los diversos libros en general como el texto de esos libros, a la naturaleza de los sacramentos, al ministerio, al carácter de la unidad y el gobierno de la Iglesia, se vio retrasada en muchos aspectos en cuanto a su definición específica por la ruina que pronto asoló el Imperio Romano y por la ignorancia de las naciones que entraron en ese vasto dominio; y, de hecho, gran parte de esta parte de la fe permanece aún en el campo de batalla de la controversia.

Pero se actuó conforme a lo que podría denominarse el Canon de San Agustín: «Lo que la Iglesia de la época encontró prevaleciendo a lo largo y ancho de su territorio, no introducido por reglamentos de concilios, sino transmitido por una tradición ininterrumpida, que con razón concluyó que no provenía de

otra fuente que la autoridad apostólica». En otras palabras, en el cumplimiento de su labor general, la Iglesia examinó discretamente y sin ninguna recensión pública, en cuanto a la Palabra escrita, las diversas corrientes que habían descendido de los apóstoles, y siguió a la multitud más pura, y mediante una filtración gradual eliminó de estas casi toda la corrupción que incluso las mejores líneas de descendencia habían contraído.

Hemos llegado al período en que, según el consenso general de los registros, se descubre que la forma del texto del Nuevo Testamento quedó prácticamente establecida. Esta consolidación se produjo de forma discreta, no mediante debates públicos ni decretos de concilios generales o provinciales, pero no por ello menos completa y permanente. Fue una decisión propia de la Iglesia, instintiva, deliberada y, en general, universal. Solo unos pocos testigos, aquí y allá, alzaron la voz contra las decisiones predominantes, condenadas a su vez por la opinión mayoritaria de la cristiandad. Al igual que el repudio del arrianismo, se trató de un arrepentimiento por un fomento parcial y temporal de la corrupción, del que no se arrepentirían hasta que fue cuestionado durante la conmoción general de la fe y la doctrina en el siglo XIX. Sin duda, el acuerdo así introducido no ha alcanzado más que un carácter general. Pues la enorme cantidad de cuestiones implicadas impide esperar una coincidencia universal de testimonios que se extienda a todos los casos.

Pero, de entrada, al adentrarnos en el análisis de los manuscritos posteriores, debemos allanar el camino eliminando algunas falacias muy extendidas entre los estudiosos de la crítica textual sagrada.

A veces se cree erróneamente (1) que los unciales y los cursivos difieren en su naturaleza; (2) que todos los cursivos son iguales; (3) que todos los cursivos son copias del código A y son el resultado de una recensión general; y (4) que nuestro conocimiento del Nuevo Testamento se debe enteramente a los unciales existentes. A estas cuatro falacias hay que añadir una opinión aún más sólida que las anteriores, pero que no por ello deja de ser errónea, y que debemos combatir en este capítulo: que el texto de los unciales posteriores, y especialmente el de los cursivos, es un texto degradado.

1. La diferencia real entre la escritura uncial y el cursivo es evidente para cualquiera que tenga algún conocimiento del tema. Los manuscritos unciales son más toscos, escritos en mayúsculas sin espacio entre ellas hasta llegar a los ejemplares más recientes, y generalmente con una disposición de puntos insuficiente y mal marcada. La escritura cursiva muestra un gran avance en la calidad de la escritura, ya que, como su nombre indica, se escribe con letras fluidas y de trazo continuo, con un sistema de puntuación muy similar al de los libros impresos. En comparación, la escritura uncial, como clase, goza de una gran superioridad si se considera su antigüedad; y la cursiva es igualmente superior a su clase hermana si la calidad de la escritura es el criterio principal de evaluación. Sus diferencias son superficiales y tan simples que cualquiera que escriba con fluidez puede leer.

Pero la ciencia textual, como toda ciencia, se ocupa no de lo superficial, sino de lo real; no de la presentación del texto, sino del texto mismo; no del mero hecho de la antigüedad, puesto que la edad por sí sola no es prueba segura de excelencia, sino del carácter del testimonio que, por la naturaleza del tema, está al alcance. Al juzgar, pues, las últimas escrituras unciales y compararlas con los cursivos, descubrimos que los textos de ambos son prácticamente idénticos. De hecho, se superpone que no están separados por un límite temporal estricto. La primera escritura cursiva está fechada el 7 de mayo de 835; las últimas unciales, que son leccionarios, se remontan al siglo XI, y posiblemente al XII. Uno de ellos, el código A, está escrito en parte en unciales y en parte en cursiva, al parecer, por la misma mano. Así pues, en los siglos IX, X y XI, tanto la escritura uncial como la cursiva debieron de provenir, en gran medida y prácticamente en su totalidad, del mismo grupo de copistas. De ello se deduce que la diferencia radicaba en la presentación externa, mientras que, como se observa al compararlas, existía una similitud de carácter mucho más importante en su interior.

2. Pero cuando se pasa de esta posición a otra afirmación generalizada de que todos los cursivos son iguales, es necesario poner fin a un proceso tan ilícito. En primer lugar, está el pequeño puñado de copias cursivas que se asocia con B y N. La notoria I, hermosa en apariencia como sus dos líderes, pero corrupta en el texto, 33, 118, 131, 157, 205, 209 y otras; el Grupo Ferrar, que contiene 13, 69, 124, 346, 556, 561, además de 348, 624, 788; estas son frecuentemente disidentes del resto de los cursivos. Pero, en efecto, cuando estos y algunos otros se han restado del resto y se han separado en una clase aparte, cualquier examen cuidadoso de la evidencia aducida sobre pasajes importantes revelará que, si bien casi siempre hay una clara mayoría de cursivos en un lado, existen suficientes casos de disensión, más o menos, para demostrar que los manuscritos cursivos derivan de una multiplicidad de arquetipos y están dotados casi individualmente de lo que, sin exagerar, podría denominarse una personalidad distinta e independiente. De hecho, tal es la necesidad del caso. Se encuentran en varios países de toda la Iglesia. La colusión no era posible en épocas anteriores, cuando la intercomunicación entre países era extremadamente limitada y la publicidad se restringía casi por completo a pequeñas áreas. Las genealogías de los manuscritos cursivos, si las conociéramos, llenarían un volumen. Sus raíces debieron ser extremadamente numerosas; y, al igual que los unciales, y a menudo independientemente de ellos, debieron remontarse al vasto corpus de los primeros manuscritos de papiro.

3. En cuanto a que las escrituras cursivas fueran copias del Códice A, un conocimiento moderado del verdadero carácter de ese manuscrito y una estimación justa de su valor real disiparían eficazmente tal ilusión. Es solo el afán de reducir todo conocimiento de cuestiones complejas a la mínima expresión, y el encanto que rodea a una reliquia muy antigua, lo que ha llevado a la gente, tras haber abandonado el Códice B, a aferrarse al antiguo tesoro del Museo Británico. Es justo reconocer el valor de una supervivencia de tan temprana época; pero levantar la pirámide de su amplia base y apoyarla en un punto como el A es un procedimiento que apenas requiere argumentos para su condena. Y luego, cuando se plantea la noción de una recensión, la respuesta es: ¿Qué, cuándo, cómo y dónde? Ante la ausencia de cualquier indicio de tal acontecimiento en los registros del pasado, es imposible aceptar tal explicación de algo que no tiene ninguna dificultad. La historia se basa en la investigación de documentos que han llegado hasta nosotros, no en la imaginación ni en la ficción. Y cuanto antes la gente abandone la idea de construir estructuras a partir de meras suposiciones y se base en lo que está debidamente documentado, mejor será para una ciencia que debe fundamentarse en bases sólidas y no en teorías fantasiosas.

4. El caso de las escrituras cursivas se malinterpreta, o al menos se tergiversa, en otros aspectos. La idea popular parece ser que nuestro conocimiento del verdadero texto de las Escrituras se debe enteramente a las escrituras unciales existentes, y que la esencia del secreto reside exclusivamente en las cuatro o cinco más antiguas. En consecuencia, se suele suponer que, al poseer tales copias unciales, podríamos prescindir por completo del testimonio de los cursivos. Resulta difícil imaginar una concepción más errónea de los hechos. Pues la verdad es que todos los fenómenos que presentan los manuscritos unciales se reproducen en las copias cursivas. Una pequeña minoría de las escrituras cursivas, al igual que una pequeña minoría de los unciales, probablemente contiene recensiones particulares.

Es al menos tan razonable afirmar que podemos ignorar por completo el testimonio de los unciales como pretender que podemos ignorar por completo el testimonio de los cursivos. De hecho, de las dos afirmaciones, la primera estaría mucho más cerca de la verdad. Nuestras deducciones se verían fatalmente limitadas en muchos casos si no pudiéramos ir más allá de un pequeño grupo de copias unciales.

Pero el punto al que se invita especialmente la atención del lector es este: lejos de depender completamente de los códices B & C D, o de algunos de ellos, para ciertas correcciones más aceptadas del Texto Recibido, habríamos estado igualmente al tanto de cada una de esas lecturas aunque no hubieran existido ni B ni N, ni C ni D. Todas esas lecturas se encuentran en uno o más de los pocos códices cursivos que se consideran independientes, a saber, los dos grupos que acabamos de mencionar y quizás algunos otros. Si no se encuentran allí, pueden descartarse sin problema; son lecturas que no han recibido reconocimiento posterior.

