

AVISO

Por no disponer de los correspondientes originales informáticos, la maquetación de este artículo difiere de la del publicado en papel. Por lo demás, los contenidos no han sufrido ninguna alteración.

Artículo publicado en el fascículo 1º del tomo LXV (1997) de EMERITA, pp. 91-102

Autor: Francisco Javier Tovar Paz

LA «INVERSIÓN DEL ORDEN» EN EL  
*TRACTATUS IN SACRAM SCRIPTURAM* Nº 16  
DE GREGORIO DE ELVIRA

The breaking of the rhetorical *ordo* is one of the characteristics that enables us to identify Christian Latin Literature within the Latin literary corpus from the fourth century onwards. Gregorius Illiberritanus, the fourth century Hispanic author, in Tractatus number 16 of their *Tractatus in Sacram Scripturam*, refers to the biblical origin of the device of breaking the logical-rhetorical *ordo*. In his text, however, he not only theorizes on this aspect, but also applies it stylistically to the very creation of his discourse. Moreover, this aspect enables us to identify a literary genre which is particularly Christian: the «grammatical *tractatus*» in a speech form. This is the predecessor of sermons and homilies, which do not have parallels in non-Christian Latin Literature.

0. Introducción:

En el *Tractatus in Sacram Scripturam* nº 16<sup>1</sup> de Gregorio de Elvira se aborda la visión que tuvo el Profeta Isaías contra Judá y Jerusalén de acuerdo con el Libro del Profeta Isaías 1. El procedimiento expositivo que sigue el autor es, en principio, el habitual en los tratamientos exegéticos de los *tractatus* de los autores cristianos de los siglos IV y V, es decir, mediante un análisis que abarca desde el título del pasaje bíblico hasta las *sequentiae* más relevantes de su contenido<sup>2</sup>.

Sin embargo, es posible apreciar en este *tractatus* nº 16 algunos detalles significativos: en primer lugar, no se abordan sino los pasajes 1.1 a 1.6 del primer capítulo del Libro del Profeta Isaías, es decir, no se recurre a un texto cerrado, sino a una extensión menor, cuyo final real no se corresponde con el

<sup>1</sup> V. Bulhart (ed.), *Gregorii Illiberritani episcopi quae supersunt*, Turnholt, 1967. Cf. también C. Vona, *Gregorio di Elvira. I Tractatus de Libris Sacrarum Scripturarum, fonti e sopravvivenza medievale*, Roma, 1970.

<sup>2</sup> Para una visión de conjunto sobre los procedimientos exegéticos de Gregorio de Elvira, cf. F. J. Tovar Paz, *Tractatus, Sermones atque Homiliae: El cultivo del género literario del discurso homilético en la Hispania tardoantigua y visigoda*, Cáceres, 1994.

último versículo que considera Gregorio de Elvira. En segundo lugar, desde un primer momento el discurso se centra en el análisis de una quaestio que le ha llamado la atención al exégeta; ésta pone de manifiesto una aparente incongruencia detectada en el título<sup>3</sup>, para la que se busca una solución.

La incongruencia consiste en detectar la imposibilidad de que una visión, que ocurre en un momento determinado, sea aplicable a los tiempos de cuatro reyes diferentes. La quaestio inicial del discurso consiste, por lo tanto, en resolver una aparente incoherencia cronológica. Para ello se propondrá distinguir dos elementos: la vista como sentido corporal y la exhortación propiamente dicha, derivada de la visión. Dicha exhortación sería aplicable a los cuatro reyes que se citan (Ozías, Joatam, Ajaz y Ezequías), y, por extensión, al pueblo de Israel en su conjunto, así como a los cristianos.

Pero le surge un nuevo problema al autor, pues, de esta manera, tanto en el título bíblico como en la exposición del profeta se está anticipando el resultado – la exhortación – sobre el motivo que genera dicho resultado – la visión; la cual ni siquiera aparece recogida en los versículos que se analizan, de 1.1 a 1.6 –; es decir, surge una nueva incoherencia, dado que la consecuencia se anticipa a la causa.