En efecto, el caso de los cursivos presenta un paralelismo exacto con el de los unciales. Siempre que observamos un consenso formal en los cursivos para cualquier lectura, casi invariablemente se observa un consenso general para la misma lectura de los unciales.

La era de mayor perfección, tanto en la presentación externa como en la precisión interna del texto de las copias del Nuevo Testamento, puede considerarse, en lo que respecta a las reliquias que han llegado hasta nosotros, que comenzó con el código Basiliensis o E de los Evangelios. Este bello y generalmente preciso código debió escribirse en el siglo VII. El resto de los códigos unciales posteriores suelen encontrarse juntos en una amplia o considerable mayoría; si bien existe suficiente disensión para demostrar que son testimonios independientes y que el error fue condenado, no ignorado. Así, el Código Regius (L, siglo VIII), conservado en París, generalmente sigue a B y $\aleph$; lo mismo ocurre con el Código Sangallensis (Δ , siglo IX), la reliquia irlandesa del monasterio de San Galo, solo en San Marcos; y el Código Zacynthius (Ξ , un palimpsesto del siglo VIII) en San Lucas, que se encuentra actualmente en la Biblioteca de la Sociedad Bíblica. El aislamiento de estos pocos con respecto al resto de su época suele ser notable. El veredicto de las últimas resoluciones unciales casi siempre es respaldado por una amplia mayoría.

De hecho, por regla general, cada lectura principal que se puede encontrar en cualquiera de los unciales más antiguos también aparece en una, dos o tres de los unciales posteriores, o en uno o más de los pocos cursivos disidentes ya enumerados. Salvo en casos muy notables, como en el caso de los últimos doce versículos de San Marcos, dichas lecturas suelen estar presentes; sin embargo, en los manuscritos posteriores, en comparación con los más antiguos, existe esta característica adicional en la representación: si se considera la evidencia y se tienen en cuenta el peso, la cantidad y la variedad, dichas lecturas quedan totalmente descartadas.

§ 2

Pero aquí nos enfrentamos al argumento de que el texto de la escritura cursiva es de carácter degradado. Nuestros oponentes sostienen que es tal que debió haber sido compuesto a partir de otras formas de texto mediante un proceso de fusión, y que en sí mismo es un texto de carácter muy inferior al texto representado principalmente por B y $\aleph$.

Para refutar esta opinión, debemos señalar, en primer lugar, que la carga de la prueba recae sobre la parte contraria. Según las leyes que rigen las conclusiones científicas, deben considerarse todos los elementos de la prueba. Nada merece el nombre de ciencia si el cálculo no incluye todos los fenómenos. La base de la construcción debe coincidir con los hechos. Este principio es tan elemental que parece innecesario insistir en él.

Pero, precisamente, esto es lo que nos proponemos lograr, y nuestros adversarios lo ignoran. Claro que tienen sus razones para descartar diecinueve vigésimas partes de la evidencia disponible; pero —y aquí está la clave— les corresponde a ellos demostrar que tal desestimación es legítima y correcta. ¿Cuáles son, entonces, sus argumentos? Principalmente tres: la supuesta mayor antigüedad de su texto predilecto, la superioridad que le atribuyen y la evidencia de que el Texto Tradicional, como sostienen, se formó mediante la fusión de textos preexistentes.

De estos tres argumentos, el de la antigüedad ya ha sido descartado, y la ilustración de lo ya expuesto estará disponible a lo largo de esta obra. En cuanto a la fusión, en el capítulo anterior se presentó una prueba en contra de su posible aplicabilidad al Texto Tradicional en relación con partículas y otras palabras, y en este capítulo se ilustrará con ejemplos de palabras de mayor tamaño. La fusión podría ser posible, suponiendo por un momento que otras condiciones la favorecieran y que los elementos a fusionar ya existieran en otros textos. Pero dado que en la mayoría de los casos tales elementos no se encuentran en ningún otro lugar que

no sea el Texto Tradicional, la fusión como explicación de los cambios que, según esta teoría, debieron haberse producido, resulta simplemente imposible. Por otro lado, el Texto Tradicional podría haber sido fácilmente fragmentado, roto y corrompido, como se mostrará en la segunda parte de este tratado, hasta adquirir la forma que presentan B y N.

Respecto al tercer argumento de la controversia general, afirmamos que carece totalmente de fundamento. Por el contrario, el texto cursivo es muy superior al otro. Los ejemplos que presentaremos a modo de muestra, y solo como tales, demostrarán la corrección del lenguaje y el buen gusto en la expresión, cualidades que lo caracterizan. Que nuestros lectores juzguen con imparcialidad y sinceridad, pues no dudamos que lo harán, y no tememos el resultado.

Pero antes de entrar en el carácter del texto posterior, se requieren unas palabras para recordar a nuestros lectores el efecto del argumento general, tal como se ha expuesto hasta ahora sobre esta cuestión. El texto de los unciales posteriores es el texto al que dan testimonio no solo la mayoría de los unciales, sino también los cursivos, las versiones y los padres, cada uno en mayor número. Además, el texto de los cursivos goza indudablemente del apoyo de la gran mayoría entre ellos, y también de los unciales, las versiones y los padres. En consecuencia, el texto que ahora estamos tratando, que es el de los unciales posteriores y los cursivos combinados, es incomparablemente superior bajo todas las notas de veracidad externas. Posee en casi todos los casos una atestación más antigua; no hay ningún tipo de duda en cuanto al mayor número de testigos que dan evidencia de sus afirmaciones, ni en cuanto a su variedad, y casi nunca en cuanto a la prueba explícita de su continuidad, lo cual, en efecto, también se da por sentado generalmente —más aún, universalmente— debido a la naturaleza del caso; su peso está certificado sobre bases sólidas; y, de hecho, el contexto en casi todos los casos los respalda. El curso doctrinal seguido en la historia de la Iglesia universal está inmensurablemente a su favor. Ahora, por lo tanto, solo tenemos que considerar si su texto, comparado con el de B N D y sus aliados, se recomienda por su excelencia intrínseca. Y en cuanto a esta consideración, si, como se ha manifestado, el texto de B-N y el de D son malos y se ha demostrado que son inferiores, este debe ser mejor. Podemos ahora proceder a algunos ejemplos que muestran la superioridad del texto uncial y cursivo posterior.

§ 3

El lamento de nuestro SALVADOR por Jerusalén («¡Oh, si también tú conocieses, a lo menos en este tu día, lo que es para tu paz!») es uno de esos pasajes delicadamente articulados que se pueden sufrir a través del proceso de transmisión. Analicemos las palabras de San Lucas (19:42), Εἰ ἔγνων καὶ σύ, καὶ γε ἐν τῇ ἡμέρᾳ σου ταύτῃ, τὰ πρὸς εἰρήνην σου, y percibirás de un vistazo que el punto vulnerable en la oración, por así decirlo, es καὶ σύ, καὶ γε. Mientras tanto, como esas palabras están atestiguadas por el latín antiguo y por Eusebio, así como por el conjunto de copias que comienzan con el Códice A e incluyen el original perdido de 13-69-124-346, etc., el *orden mismo* de esas palabras es algo completamente fuera de toda sospecha. Incluso Tischendorf lo admite. Mantiene la lectura tradicional en todos los aspectos. Sin embargo, Eusebio escribe dos veces καὶ γε σύ; una vez, καὶ σύ γε; y una vez omite completamente καὶ γε. Orígenes lo omite 3 veces. Aun así, existe al menos un *consenso general* entre las copias, versiones y padres para comenzar la oración con las palabras características, Εἰ ἔγνων καὶ σύ; la frase está atestiguada por las versiones latina, bohaírica, gótica y harkleiana; por Ireneo, por Orígenes, por Taciano, por Eusebio, por Basilio el Grande, por Basilio de Seleucia y por Cirilo.

¿Qué se encuentra entonces en los tres unciales restantes, ya que C es defectuosa aquí? D exhibe εἰ ἔγνων καὶ σύ, ἐν τῇ ἡμέρᾳ ταύτῃ, τὰ πρὸς εἰρήνην σου: siendo apoyado únicamente por el latín de Orígenes en un lugar. Lachmann adopta esta lectura de todos modos. Hay que confesar que nada peor le ha ocurrido que la omisión de καὶ γε y del antiguo σου. Pero cuando nos dirigimos a B N, encontramos que ellos y L, con Orígenes una vez, y el encabezado siríaco que precede a las homilías de Cirilo sobre el Evangelio de San Lucas, exhiben exclusivamente εἰ ἔγνων ἐν τῇ ἡμέρᾳ ταύτῃ καὶ σύ τα πρὸς εἰρήνην; por lo tanto, no solo

omitiendo καὶ γε, junto con el primer y segundo σου, pero transponiendo las palabras καὶ σύ — ἐν τῇ ἡμέρᾳ ταύτῃ, borrando del pasaje más de la mitad de su fuerza y belleza. Esta exhibición mutilada y desfigurada de las palabras de nuestro SEÑOR, solo porque se encuentra en B $\aleph$, es adoptada por Westcott-Hort, a quien siguen a su vez los revisores. La Peshita, por cierto, omite καὶ σύ y transpone las dos cláusulas que quedan. El siríaco de Curetoniana se descontrola, como de costumbre, y Laudianus también.