A resolver ambas confusiones dedica el autor más de un tercio del *tractatus* – prácticamente la mitad (13 párrafos sobre 31), donde, además, se añade una digresión teórica sobre los diversos procedimientos exegéticos presentes en los textos bíblicos<sup>4</sup> –, si bien, en su desarrollo, a partir del § 13, el *tractatus* se dedica a considerar el sentido exhortatorio del texto, dejando en un segundo plano las incongruencias señaladas.

Por lo demás, parece claro que, en cuanto al conjunto del *tractatus*, el autor no disloca la disposición del texto del Libro de Isaías, pues, de hecho, Gregorio de Elvira, en lo referido exclusivamente a la segunda incoherencia, sigue una disposición lógica. Es decir, hasta el § 13 Gregorio de Elvira se

<sup>3</sup> § 3: *cur praetitulatio ista cum subsequenti sermone non congruet*; pues, como bien se encargará de precisar el autor, el título no es *Visio quam uidit Esaias filius Amos aduersus Iudam et aduersus Hierusalen*, sino *Visio quam vidit Esaias in regno Oziae, Ioathan, Achat, Ezechiae, regum Iuda*. Cf. también el § 6.

<sup>4</sup> § 8: *... sed et multa figurate dicuntur – alia enim enigmatis refuntur aut typice indicantur uel allegorice enarrantur aut in parabolis obscurantur – , ...*.

pregunta por una visio que no aparece al margen de su mención en el título, mientras que desde dicho párrafo desarrolla un análisis exegético, centrado en una lectura predominantemente ética o, por así decir, exhortativa, de los versículos sometidos a examen, en plena correspondencia con el sentido parrenético, como *inuectio*, que ha apreciado el autor en los pasajes del Libro del Profeta Isaías.

### 1. Estado de la cuestión:

De acuerdo con las reflexiones anteriores, el *tractatus* analiza en su primera mitad dos incoherencias:

- 1º) El hecho de que una única visión sea aplicable a cuatro momentos distintos de la historia sagrada (§ 3).
- 2º) La anticipación de la consecuencia – perspectiva ética (de imprecación) – sobre la causa – perspectiva exegética (de análisis de la *uisio*) – (§ 5).

La primera constituye la auténtica *quaestio* exegética del texto, por cuanto en el análisis posterior que hace el autor predominarán los contenidos exhortativos. La segunda posee un carácter más abstracto, o, por así decir, más teórico. A este mismo respecto, existen dos pasajes claves a la hora de estudiar el pensamiento del autor sobre el recurso a las incoherencias y la “inversión del orden”; se trata de los siguientes pasajes:

7 (...) Sed cum ita sit, nihilominus et de praeposterato ordine disserendum est, quoniam saepe numero in scripturis diuinis ita inuenimus scriptum, ut quod prius factum est postea ponatur et quod postea futurum est prius annuntietur.

8 Audite consilium sancti spiritus. Haec enim in omnibus fere scripturis dispositionis ratio inuenitur, ut non directo ordine scripturarum series digeratur.

(...)

10: Hac ergo de causa in parabolis et obscuris uerbis et praeposterata serie scripturae digestae sunt, ut et ipse ignoraret et obscuritate uerborum inrideretur inimicus et de praeposterato ordine tempora ignoraret et nemo alius intelligeret sancti spiritus sensus, nisi his, qui eundem spiritum habuissent qui locutus est in prophetis, alienus uero spiritus scire non possit.<sup>5</sup>

[Traducción: En estas circunstancias, resulta también totalmente necesario proceder a partir de la inversión del orden, pues se trata de un recurso que, con frecuencia, en-

---

<sup>5</sup> V. V. Bulhart, ed. cit., p. 118.

contramos escrito así en las Divinas Escrituras, de forma que se pospone lo que sucede en primer lugar y se anticipa lo que ha de venir con posterioridad.

Prestad atención al precedente establecido por el Espíritu Santo. En efecto, en casi toda la Sagrada Escritura se aprecia una disposición semejante: la sucesión de los pasajes aparece estructurada siguiendo un orden invertido.

(...)