En medio de todo este conflicto y confusión, se invita al lector a considerar el hecho instructivo de que el conjunto de copias cursivas (y todos los unciales, salvo cuatro) han conservado en este pasaje, a lo largo de los siglos, intactos todos los exquisitos rasgos del arquetipo inspirado. La verdad, repito, se encuentra en las copias cursivas, no en la licenciada B- $\aleph$ D L, que, como de costumbre, se distingue entre sí y de A. Solo con respecto al primer σου existe una ligera prevaricación por parte de muy pocos testigos. Cabe señalar, sin embargo, que esta prevaricación es superada por el consenso del siríaco, el latín antiguo y el gótico, y además, que el testimonio de Taciano se expresa sobre este punto. Por lo tanto, no hay nada que alterar en el Texto Tradicional de Lucas 19:42, que constituye un excelente ejemplo de fidelidad en la transmisión y de una enfática condena de B- $\aleph$.

§ 4

Es la desgracia de investigaciones como la presente que a veces nos obligan a dar prominencia a detalles minuciosos que es difícil hacer sin aburrir. Permítanme, sin embargo, tratar de interesar a mi lector en la verdadera lectura de San Mateo 20:22, 23; de cuyos versículos los editores críticos recientes rechazan las palabras, “y ser bautizado con el bautismo con que yo soy bautizado”, καὶ τὸ βάπτισμα ὃ ἐγὼ βαπτίζομαι βαπτισθῆναι.

Sobre el derecho de las mismas palabras a un lugar en la parte correspondiente del Evangelio de San Marcos (10:38), no hay diferencia de opinión, excepto que se insiste en que en San Marcos la cláusula debe comenzar con ἢ en lugar de καί.

A continuación, se solicita al lector que preste atención a la siguiente circunstancia: que, salvo por supuesto las cuatro ($\aleph$ B D L) y Z que omiten el lugar por completo, y otra (S), todos los unciales junto con la mayoría de los cursivos, y la Peshita y Harkleian y varias versiones latinas, coinciden en leer ἢ τὸ βάπτισμα en San Mateo; todas las unciales excepto ocho ($\aleph$ B C D L W Δ Σ), junto con la mayoría de las cursivas y la Peshita, coinciden en leer καὶ τὸ βάπτισμα en San Marcos. Esta delicada distinción entre el primer y el segundo Evangelio, obliterada en el Texto Recibido, se mantiene fielmente en diecinueve de las veinte copias cursivas.

Mientras tanto, se nos asegura, según la autoridad de $\aleph$ B D L Z y la mayoría de las copias latinas, incluyendo por supuesto a Hilario y Jerónimo, la Curetoniana, el Laudianus y el Bohairic, además de Epifanio, que la cláusula en cuestión no tiene derecho a su lugar en el Evangelio de San Mateo. Tan segura es esta opinión, que los revisores, siguiendo a Griesbach, Lachmann, Tischendorf, Tregelles y Alford, han eliminado las palabras del texto. ¿Pero tienen razón? Ciertamente no, respondo. Y razono así:

Si esta cláusula se ha interpolado en el Evangelio de San Mateo, ¿cómo se explica su presencia en todos los manuscritos del mundo excepto en siete, a saber: cinco unciales y dos cursivos? Se pretende que se introdujo por asimilación desde el pasaje paralelo en San Marcos. Pero yo respondo:

1. ¿Es esto creíble? ¿No le parece improbable tal hipótesis? ¿Por qué el Evangelio más popular habría sido asimilado en todas las copias, excepto en siete, al Evangelio menos conocido y leído en las iglesias?

2. ¿Y cuándo se pretende que tuvo lugar esta falsificación masiva de los manuscritos? La Peshita siríaca, como de costumbre, se inclina por la mayoría de los cursivos; pero se ha demostrado que es del siglo II. Algunas de las copias latinas también contienen la cláusula. El Códice C, Crisóstomo y Basilio de Seleucia

también la presentan. Sin duda, la preponderancia de la evidencia apunta abrumadoramente en una dirección. Pero entonces...

3. De hecho, la cláusula no puede provenir del Evangelio de San Marcos, por la razón concluyente de que los dos lugares se distinguen sutilmente, como ya se ha demostrado en el testimonio de las escrituras cursivas y la Peshita.

4. Me atrevo a declarar, sin temor a contradecir a nadie salvo a los defensores de la teoría popular, que, por el contrario, es el Evangelio de San Mateo el que ha sido corrompido a partir del de San Marcos. Una clara muestra del proceso de asimilación se aprecia en el Evangelio de San Marcos, donde se ha introducido la partícula ἤ, pero no en el de San Mateo.

5. No puedo explicar por qué el Evangelio de San Mateo fue mutilado en este pasaje. Es demostrable que el texto de los Evangelios, en aquella época temprana, sufrió un proceso de revisión a manos de hombres que, al parecer, eran tan poco conscientes de la insensatez como de la pecaminosidad de sus actos; y que la mutilación era su método predilecto. Y, lo que resulta muy notable, la misma clase de obstinación que suele acompañar la comisión de un delito, y que a menudo conduce a su descubrimiento, se observa claramente aquí. Pero el Ojo que nunca duerme ha velado por el Depósito y se ha provisto de testigos.

§ 5

Resulta singular relatar las circunstancias en las que Simón y Andrés, Santiago y Juan fueron llamados al apostolado en la última ocasión (Mateo 4:17-22; Marcos 1:14-20; Lucas 5:1-11). Los hechos fueron los siguientes:

Era de mañana en el Mar de Galilea. Dos barcos estaban amarrados a la orilla. Los pescadores, habiendo “trabajado toda la noche y no sacado nada, habían salido de ellos y habían lavado (ἀπέπλυναν) sus redes (τὰ δίκτυα)”. Pero aunque la pesca en aguas profundas había resultado un fracaso, sabían que al vadear en las aguas poco profundas, incluso ahora podrían emplear una red de lanzamiento con ventaja. En consecuencia, fue así como nuestro SALVADOR, pasando por este mismo lugar, vio a Simón y Andrés empleando (βάλλοντας ἀμφίβληστρον). Entonces, entrando en la barca de Simón, “le rogó que se alejara un poco de la orilla”. El resto no requiere explicación.

Ahora bien, es evidente que la clave que desvela esta interesante historia reside en la precisión gráfica del verbo compuesto empleado y en el conocido uso del lenguaje que otorga al tiempo aoristo, en ocasiones como el presente, un significado de pluscuamperfecto. Los traductores de 1611, al no comprender el incidente, se contentaron, como Tyndale, siguiendo la Vulgata, con traducir ἀπέπλυναν τὰ δίκτυα “estaban lavando sus redes”. De esta traducción, mientras se dejara el griego intacto, no podría haber ningún daño grave. Sin embargo, los revisores de 1881, al no solo conservar la traducción incorrecta “estaban lavando sus redes”, sino también al hacer que el griego coincidiera con el inglés sustituyendo brevemente ἔπλεον por ἀπέπλυναν, oscurecieron la verdad de tal manera que la hicieron simplemente irreparable para los estudiantes comunes. El único punto al que se invita ahora la atención del lector es este: que el verbo compuesto en tiempo aoristo (ἀπέπλυναν) ha sido conservado por todo el cuerpo de las cursivas, tal como se transmitió a lo largo de los siglos, mientras que el bárbaro ἔπλεον solo se encuentra en este día en los dos unciales corruptos B D¹ y una sola cursiva (Evan. 91).

§ 6

“¡Cuán difícil es para los que *tienen riquezas* entrar en el reino de los cielos!”, exclamó nuestro SEÑOR en una ocasión memorable. Los discípulos se asombraron. Respondiendo a sus pensamientos, “Hijos”, añadió, “¡Cuán difícil es para los que *confían en las riquezas* entrar en el reino de Dios!” (Marcos 10:23, 24). Esas

palabras familiares, avaladas por 16 unciales y todos los cursivos, están completamente fuera de toda sospecha. Pero, de hecho, todas las versiones las respaldan de la misma manera. Realmente no hay pretexto para perturbar lo que está tan bien atestiguado, por no decir tan precioso. Sin embargo, Tischendorf, Westcott y Hort rechazan τοὺς πεποιθότας ἐπὶ τοῖς χρήμασιν del texto, por el único motivo de que la cláusula en cuestión es omitida por $\aleph$ B Δ , una copia del cursivo itálico (k), y una copia de la bohairica. Consciente de que tal procedimiento requiere una disculpa, «creo que es inseguro», dice Tischendorf, «abandonar en este punto las autoridades muy antiguas que suelo seguir»; es decir, los códices $\aleph$ y B. Pero ¿de qué naturaleza es este argumento? ¿Acaso el crítico quiere decir que debe atenerse a la antigüedad? Si este es su significado, entonces recordémosle que Clemente, una autoridad más antigua que $\aleph$ B por 150 años, — por no hablar de las versiones latina y siríaca, que son aún más antiguas— reconoce las palabras en cuestión. Sin embargo, ¿acaso el erudito crítico no quiere decir más que esto, que para él es un principio fundamental de la crítica textual defender a toda costa la autoridad de B y $\aleph$? No puede referirse a eso, como explicaré a continuación.