Precisamente por esta razón las Escrituras se plasman en parábolas, términos oscuros e inversión de su concatenación, con el fin de que el enemigo no sólo no comprenda nada por sí mismo, sino que quede burlado con la oscuridad de las palabras y, mediante la alteración del orden, se mantenga confundido en lo relativo a los tiempos; y, también, con el fin de que nadie pueda comprender el sentido del Espíritu Santo, salvo aquellos que compartiesen al mismo espíritu que habló en los Profetas, y un espíritu extraño no pueda entenderlo.]<sup>6</sup>

Las «circunstancias» se refieren a la actitud del escriba del Libro de Isaías, que ordena lógicamente la sucesión de *uisio*, según aparece en el título del pasaje, e *inuetio*, a pesar de que el texto del profeta aparezca estructurado al contrario: *inuetio* más *uisio*. El «orden invertido» alude a la aparición de enigmas, alegorías, parábolas, etc. en la Biblia<sup>7</sup>. Tanto las "circunstancias" como el "orden invertido" se inscriben en la segunda incoherencia señalada con anterioridad, es decir, en la idea de la anticipación de la exhortación sobre la visión, en la de la anticipación de la consecuencia sobre la causa. De esta manera, Gregorio de Elvira resuelve, utilizando la Biblia y al Espíritu Santo como *auctoritates*, la posibilidad de que la consecuencia se anticipe a la causa<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> La traducción es nuestra. No existe, que sepamos, traducción a otras lenguas excepto al español (vid. U. Domínguez del Val, *Gregorio de Elvira. Obras completas*, Madrid, 1989). Preferimos dar nuestra propia traducción con el fin de hacer más coherente el análisis de los conceptos sometidos a estudio.

<sup>7</sup> De forma deliberada hemos omitido toda referencia a los niveles de lectura y exégesis, pues no constituyen el objetivo de nuestro estudio. De cualquier forma, como estudios de conjunto, cf. H. de Lubac, *Exégèse Médiévale: Les quatre sens de l'écriture*, París, 1961; y M. Simonetti, *Lettera e/o Allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Roma, 1985; y referidos más concretamente a Gregorio de Elvira: D. Gianotti, «Gregorio di Elvira, interprete del Cantico dei Cantici», *Augustinianum* 34, 1984, pp. 421-439; y M. Simonetti, "La tipologia di Abramo in Gregorio di Elvira", *Annali della Facoltà di Lettera e Filosofia della Università di Cagliari*, 1985, pp. 141-153; además del estudio ya citado en la nota 2.

<sup>8</sup> En el § 10 se insiste en que la anticipación de la consecuencia sobre la causa es un

Sin embargo, según hemos apreciado con anterioridad, el aspecto central de esta primera parte del *tractatus* radica en la solución a una incoherencia de tipo cronológico, pero que permite constatar la existencia de una segunda incoherencia. Es decir, la solución a la primera incoherencia provoca la constatación de que existe en el texto una segunda incoherencia; la primera es de orden narrativo, la segunda de orden lógico.

Pero ¿a qué se refiere la expresión *de praeposterato ordine*, al orden narrativo o al lógico? ¿Significan lo mismo *de praeposterato ordine* y *non directo ordine*? ¿Tiene el mismo sentido *de praeposterato ordine* en el § 7 y en el § 10? Ya se ha apreciado cómo *non directo ordine* se refiere a la segunda incoherencia; por lo demás, parece claro que *de praeposterato ordine* del § 10 se refiere a la inversión de los tiempos de la profecía – de hecho, los pasajes no recogen ninguna referencia a la *uisio*, además de ser la alteración temporal la clave de la primera incoherencia –. En esta situación, ¿es posible que en *de praeposterato ordine* del § 7 el autor se refiera al hecho de resolver primero lo segundo (la incoherencia relativa a la sucesión de consecuencia y causa) y luego lo primero (la incoherencia de que una única visión se pueda aplicar a cuatro reyes diferentes)?

En favor de una respuesta afirmativa está el hecho de que el exégeta precise corregir al escriba, a pesar de lo lógico de su actuación, y explique las razones de la actuación del profeta. Ello supone, sin embargo, que sea posible detectar una tercera incongruencia o distorsión: la de la misma exposición de Gregorio de Elvira; o, por así decir, la de cómo debe estructurar el autor su análisis. Precisamente ese es el aspecto objeto de estudio en el presente trabajo<sup>9</sup>.