Porque la circunstancia más extraña está detrás. Inmediatamente después de haber proclamado así (en el versículo 24) la supremacía de $\aleph$ B, Tischendorf se ve obligado a rechazar la evidencia combinada de $\aleph$ B Σ Δ . En el versículo 26, esas 4 copias defienden la lectura absurda λέγοντες πρὸς ΑΥΤΟΝ Καὶ τίς δύναται σωθῆναι; mientras que evidentemente fue para ellos mismos (πρὸς ἑαυτούς) que los discípulos lo dijeron. Conscientes de que esta vez las “*antiquissimae quas sequi solet auctoritates*” se mantienen condenadas; en lugar de reconocerlo ingenuamente, Tischendorf fundamenta su rechazo de πρὸς αὐτον en la consideración de que «Marcos nunca usa la expresión λεγεῖν πρὸς αὐτον». Como si el texto de un pasaje del Evangelio se determinara por la práctica del mismo evangelista en otro lugar, y no por su propia evidencia; ¡que en este caso es (el lector puede estar seguro) simplemente abrumadora!

Westcott y Hort suponen erróneamente que todas las copias menos cuatro, todas las versiones menos una (la bohairica), pueden estar equivocadas; pero que B- $\aleph$, Σ y el Códice Δ , que es curioso en San Marcos, deben estar necesariamente en lo correcto.

§ 7

Como ya he mencionado, en muchas ocasiones la lógica misma del caso se convierte en un argumento poderoso. Si bien carecen de valor por sí mismas, frente al testimonio general, las consideraciones derivadas de la razón misma de las cosas a veces justifican su utilidad para fundamentar el juicio cuando la evidencia es relativamente equilibrada. Pero su contundencia se vuelve abrumadora cuando, tras un análisis minucioso de la evidencia, no albergamos ninguna duda sobre la interpretación correcta de un pasaje. En ese caso, parecen arrasarlo con todo. Un ejemplo de esto lo encontramos en Lucas 16:9, donde nuestro Señor, tras mostrar la provisión que el administrador deshonesto tomó para el día en que se encontraría sin hogar, el Orador Divino sugiere que nosotros también deberíamos hacer algo similar con nuestro propio dinero, «para que, *cuando faltéis*, seáis recibidos en las moradas eternas». La coherencia lógica de todo esto es tan exacta como exquisita la elección de términos en el original; la palabra empleada para designar la partida del hombre de esta vida (ἐκλίπητε), que transmite la imagen de alguien que desfallece o se debilita al final de su carrera. De hecho, es la palabra utilizada en la Septuaginta para denotar el final pacífico de Abraham, Ismael, Isaac y Jacob.

Pero en lugar de esto, $\aleph$ B D L R Π con AX nos presenta ἐκλιπῇ ο ἐκλειπῇ, mostrando que el autor de esta lectura imaginó sin discriminación que lo que nuestro SEÑOR quiso decir era que cuando finalmente nuestro dinero nos “falle”, puede que no nos falte un hogar. El resto de los unciales hasta el número de doce, junto con dos correctores de $\aleph$, la mayor parte de los cursivos y las copias del latín antiguo, la Vulgata, las versiones gótica, harkleiana y etíope, con Ireneo, Clemente de Alejandría, Orígenes, Metodios, Basilio, Efrén Siro, Gregorio Nacianceno, Dídimo, Crisóstomo, Severiano, Jerónimo, Agustín, Eulogio y Teodoro; también Afraates (325 d. C.), apoyan la lectura ἐκλίπητε. Al parecer, Cyril conocía ambas lecturas.

Su testimonio, tal como es, solo puede deducirse de sus restos fragmentarios; y la “adivinación” es una facultad a la que no pretendo atribuirme.

En la página 349, después de δεῖ δὲ πάντως αὐτοὺς ἀποπεσεῖν τῆς οἰκονομίας ἐπιτηδῶντος θανάτου, καὶ τῶν καθ’ ἡμᾶς πραγμάτων ἐξελκότος. ἀδιάφυκτον γὰρ ἀνθρώπῳ παντὶ τοῦ θανάτου τὸν λίνον, Cirilo se representa diciendo (6 líneas más abajo) ὅταν αὐτοὺς ὁ ἐπίγειος ἐκλείπη ΠΛΟΥΤΟΣ, con el que corresponde el siríaco de Luc. 509. Pero cuando encontramos el mismo pasaje en Catena de Cramer (p. 122), además de la referencia a la muerte, ἀποπεσοῦνται παντὶ οἰκονομίας, ἐπιτηδῶντος αὐτοῖς τοῦ θανάτου (líneas 21-3), se nos presenta ὅταν αὐτοὺς ἡ ἐπίγειος ἐκλείποι Ζωή, lo cual claramente invierte el testimonio. Si Cirilo escribió *eso*, leyó (como todos los demás padres) ἐκλίπητε. Es justo añadir que ἐκλίπη se encuentra además en las páginas 525, 526 (= Mai ii. 358) y 572 de las Homilias siríacas de Cirilo sobre San Lucas. Sin embargo, esto (al igual que la cita en la página 506) bien puede deberse a la Peshita. Debo admitir que, entre tanta evidencia contradictoria, mi juicio sobre el texto de Cirilo es erróneo.

§ 8.

Difícilmente se puede encontrar una declaración más preciosa acerca del oficio guía e iluminador del Espíritu Santo, que la promesa de nuestro Señor de que “cuando Él, el Espíritu de la Verdad, venga, Él os guiará a toda la Verdad”; ὁδηγήσει ὑμᾶς εἰς πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν (San Juan 16:13). Ahora bien, se ha descubierto que las seis palabras citadas han experimentado una perturbación extraordinaria, mucho mayor de la que puede deberse al hecho de que sean las palabras finales de una lectura. En resumen, todas las variantes conocidas de lectura de este pasaje pueden agruparse en tres categorías:

1. Con la primera, que en realidad es una glosa, no una lectura (δηγήσεται ὑμῖν τὴν ἀλήθειαν πᾶσαν), no necesitamos demorarnos. Eusebio en dos pasajes, Cirilo Jerónimo, copias del latín antiguo y Jerónimo en cierto lugar, leen así el pasaje. Desafortunadamente, la misma lectura también se encuentra en la Vulgata. Sin embargo, no goza de aceptación y puede descartarse.

2. El siguiente, que oscurece aún más fatalmente el significado de nuestro Señor, podría haberse tratado con la misma falta de ceremonias, la lectura del Códice L (ὁδηγήσει ὑμᾶς ἐν τῇ ἀληθείᾳ πάσῃ), pero que desafortunadamente ha encontrado el favor de Tischendorf, supongo, porque con la excepción de πάσῃ es la lectura de su propio Códice N. Es así como Cirilo de Alejandría lee el lugar tres veces; y de hecho, prácticamente lo mismo se encuentra en D; mientras que tantas copias del latín antiguo exhiben *in omni veritate*, o *in veritate omni*, que uno se ve obligado a preguntar: ¿Cómo se va a contabilizar a ἐν ἀληθείᾳ πάσῃ?

No tenemos que mirar muy lejos. Ὁδηγεῖν seguido de ἐν aparece en la LXX, principalmente en los Salmos, más de 16 veces. Especialmente debe mencionarse la expresión familiar en el Salmo 24:5 (ὁδηγήσόν με ἐν τῇ ἀληθείᾳ σου, *Dirige me in veritate tua*), al sugerirse inoportunamente a la mente de algún copista primitivo, influyó en el texto de San Juan 16:13 de esta manera fatal. Resulta asombroso que un crítico tan agudo como Tischendorf haya pasado por alto una circunstancia tan evidente. El uso constante del Salmo en el servicio divino, y la familiaridad con el Salterio que de ello se deriva, explica suficientemente cómo sucedió que, en este como en otros pasajes, su fraseología debió haber influido en la memoria.

3. La única lectura verdadera del lugar (ὁδηγήσει ὑμᾶς εἰς πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν) está atestiguada por 12 de los unciales (E G H I^b K M S U Γ Δ Λ Π), todo el cuerpo de los cursivos y por los siguientes padres: Dídimo, Epifanio, Basilio, Crisóstomo, Teodoto, obispo de Antioquía, Cirilo de Alejandría y Teodoreto; además de Tertuliano en cinco lugares, Hilario y Jerónimo en dos.

Pero debido a que las palabras $\pi\alpha\sigma\alpha\nu\ \tau\eta\nu\ \alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha\nu$ se encuentran transpuestas en A B Y solo de manuscritos, y porque Pedro de Alejandría y Dídimo una vez, Orígenes y Cirilo de Alejandría en dos lugares, se observa que sancionan el mismo arreglo infeliz (a saber, $\pi\alpha\sigma\alpha\nu\ \tau\eta\nu\ \alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha\nu\ \pi\alpha\sigma\alpha\nu$), Lachmann, Tregelles, Alford, Westcott y Hort, adoptan sin vacilación este orden de las palabras. Por supuesto, no se puede mantener. El lector sincero, mientras tanto, no dejará de notar que, como de costumbre, la verdad no se ha conservado ni por A ni por B ni por D; mucho menos por $\aleph$; sino que nos llega intacta en la gran mayoría de autoridades manuscritas, unciales y cursivas, así como en las versiones más antiguas y los padres.

§ 9.