## 2. Análisis del léxico en relación con la restante producción de los *Tractatus in Sacram Scripturam*:

De acuerdo con lo anterior, una misma expresión – *de praeposterato ordine* – puede poseer dos sentidos diferentes, a pesar de aparecer en pasajes próximos: en el § 7 *ordo* parece referirse a la segunda incoherencia detectada

---

recurso habitual en la Biblia.

<sup>9</sup> V. nota 7.

en el análisis, mientras en el § 10, *ordo* aparece con claridad como referencia a la alteración de tiempos, aunque se presente, por lo demás, como algo característico de las profecías bíblicas. En el conjunto de los *Tractatus in Sacram Scripturam*, *ordo* posee los siguientes usos:

- a) 2.28.229: Videtis ergo, dilectissimi fratres, lectionis istius sacramentum salutis nostrae *ordinem* liniasse.
- b) 3.3.23: magnum utique sacramentum divinae ordinationis in hoc *ordine* monstrabantur.
- c) 8.25.211: Nam quando singuli dies per continuatum *ordinem* otiosos nos ab scelere suscipiunt, nihilominus omnes dies illos unum sabbatum facimus.
- d) 9.1.7: Omnia quae divino consilio et iudicio statuta sunt, habent sua principia, quibus orta et inchoata sunt, habent causas, propter quod significari eas necesse fuit, nec expertes sunt rationes, sed certos habent *ordines* temporum, ne indiscreta permixtio turbentur.
- e) 9.7.60: Hic ergo, ut scriptura testatur, Moabitam nomine Ruth post decimam generationem Moyses praeceperat duxit uxorem; de quo nascitur Obeth, de Obeth Iesse, de Iesse David, de David autem secundum *ordinem* generationum nascitur sancta Maria ...
- f) 11.5.34: Sed quia sunt quaedam, ut dictum est, non solum rerum species, sed et providentiae imagines, quae fiunt et apparent dispositis temporibus novae et veteres, priscae et praesentes, rudes et antiquae, quae tamen mutatis nominibus causa et dignitate manente aut succedente suum finem sine interitum accipiunt, quia nos finem perfectionem rei, non defectum accipimus, aut excipiunt secunda et prima conservant, omnia tamen habet causas, *ordines* et dispositiones suas.
- g) 11.11.91: Sed iam <cum> de perfidia Iudaeorum breviter dixerimus, superest ut prophetiae *ordinem* prosequamur.
- h) 13.25.182: Videte, dilectissimi fratres, videte, inquam, *ordinem* rei, videte dispositionem tantae dispensationis, quia in Xpisto habebat impleri *ordinem* in verbis, rationem in factis, dispensationem in figuris, et advertite, quanta diligentia et distinctione narrentur.
- i) 16.9.73: quare necesse fuit, ut ex eo iam provideret spiritus sanctus homini et per parabolas et figuras loqueretur, praeposteraret quoque, ut iam dictum est, *ordines* prophetiae...<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> En otro orden de cosas, términos relacionados con *ordo* son el verbo denominativo *ordinare* (que aparece en participio en el *Tractatus* n° 9.21.191), el sustantivo derivado *ordinatio* (también en el *Tractatus* n° 9.22.205), en contextos diferentes de la cita objeto de estudio.

Del listado anterior se pueden extraer las siguientes conclusiones:

- 1º) La palabra *ordo* aparece asociada a *sacramentum* (*a, b*), a sucesión cronológica, sea de los días de la semana o de los *tempora* y generaciones (*c, d, e*), a un análisis exegético (*f, h*), o, mediante una referencia exegética más específica, en construcción junto al término *prophetia* (*g, i*) en un mismo sintagma.
- 2º) *Ordo* asociado a un análisis exegético (*f, h*) aparece en un contexto léxico donde predominan términos como *dispositio* o *ratio*, algo que sucede en los textos objeto de estudio únicamente en lo relativo a la expresión *non directo ordine*. Además, a la expresión *non directo ordine* le acompaña también el término *series*, que reaparece como *praeposterata serie* en el §10, anticipando el segundo *de praeposterato ordine* por coincidir en su asociación a las *prophetiae*. Es más, *series* es un término que aparece únicamente dos veces en los *Tractatus in Sacram Scripturam*; ambas en el *tractatus* objeto de estudio.