Quizás los lectores de estas páginas ya intuían que el Divino Autor de las Escrituras había sembrado aquí y allá, a lo largo de la página sagrada —a menudo en los lugares más insospechados y, sin duda, en formas que jamás hubiéramos imaginado— pruebas de exactitud, que nos permiten formarnos un juicio infalible sobre la fidelidad de una copia del texto sagrado. Este descubrimiento me asombró al principio; pero, tras una reflexión más profunda, comprendí que era algo que se podía prever con seguridad. ¿Es acaso creíble que la Sabiduría Todopoderosa —que, como se observa, proveyó con tanta abundancia para la seguridad de las formas más humildes de vida animal, para la preservación de semillas comunes, a menudo de plantas nocivas— haya omitido proveer para la semilla vivificante de su Palabra Eterna?

Por ejemplo, aunque parezca extraño, es un hecho evidente (del que cualquiera puede convencerse abriendo una copia de los Evangelios provista de un aparato crítico suficiente) que, si bien al relatar la curación del siervo del centurión (San Mateo 8:5-13) el Evangelista escribe $\epsilon\kappa\alpha\tau\acute{o}\nu\tau\alpha\rho\chi\omicron\varsigma$ en los versículos 5 y 8, escribe $\epsilon\kappa\alpha\tau\omicron\nu\tau\alpha\rho\chi\eta$ en lugar de $-X\Omega$ en el versículo 13. Esta sutil variación se ha conservado fielmente tanto en la escritura uncial como en la cursiva. *Solo* una escritura uncial (a saber, $\aleph$) se ha atrevido a asimilar ambos lugares, escribiendo $\epsilon\kappa\alpha\tau\omicron\nu\tau\alpha\rho\chi\eta\varsigma$ en todo el texto. Con la ceguera proverbial que se atribuye al amor paternal, Tischendorf sigue $\aleph$, aunque el descuido que impera en ese manuscrito es evidente para cualquiera que lo examine.

El asunto es, sin duda, insignificante. Pero también lo era el fragmento de una balada que identificaba al asesino, otro fragmento del cual fue hallado junto a la bala en el cuerpo del hombre asesinado.

Cuando encontramos a $\kappa\alpha\iota$ desapareciendo ante κρίσιν (en la declaración solemne $\epsilon\acute{\xi}\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha\nu\ \epsilon\delta\omicron\kappa\epsilon\nu\ \alpha\upsilon\tau\acute{\omega}$ (sc. ὁ Πατήρ) ΚΑΓ κρίσιν ποιεῖν, nada nos sorprende al descubrir que cuatro códices griegos (A B L 33), tantas versiones antiguas como padres de la Iglesia antiguos carecen de esa pequeña pero significativa palabra. El hecho de que todas las demás copias griegas la tengan es concluyente para conservarla. ¿Y por qué? Porque si bien nada se explica más fácilmente que la ausencia de $\kappa\alpha\iota$ en este lugar en un pequeño grupo de documentos, su presencia en todos los demás es completamente inexplicable, salvo bajo la hipótesis de que se encontrara en el autógrafo de San Juan.

§ 10

Nuevamente, esa patética anticipación del señor de la viña (San Lucas 20:13) de que cuando los siervos hubieran “visto” a su “hijo amado” ($\iota\delta\acute{o}\nu\tau\epsilon\varsigma$), lo reverenciarían, desaparece bajo la nefasta influencia de $\aleph$ B C D L Q y su pequeño puñado de seguidores. (Considérese en relación con esto la última parte de Is. 53:2). ¿Acaso la misma repetición de $\iota\delta\acute{o}\nu\tau\epsilon\varsigma\ \delta\epsilon$, en el siguiente versículo, parece exigir la presencia de la palabra que los cursivos, casi a nivel de un manuscrito, han conservado con tanto celo, pero que Lachmann, Tischendorf, Tregelles, Alford, Westcott y Hort han borrado. ... Luego, además, los pensamientos internos del corazón, esos $\pi\omicron\nu\eta\rho\acute{o}\iota\ \delta\iota\alpha\lambda\omicron\gamma\iota\sigma\mu\omicron\iota$, de los que nuestro Salvador habla en otra parte, y que nunca fueron más evidentes que en los hombres que rodearon su muerte vergonzosa, casi han sido borrados de la parábola. Fue «en su interior» (Mt. 21:38) «para sí mismos» (Marcos 12:7), dice, que aquellos hombres pecadores declararon su propósito asesino. Fueron sus corazones, no sus labios, los que hablaron. Por eso dice San

Lucas claramente: “pensaron para sí mismos” (20:14). Pero ahora se nos invita a presentar pruebas aún más escasas que antes, en lugar de διελ. πρὸς ἑαυτοὺς, leer πρὸς ἀλλήλους, lo cual ciertamente es erróneo. ... Por último, esa resolución asesina de los sirvientes, “Este es el heredero: venid, matémoslo” (Δεῦτε ἀποκτείνωμεν), que (como todo estudiante sabe) no es otra cosa que una cita de la versión de la Septuaginta del Génesis (37:19), se ve despojada de su palabra característica en deferencia a A R M Q II y las copias latinas; Tischendorf, acogiéndome complacientemente tras el dictamen mediocre y de mal gusto de Schulz, “*Lucas nunquam usus est hoc verbo*”; ¡como si esa fuera alguna razón por la que no pudiera citar la Septuaginta! De esta manera, el cuidado providencial que causó que la misma expresión tan llamativa apareciera en los tres evangelistas se ve frustrada; e incluso podría pasar desapercibida para un lector del tercer Evangelio que José es un tipo divinamente designado de nuestro Salvador Cristo.

§ 11

Los ejemplos que se han presentado en este capítulo sobre la superioridad del texto, tal como se manifiesta en las escrituras unciales y cursivas posteriores, podrían haberse ampliado considerablemente con los documentos legados por el decano Burgon. El lector encontrará muchas más ilustraciones en el resto de estos dos volúmenes. Incluso el Dr. Hort admite que el Texto Tradicional que representan es «completamente irreproachable, tanto desde el punto de vista literario como religioso, en lo que respecta a una dicción vulgar o indigna», mientras que un «estudio repetido y diligente», realizado con una investigación profunda y exhaustiva, solo puede conducir al descubrimiento de bellezas y significados que hasta ahora habían permanecido ocultos para el estudiante.

Tenga siempre presente que (a) los unciales y cursivos posteriores son herederos sucesivos de numerosas y variadas líneas de descendencia extendidas por toda la Iglesia; que (b) su veredicto es casi siempre decisivo y claro; y que, sin embargo, (c) tal unanimidad o mayoría de testigos no es el testimonio de testigos mecánicos o sobornados, sino la coincidencia, como lo demuestran indudablemente los hechos, excepto en ciertos casos de declarantes independientes de la misma historia.

(Estas son las palabras del decano hasta el final del párrafo) Permítanme declarar, para concluir, que ninguna persona es competente para pronunciarse sobre los méritos o deméritos de las copias cursivas de los Evangelios si no ha cotejado personalmente, en primer lugar, con gran exactitud al menos algunas de ellas. Le será de gran ayuda, si alguna vez se ha visto obligado a familiarizarse, aunque sea parcialmente, con el texto de un gran número de copias. Pero nada puede sustituir el cotejo exacto de al menos unas pocas copias. Si una persona no tiene experiencia alguna en esta labor, debe estar segura de que realmente no tiene derecho a expresarse con confianza sobre este tema. Argumenta, no a partir de los hechos, sino de su propia imaginación de cómo probablemente serán los hechos del caso. Solo aquellos que han cotejado minuciosamente varias copias y han examinado con considerable atención una gran proporción de todos los códices sagrados existentes están autorizados a hablar con autoridad en este asunto. Además, me atrevo a afirmar que ninguna convicción se impondrá con tanta fuerza a quien se dedica a la labor de cotejar con exactitud unas pocas copias manuscritas de los Evangelios, como la de que dichos documentos han sido ejecutados con extraordinaria diligencia, fidelidad y destreza. Para que la historia confirme esta convicción, basta con observar las elaboradas disposiciones empleadas en los monasterios para llevar a cabo la tarea y perfeccionar el arte de copiar las Sagradas Escrituras.

Si, por lo tanto, este conjunto de manuscritos se considera de alta calidad por la excelencia de su texto, por el evidente esmero empleado en su elaboración y por la concordancia con otras evidencias; si representa la resolución definitiva de muchas cuestiones delicadas y difíciles por parte de la Iglesia, que tras siglos de vacilación, más o menos, y de hecho menos que más, perduraría durante muchos siglos, ¿no merece, sin duda, un gran respeto por parte de todos los estudiosos del Nuevo Testamento? Considérese siempre que aquí no se selecciona ningún manuscrito en particular ni se le otorga una posición que confiera a sus veredictos autoridad especial. Es el conjunto principal de manuscritos, que coinciden en general con la

excepción de algunos grupos o individuos excéntricos, el que merece tal respeto en función de su grado de concordancia. De hecho, los manuscritos que se han cotejado coinciden en tal medida que no cabe duda de que la multitud que necesita ser cotejada coincidirá de igual forma. Sin duda, los unciales posteriores y los cursivos son solo una clase de la evidencia general que tenemos ante nosotros; pero es deseable que aquellos estudiosos de los textos que se han inclinado a subestimar esta clase consideren con franqueza y justicia los argumentos existentes a su favor, que hemos tratado de exponer en este capítulo.

Capítulo 12 Conclusión

El Texto Tradicional ha sido trazado desde los primeros años del cristianismo, de los que se conserva algún registro del Nuevo Testamento, hasta el período en que fue consagrado en un gran número de manuscritos cuidadosamente redactados y en gran medida concordantes entre sí. Los escritos de los primeros padres de la Iglesia han demostrado que la idea de que el Texto Tradicional surgió a mediados del siglo IV es una mera ilusión, producto de un conocimiento parcial de dichos escritos. Y se ha encontrado testimonio de la existencia y predominio de esa forma de texto en la versión Peshita y en las mejores versiones latinas, que a su vez se han trazado hasta principios del siglo II o finales del siglo I. También hemos descubierto que la consolidación del texto, aunque se realizó principalmente en el siglo IV, no se completó definitivamente hasta el siglo VIII como muy pronto; y que los unciales posteriores, no los más antiguos, junto con los cursivos expresan, no de forma aislada, ni en pequeños grupos o conjuntos, sino en su concordancia principal, las decisiones que se habían gestado en la Iglesia. Al hacerlo, se ha prestado atención a todas las pruebas existentes; no se ha omitido ninguna. *Quod semper, quod ubique, quod ab omnibus*, ha sido el principio subyacente. Los cimientos del edificio se han colocado tan profundamente y tan ampliamente como nuestro poder lo ha permitido. Ningún otro camino estaría en consonancia con el procedimiento científico. Las siete notas verídicas se han hecho lo más exhaustivas posible. Antigüedad, número, variedad, peso, continuidad, contexto y evidencia interna, incluyen todos los puntos de vista y todos los métodos de examen que son realmente sólidos. Se ha demostrado que los caracteres de los manuscritos del Vaticano, Sinaítico y Beza son malos, y se han trazado y explicado las corrientes que llevaron a su producción desde fuentes sirio-latinas antiguas y alejandrinas hasta la escuela temporal de Cesarea. También se ha demostrado que es probable que la corrupción comenzara y se arraigara incluso antes de que se escribieran los Evangelios. La conclusión general que ha crecido en nuestras mentes ha sido que los afectos de los cristianos no han sido mal dirigidos; que el ejercicio más riguroso de la razón ha demostrado que sus instintos eran sólidos y verdaderos; que el texto que hemos usado y amado se basa en un apoyo vasto y variado; que el registro multiforme de manuscritos, versiones y padres, se encuentra que defiende por amplias mayorías en casi todos los casos esas preciosas palabras de las Sagradas Escrituras, que han sido puestas en tela de juicio durante la segunda mitad de este siglo.

Sostenemos que es innegable que hemos presentado un argumento sólido, y naturalmente esperamos ver qué se ha dicho en su contra, ya que, salvo en algunos aspectos, ha estado presente ante el mundo y la Iglesia durante algunos años. Afirmamos que no ha recibido la debida atención por parte de los críticos opositores. Si, en efecto, las opiniones de la otra escuela hubieran estado precedidas o fundamentadas en un examen exhaustivo, como el que hemos realizado en el caso de B y C, de la vasta cantidad de evidencia en la que nos basamos —si se hubiera demostrado que este gran conjunto de testimonios era erróneo por sesgo o por cualquier otro motivo— habríamos encontrado razones para dudar, o incluso para revocar nuestras decisiones. Pero Lachmann, Tregelles y Tischendorf establecieron principios principalmente, si no exclusivamente, en función de su probabilidad intrínseca. Westcott y Hort construyeron su propia teoría sobre un razonamiento interno, sin preparar el terreno previamente mediante un escrutinio cuidadoso y detallado. Además, todos ellos construyeron sus edificios antes de que los viajeros en ferrocarril y barco de vapor pusieran a su alcance la mayor parte de los materiales que ahora están listos para su uso. Oímos constantemente la proclamación dogmática de que tienen razón; no se ha presentado ninguna prueba, a la altura de la fuerza de nuestra afirmación, que demuestre que estamos equivocados.

Sin embargo, tal vez sea conveniente escuchar por un momento las objeciones que se han planteado contra conclusiones como estas, y que cabe suponer que volverán a esgrimirse.

1. «Después de todo, no se puede negar que B y $\aleph$ son los manuscritos más antiguos del Nuevo Testamento que existen, y que, por lo tanto, merecen el respeto debido a su antigüedad». Ahora bien, la primera parte de esta afirmación la aceptamos por completo: *a primera vista*, constituye un argumento muy sólido. Pero,

en realidad, tras un examen más detenido, se comprueba que es superficial. Los padres de la Iglesia y las versiones son prácticamente más antiguos y, como se ha demostrado, contradicen rotundamente la afirmación de que esos manuscritos antiguos poseen el texto verdadero de los Evangelios. Además, la antigüedad no es el único indicador de veracidad, como tampoco lo es la cantidad. Ya se ha dicho mucho sobre este tema, por lo que no es necesario extendernos más en esta discusión.

2. «El testimonio de los testigos debe sopesarse antes de ser tomado en cuenta». Sin duda, esto también es una obviedad, y se ha tenido en cuenta en las diversas «notas de veracidad». Pero este argumento, aparentemente tan simple, en realidad pretende implicar una enorme suposición en una elaborada defensa del (supuesto) excelente carácter de B y $\aleph$ y sus asociados. Después de todo lo que se ha expuesto en contra de esos dos manuscritos en este tratado, no es necesario insistir más que en que aparecieron en tiempos extraños, cuando la Iglesia estaba convulsionada; que, como se ha demostrado, sus lecturas particulares estaban en una clara minoría en el período anterior a su aparición; y, como todos admiten, fueron rechazadas en las épocas posteriores a su fecha.

3. Se afirma que el Tradicional es un texto compuesto, es decir, que se han reunido pasajes de más de un texto, de modo que son compuestos en su construcción en lugar de simples. Ya hemos tratado esta alegación, pero respondemos ahora que no se ha establecido; la opinión del canónigo Cooke, que analizó todos los ejemplos citados por Hort, de Scrivener, que dijo que no probaban nada, y de muchos otros críticos y eruditos ha sido contraria. Se sostiene la posición contraria, que el texto de B y $\aleph$ está recortado y mutilado. Tomemos el siguiente pasaje, que es bastante típico de la gran clase en cuestión: “Porque somos miembros de su cuerpo” (escribe San Pablo), “de su carne y de sus huesos” (ἐκ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ καὶ ἐκ τῶν ὀστέων αὐτοῦ). Pero esas últimas nueve palabras son rechazadas por editores recientes, porque están ausentes de B- $\aleph$, A, 8 y 17, y el margen de 67, además de la versión bohairica. Sin embargo, las palabras son genuinas. Se encuentran en D F G K L P y en todo el cuerpo de los cursivos; en el latín antiguo y la Vulgata y las dos versiones siríacas; en Ireneo, en Teodoro de Mopsuestia, en Nilus, en Crisóstomo más de cuatro veces; en Severiano, en Teodoreto, en Anastasio Sinaita y en Juan Damasceno. Probablemente fueron leídas por Orígenes y por Metodios. Muchos padres latinos, a saber, Ambrosio, Paciano, Isaías, Victorino, Jerónimo, Agustín y Leo P. las reconocen.

Una evidencia tan amplia y variada no debe ser descartada por la afirmación insustancial e infundada de que se trata de una versión occidental y siria, ni por la débil sugerencia de que las palabras en disputa son una glosa no autorizada, fabricada a partir de la versión de la Septuaginta de Génesis 2:23. Que la alusión de San Pablo sea a la profecía de nuestro primer padre, Adán, es cierto; pero, como bien señala Alford, siguiendo a Bengel, es increíble que algún falsificador haya estado involucrado en este caso.

Sin embargo, como debemos insistir una y otra vez, tales cuestiones no deben resolverse mediante consideraciones internas, ni por dictado, ni por prejuicio, ni por adivinación, ni por ninguna teoría subjetiva de confusión sobre la que expertos y críticos puedan discrepar irremediablemente; sino por el peso de la evidencia concreta, efectivamente aportada y presentada por ambas partes. Y cuando, como en el presente caso, la antigüedad, la variedad de los testimonios, el respeto de los testigos y el número favorecen abrumadoramente al Texto Tradicional, ¿qué otra cosa es sino una afrenta a las leyes de la evidencia pretender que el mismo pequeño grupo de documentos que ya se nos han presentado tantas veces, y que siempre se han hallado erróneos, incluso con la ayuda de suposiciones especulativas, deba prevalecer sobre todos los demás testimonios?

Por lo tanto, basarse en un carácter fragmentario o compuesto en un conjunto de lecturas sería contrario a la evidencia; o, en el mejor de los casos, equivaldría a fundamentar la interpretación en un terreno aprobado por una escuela de crítica y refutado por la otra en todos los casos. La determinación del texto de la Sagrada Escritura no se ha confiado a un mero conflicto de opiniones opuestas ni a la incertidumbre de la conjetura.

Además, como ya se ha dicho, ninguna cantidad de fusiones proporcionaría pasajes que la escuela destructiva omitiría por completo. Es imposible «fusionar» en lugares donde B y sus asociados no aportan material para la supuesta fusión. No se pueden hacer ladrillos sin arcilla. El material existente es el del propio Texto Tradicional. Pero, de hecho, estas cuestiones no deben resolverse según el gusto académico ni las opiniones de ninguna de las escuelas, ni siquiera de la que nosotros defendemos. Deben basarse en el veredicto que arrojan las pruebas, y esas pruebas ya han sido presentadas.