En definitiva, la aparición de *ordo* en el § 7 no es asimilable a ninguno de los contextos presentes en los restantes testimonios de los *Tractatus in Sacram Scripturam*. De dicho *ordo* no se hace exégesis, sino que éste responde al propósito del autor de hacer una digresión precisamente acerca de la ruptura del *ordo*, según se aprecia no en la Biblia (presentada como amplificación de la necesidad de la digresión, sobre todo, en virtud del número de ocasiones en que ofrece la «inversión del orden», y como portadora de la segunda incoherencia; de ahí el énfasis que denotan vocablos como *quoniam saepe numero ...*), ni en la *prophetia* del Libro del Profeta Isaías, sino en el propio *tractatus*.

### 3. Análisis del pasaje en el conjunto del *tractatus*:

En líneas anteriores exponíamos cómo *de praeposterato ordine* del § 7 se puede referir tanto a la segunda incoherencia que suscita el texto del Libro del Profeta Isaías como a la situación en que se encuentra el autor, obligado a alterar la disposición de su análisis por las incongruencias que, en general, ha detectado. De tratarse de la situación del autor, el §7 poseería un evidente carácter programático<sup>11</sup>, como, por otra parte, confirma la forma verbal *dis*

<sup>11</sup> Entendemos por «programático» toda referencia que un texto hace a su propia elaboración. También se puede englobar en este concepto el de *diuisio* o *partitio* retórica, si bien,

*serendum est*, con un sentido eminentemente exegético, no por tratarse de un análisis en sí, sino por referirse a la labor del autor<sup>12</sup>.

Desde una perspectiva propiamente textual, dicha labor es reconocible, sobre todo, a partir de las citas que hace del texto objeto de exégesis<sup>13</sup>. Por otra parte, la organización de las citas permite comprobar si el autor ha alterado el orden normal de su análisis; finalmente, dado que es posible apreciar sobre el conjunto del tractatus cómo a tres perícopas – incluido el encabezamiento del Libro de Isaías – dedica más de un tercio del discurso (doce párrafos), parece lógico deducir que éstas reciben un tratamiento diferente en una y otra parte del discurso. Dicho tratamiento es particularmente apreciable en las introducciones.

A partir de las reflexiones precedentes, se pueden distinguir tres tipos de introducciones a las citas en el *tractatus* n° 16:

I) Citas relativas al título y al comienzo del texto del Libro de Isaías:

- a) § 1: Título (Is. 1, 1): Sin introducción, por tratarse del comienzo absoluto tanto del texto objeto de exégesis como del mismo *tractatus*.
- b) § 3: *Ait enim* (Is. 1, 1).
- c) § 4: *ait enim* (Is. 1, 2).
- d) § 6: *sic enim ait (...) et haec est* (misma cita del Título en § 1: Is. 1, 1).

II) Restantes citas objeto de exégesis (a partir del § 13):

- a) § 13: *in eo inuenitur (...)* (Is. 1, 2).
- b) § 15: *ait* (Is. 1, 2).
- c) § 17: *(audite:) inquit* (Is. 1, 3).
- d) § 24: *(Quamobrem subiunxit) dicens*: (Is. 1, 4-5).
- e) § 27: *Sed adhuc adiecit*: (Is. 1, 5).
- f) § 28: *inquit* (Is. 1, 6).

---

en este segunda caso, se refiere más exactamente a la aparición en un texto de una digresión sobre su propia estructura; cf. H. Lausberg, *Manual de Retórica Literaria*, Madrid, 1966, *passim*.

<sup>12</sup> Ya en el § 1 el autor anuncia su confusión a la hora de interpretar el texto del Profeta Isaías: (...) *merito in ipsa inquisitione torquimur*.