4. Nuevamente, se hace hincapié en la genealogía. De hecho, como el propio decano Burgon continúa diciendo, se ha escrito tanto últimamente sobre «el principio» y «el método» «de la genealogía», que resulta sumamente deseable que determinemos con precisión el significado legal de dichas expresiones. Ningún polemista imparcial dejaría de reconocer el lugar y el valor legítimos de cualquier principio que observe que un oponente defiende con ahínco. Pero aquí tenemos un «principio» y un «método» que se consideran de suma importancia. «Los documentos... son todos fragmentos, generalmente fragmentos casuales y dispersos, de un árbol genealógico de transmisión, a veces de vasta extensión y complejidad. Cuanto más exactamente podamos trazar las principales ramificaciones del árbol y determinar la ubicación de los distintos documentos entre las ramas, más sólidas serán las bases para una crítica capaz de distinguir el texto original de sus sucesivas corrupciones».

La expresión es metafórica; pertenece por derecho a las familias de hombres, pero se traslada a la ciencia textual como indicativa de que fenómenos similares se dan en las familias de manuscritos. Desafortunadamente, los fenómenos que acompañan a la transmisión, de la naturaleza por un lado, y de los textos por otro, son esencialmente diferentes. Una pareja diminuta puede engendrar una raza de gigantes. Se sabe que un genio puede engendrar un necio. A veces, de la misma pareja nacen hijos con extraordinarias diversidades de carácter, aspecto y habilidades. Nada de esto es posible en el caso de copias honestas de manuscritos. La analogía, por lo tanto, se rompe en lo que respecta a su característica más esencial. Y, sin embargo, no puede haber objeción al uso del término «genealogía» en relación con los manuscritos, siempre que no se entienda más que la derivación mediante el proceso de copia: no se afirma nada más que «la identidad de lectura implica la identidad de origen».

Solo de esta forma limitada podemos aprovechar el principio mencionado. Por supuesto, si se tratara de un hecho comprobado respecto a tres copias (XYZ), que Z fue copiada de Y, e Y de X, se podría hablar razonablemente de XYZ como si representara tres linajes en un árbol genealógico; aunque el intervalo entre Z e Y fuera de solo seis meses, y el intervalo entre Y y X, de seiscientos años. Además, no se trataría de tres fuentes independientes, sino de una sola. Sin embargo, tal caso (y este hecho no puede entenderse con suficiente claridad) simplemente no existe. Lo que se sabe comúnmente es evidente; que ocasionalmente entre dos o más copias existe tal grado de afinidad textual peculiar que nos obliga a adoptar la suposición de que se derivan de un original común. Estas peculiaridades textuales, nos decimos a nosotros mismos, no pueden ser fortuitas. Partiendo del principio fundamental de que “la identidad de lectura implica la identidad de origen”, insistimos en razonar desde lo conocido hacia lo desconocido; y (desde nuestra humilde perspectiva) estamos tan seguros de nuestro hecho científico como lo habrían estado Adams y Le Verrier de la existencia de Neptuno si nunca hubieran llegado a ver ese planeta.

Hasta aquí, lejos de negar el valor y la importancia del principio en discusión, podemos demostrar su eficacia en la resolución de algunos problemas textuales que se han presentado en este trabajo. Así, E, la copia uncial de San Pablo, no es «nada mejor», dice Scrivener, «que una transcripción del Códice Claromontanus» D, «El griego es manifiestamente inútil y debería haber sido eliminado hace mucho tiempo de la lista de autoridades». Sin embargo, Tischendorf, no Tregelles, lo cita en cada página. No tiene por qué hacerlo, ya que los códices D y E, a todos los efectos, son estrictamente un solo código. Este caso, como los dos siguientes, afortunadamente no admite diversidad de opinión. A continuación, F y G de las Epístolas de San Pablo, puesto que se reconoce que derivan de un mismo arquetipo, no deben considerarse dos autoridades, sino una sola.

Una vez más, la correspondencia entre los nueve manuscritos del grupo Ferrar —Evann. 13 en París, 69 en Leicester, 124 en Viena, 346 en Milán, 556 en el Museo Británico, 561 en Bank House, Wisbech,— y en menor medida, 348 en Milán, 624 en Crypta Ferrata, 788 en Atenas,— es tan extraordinaria que hace seguro que estas copias derivan principalmente de un arquetipo común. Por lo tanto, aunque uno de ellos (788) es del siglo X, tres (348, 561, 624) son del siglo XI, cuatro (13, 124, 346, 556) del siglo XII y uno (69) del siglo XIV, su evidencia conjunta se considera equivalente a la recuperación de un papiro o uncial perdido de fecha muy temprana, que, por cierto, sería conveniente indicar con un nuevo símbolo, como F^r representando a Ferrar, ya que Φ una vez se les atribuyó, ahora se apropia del Códice Bezae Cantabrigiae. Si se indican numéricamente, las cifras deberían en todo caso estar conectadas por un guion (13-69-124-346-etc.); no como si fueran testigos independientes, como los cita Tischendorf. Y por último, B y X son, innegablemente, más que cualquier otro par de códices que se puedan nombrar, depositarios de un mismo texto peculiar, casi único.

Me propongo aplicar las observaciones anteriores a la solución de uno de los problemas textuales más importantes. Es de conocimiento público que ha habido una gran controversia en torno a los últimos doce versículos del Evangelio de San Marcos. También es sabido que en 1871 se publicó un laborioso tratado sobre el tema, el cual, en opinión de expertos, ha logrado que los «Últimos Doce Versículos de San Marcos» queden fuera de toda sospecha. No obstante, al cabo de diez años se intentó revivir la antigua alegación. El pasaje, afirman los doctores Westcott y Hort, «manifiestamente no puede reclamar ninguna autoridad apostólica; sino que sin duda se basa en alguna tradición de la época apostólica», cuya «fecha exacta debe permanecer desconocida». Se trata de «una interpolación muy temprana» (págs. 51, 46). En resumen, «los últimos doce versículos» del Evangelio de San Marcos, según los doctores Westcott y Hort, son espurios. Pero ¿en qué se basan para confiar? Pues afirmamos ser tan competentes como ellos para juzgar los testimonios. Resulta ser «el único criterio que aporta la concordancia de las declaraciones independientes de X y B» (p. 46).

«¡Atestamientos independientes!» Pero cuando dos copias del Evangelio se reconocen como derivadas de un mismo original, ¿cómo pueden sus «atestamientos» llamarse «independientes»? Sin embargo, esto es quedarse corto. La no independencia de B y X con respecto a San Marcos 16:9-20 es absolutamente única; pues, por extraño que parezca, la misma hoja en la que está escrito el final del Evangelio de San Marcos y el comienzo del de San Lucas (San Marcos 16:2 a Lucas 1:56) es una de las seis hojas del Códice X que se cree que fueron escritas por el escriba del Códice B. «La conclusión», señala Scrivener, «es simple y directa: que al menos en estas hojas, los códices B X forman un solo testimonio, no dos».

El principio de la genealogía admite una aplicación más extensa e importante en este caso, ya que B y X no se encuentran aislados, sino que están asociados exclusivamente con otros tres o cuatro manuscritos que pueden considerarse descendientes de ellos. A nuestro juicio, pueden ser considerados los fundadores, o al menos miembros prominentes de una familia, cuyos descendientes fueron pocos, pues fueron generalmente condenados por las generaciones posteriores. No ellos, sino otras familias con otros linajes genealógicos, eran los más parecidos al patriarca cuya descendencia igualaría en número a las estrellas del firmamento.

Ni mucho menos seré tan ingenuo como para pretender fijar la fecha precisa y asignar una localidad definida a la fuente o fuentes originales de nuestra actual perplejidad y angustia. Pero sospecho que en el pequeño puñado de autoridades que han adquirido tal notoriedad en los anales de la crítica textual reciente, a la cabeza de las cuales se encuentran los códices B y X, se pueden reconocer los rasgos característicos de una familia perdida de documentos (antes bien conocidos) del siglo II o III, que debieron su existencia al celo mal encauzado de algunas personas bienintencionadas pero totalmente incompetentes que se dedicaron a la tarea de corregir el texto de las Escrituras; pero que eran completamente incapaces de emprender tal empresa.

Sin embargo, me atrevo a pensar que gran parte del texto en cuestión fue fabricado en Alejandría. Mis principales razones para pensar así son las siguientes: (1) Existe una marcada semejanza entre las peculiares lecturas de B- $\aleph$ y las dos versiones egipcias, especialmente la bohairica o versión del Bajo Egipto. (2) Es innegable la evidente simpatía entre Orígenes, quien, al menos, pasó más de la mitad de su vida en Alejandría, y el texto en cuestión. (3) Observo que Nonno, quien vivió en la Tebaida, también muestra una considerable simpatía por el texto que considero tan corrupto. (4) No puedo pasar por alto el hecho de que el Códice $\aleph$ fue descubierto en un monasterio bajo la influencia del patriarca de Alejandría, aunque no queda evidencia de cómo llegó allí. (5) El manejo licencioso tan característico de la versión de la Septuaginta del Antiguo Testamento, obra de judíos alejandrinos, apunta en la misma dirección y me lleva a sospechar que Alejandría fue la fuente final del texto de B- $\aleph$. (6) Observo además que el texto sagrado (καίμενον) en las Homilías de Cirilo sobre San Juan es a menudo similar a B- $\aleph$; y esto, doy por sentado, fue efecto de la escuela de Alejandría, no del propio patriarca. (7) Dionisio de Alejandría se queja amargamente de los códices corruptos de su época; y ciertamente (8) Clemente empleaba habitualmente copias de un tipo similar. Él también era de Alejandría.

Estas son las principales razones que me llevan a sospechar que Alejandría contribuyó en gran medida a nuestros problemas textuales.

Las lecturas de B- $\aleph$ son consecuencia de la confluencia de dos o más corrientes y, posteriormente, de la derivación de un único arquetipo. Esta inferencia se confirma por el hecho de que el mismo texto general que presenta B se encuentra también en el Códice L del siglo VIII, obra probablemente de un escriba egipcio; en el Códice 33 del siglo X; en el Códice 1 del siglo XI; y, en cierta medida, en el Códice 69 del siglo XII.

Ya hemos podido avanzar a otro paso muy importante. No hay nada en la historia de los primeros tiempos de la Iglesia que demuestre que existieran manuscritos en pergamino del Nuevo Testamento en cantidad alguna antes del siglo IV. No nos ha llegado ningún documento de este tipo. Pero sí sabemos, como se ha demostrado anteriormente (página 401), que en la biblioteca de Cesarea se transcribían en pergamino escritos en papiro. ¿Qué debemos concluir entonces? Que, como ya se ha sugerido, los manuscritos en papiro son principalmente los precursores de los unciales, y probablemente de los unciales más antiguos. Además de esta inferencia, hemos visto que también es muy probable que muchos de los cursivos se transcribieron directamente de libros o rollos de papiro. De modo que la genealogía de los manuscritos del Nuevo Testamento incluye un gran número de descendientes y muchas líneas de descendencia, que se ramificaron a partir de un tronco en el punto de partida original del autógrafo de cada libro. El Vaticano y el Sinaítico no destacan por una gran estirpe que les haya transmitido una numerosa posteridad que herede la tierra, sino que pertenecen a una familia condenada de escasa descendencia. Los rechazados del siglo IV fueron despreciados por los siglos posteriores. Y sin duda, ahora también el siglo IV, rico en una lista de hombres que desde entonces han sobresalido por su capacidad y erudición, puede proclamar sus verdaderos sentimientos y ser juzgado por sus propias decisiones, sin ser privado de su derecho a opinar por los críticos del siglo XIX.

La historia del Texto Tradicional, por el contrario, es continua y completa desde el punto de vista genealógico. Su linaje puede ser examinado por el Colegio de Heraldos. Se remonta paso a paso, en sucesión ininterrumpida, hasta los tiempos más remotos. Las ediciones impresas actuales pueden compararse, por su extrema exactitud, con el texto transmitido por los Elzevirs o Beza como el Texto Recibido por todos en su época. Erasmo siguió sus pocos manuscritos porque sabía que eran buenos representantes del pensamiento de la Iglesia, que había sido informada bajo el cuidado constante y amoroso de los copistas medievales; y el texto de Erasmo impreso en Basilea coincidía, con pocas variaciones, con el texto de los editores complutenses publicado en España, para el cual el Cardenal Cisneros consiguió manuscritos a cualquier precio. Nadie duda de la coincidencia en todos los puntos esenciales del texto impreso con el texto cursivo. El Dr. Hort certifica el texto cursivo ya a mediados del siglo IV. Depende de diversas líneas genealógicas y

se basa en el testimonio de numerosos padres de la Iglesia contemporáneos anteriores al año 1000 d. C., cuando los manuscritos coexistentes no lograron dar testimonio de forma generalizada. Su aceptación por la Iglesia del siglo V, que vio la resolución o confirmación de las grandes controversias doctrinales, demuestra que la validez de los primeros linajes fue confirmada por las mentes brillantes y la fe sólida de aquellos tiempos. En el quinto capítulo de esta obra, el testimonio contemporáneo se remonta a los primeros días. Existe, pues, un conjunto de linajes, no en una sola línea, sino en múltiples líneas genealógicas paralelas, no en un solo país, sino en varios, que abarcan toda la Iglesia universal donde se comprendía el griego, atestiguado por versiones e ilustrado profusamente por los padres de la Iglesia, a lo largo de los cuales se ha transmitido sin interrupción el Texto Tradicional en sus principales características. Sin duda, la Iglesia aún tiene mucho que hacer bajo la extraordinaria riqueza de autoridades actuales en la verificación de algunos detalles que resultan en un pequeño número de alteraciones, no en desafiar o cambiar, como la otra escuela, algo que se acerque a una octava parte del Nuevo Testamento; porque ahora poseemos en su mayor parte las mismas Palabras de los Santos Evangelios tal como salieron de sus autores inspirados, se nos enseña bajo el principio de la genealogía que no hay razón válida para dudar.

Para concluir, el sistema que defendemos contrastará notablemente con el que defiende la escuela contraria, en tres aspectos generales:

I. Tenemos amplitud y profundidad frente a la estrechez de su lado. Se ven claramente limitados por la escasez de testigos que consideran dignos de crédito. Se restringen al único período histórico que consideran relevante. Se limitan a los países de donde proviene su testimonio. Pretenden ofrecer a los cristianos un texto abreviado y educarlos bajo un sistema rígido. Nosotros, por el contrario, defendemos la diversidad frente a la escasez; acogemos a todos los testigos y valoramos todos los testimonios; defendemos la diversidad histórica frente a la parcialidad y la diversidad geográfica frente a un espacio reducido. Mantenemos el catolicismo genuino e integral de la verdadera cristiandad frente a un sectarismo obsoleto, surgido del siglo IV. Si condenamos, es porque la evidencia lo justifica. Nos aferramos a todas las preciosas Palabras que nos han llegado, porque se han conservado hasta nuestros días mediante veredictos basados en pruebas contundentes.

II. Contraponemos los hechos a sus especulaciones. Exaltan B y $\aleph$ y D porque, en su opinión, esas copias son las mejores. Tejen ingeniosas redes e inventan sutiles teorías, porque su paradoja de unos pocos contra muchos requiere ingenio y sutileza para sustentarse. El Dr. Hort se deleitaba con teorías finamente elaboradas y términos técnicos, como «probabilidad intrínseca», «probabilidad transcripcional», «evidencia interna de lecturas», «evidencia interna de documentos», que, por supuesto, connotan cierta cantidad de evidencia, pero son débiles pilares de una pesada estructura. Ni siquiera las enmiendas conjeturales ni los decretos inconsistentes son rechazados. Están infectados con la teorización que estropea algunos de los mejores trabajos alemanes y con el idealismo que es la perdición de muchas mentes académicas, especialmente en Oxford y Cambridge. En contraste con esta estancia en el mundo de las nubes, somos esencialmente de la tierra, aunque no terrenales. No somos nada si no nos basamos en los hechos; apelamos a ellos, nuestra prueba reside en ellos, y en la medida de lo posible, construimos testimonios sobre testimonios y acumulamos hechos. Imitamos el procedimiento de los tribunales de justicia en las decisiones que resultan del producto convergente de todas las pruebas, una vez examinadas y analizadas minuciosamente. Como hombres de negocios, y no menos como estudiantes, nos esforzamos por profundizar en el estudio de la bibliografía según los mejores métodos del mundo.

III. Nuestros oponentes se están quedando obsoletos; el mundo se aleja cada vez más de ellos. Miles de manuscritos se han sumado a los acervos conocidos desde que Tischendorf formuló su sistema y Hort comenzó a teorizar, y su puñado de documentos predilectos se ha vuelto, en comparación, cada vez menos relevante. Desde la muerte de ambos eminentes críticos, los tesoros desenterrados en Egipto y otros lugares han retrasado la datación de la paleografía del siglo IV d. C. al menos hasta el siglo III d. C., y el papiro ha adquirido una prominencia inesperada en la historia de la escritura antigua y medieval. Se ha descubierto

que no existió un período uncial por el cual necesariamente haya pasado la genealogía de la escritura cursiva. Las antiguas teorías sobre estos puntos deben reconstruirse, en general, para que concuerden con los hechos conocidos. Pero este aumento del conocimiento, que pone en duda a nuestros oponentes, no nos afecta más que para confirmar nuestra posición con nuevas pruebas. En efecto, acogemos con beneplácito el descubrimiento del casi inagotable tesoro de la riqueza antigua, ya que nuestra teoría, al ser lo más abierta posible y fundamentada en lo visible y real, no solo permanece intacta, sino fortalecida. Si requiriera alguna reestructuración, sería únicamente una reordenación de detalles, no de nuestros principios, que son suficientemente amplios como para admitir cualquier adición de elementos de juicio. Confiamos en la Iglesia de todos los siglos como guardiana y testigo de las Sagradas Escrituras, nos inclinamos ante la enseñanza del Espíritu Santo, transmitida con toda sabiduría mediante hechos y evidencias; y estamos seguros de que, sin seguir ideas preconcebidas, sino guiados por tales principios, movidos por principios tan razonables y completos, y observando reglas e instrucciones que nos apelan con tal autoridad, en todos los aspectos principales nos encontramos firmes sobre la roca.