<sup>13</sup> En relación con la Biblia que maneja el autor, cf. A. Barcala Muñoz, «Sobre las citas bíblicas de los *Tractatus Origenis*», *Revista Española de Teología*, 37, 1977, pp. 147-151.

III) Otras citas diferentes del texto objeto de exégesis:

- a) § 2: *quia* (..) (Matth. 7, 7): Se trata de una oración sintáctica de tipo causal – de ahí que únicamente destaquemos la conjunción *quia* –, cuya función es meramente coyuntural, relativa a la misión del exégeta dentro de una sutil *captatio benevolentiae*.
- b) § 3: *et* (...) (Matth. 10.26): Se trata de una cita conectada sintácticamente con la anterior; por tanto, se trata de otra oración causal, con la misma función que la apreciada en la mención precedente.
- c) § 5: *Denique* (...) (Hab. 3, 2): Se trata de un pasaje paralelo al de la cita objeto de análisis (Is. 1, 2); su valor radica en confirmar la lectura que se hace de la perícopa del Libro de Isaías.
- d) § 6: *sic enim ait*: (Is. 6, 1): Se trata de una cita que, en principio, propone un pasaje paralelo al del Título del primer capítulo del Libro de Isaías y del *tractatus*; en realidad, no es hasta el capítulo sexto, donde se recoge esta cita, cuando se expresa la *uisio* en torno a la que gira la que hemos denominado «primera incoherencia» detectada por Gregorio de Elvira.
- e) § 11: *sicut scriptum est*: (Is. 6, 10): Se trata de una confirmación de la propuesta interpretativa que hace el autor del *tractatus*.
- f) § 12: *sicut Apostolus ait*: (Rom. 2, 4-5).
- g) § 18: *sicut per Hieremiam ait*: (Ier. 8, 7).
- h) § 19: *Sic et in euangelio ipse dominus propria uoce testatus est dicens*: (Matth. 23, 37).
- i) § 20: *sic enim de eo scriptum est*: (Deut. 32, 11).
- j) § 22: *sicut scriptum est*: (Psalm. 56, 2).
- k) § 25: *cum scriptum sit ad Moysen*: (Exod. 33, 20).
- l) § 25: *Saluator quoque in euangelio*: (Ioh. 1, 18): Las citas anteriores consisten en nuevas confirmaciones de las propuestas interpretativas que hace el autor del *tractatus*.

Del listado anterior se pueden extraer las siguientes conclusiones:

- 1º) Las introducciones de I son formalmente diferentes de las de II, pues, además de repetirse el verbo *ait*, éste está siempre enfatizado con *enim*, cosa que no sucede en II. Ello da idea del carácter unitario de esta parte del *tractatus*.
- 2º) En II se aprecia una constante habitual en los tratamientos exegéticos: la *uariatio* de las introducciones. Se trata de la parte del *tractatus* plenamente normalizada conforme a las convenciones de este tipo de explicaciones.

- 3º) Las introducciones de III muestran cómo responden a citas que, en líneas generales, confirman las propuestas del autor; o, en el caso de III.a y III.b, se inscriben en la *captatio benevolentiae*. Singular atención merece la cita III.d, por cuanto recoge la auténtica *uisio* que parece omitir el profeta en el comienzo del Libro del Profeta Isaías; de ahí su identificación con I.d.
- 4º) I posee una estructura anular, pues I.a y I.d recogen la misma cita, el título – las que recogen el concepto de *uisio*, de ahí la identificación entre I.d y III.d –. Por el contrario, tanto I.b como I.c se refieren al aspecto cronológico y a la consecuencia ética, los cuales plantean las incoherencias apuntadas al comienzo de nuestro estudio. Por el contrario, en II el orden del texto bíblico es respetado plenamente.

En definitiva, la necesidad de recuperar en I.d la cita de I.a, pospuesta a I.b, supone una alteración del *ordo* expositivo. De forma llamativa, es precisamente después de I.d cuando el autor hace la digresión programática, fuera de la *captatio benevolentiae*, de forma que se rompe el *ordo* del mismo *tractatus*.

#### 4. Género literario y terminología retórica:

De acuerdo con los dos exámenes anteriores, *de praeposterato ordine* del § 7 puede ser traducido como «a partir de la inversión del orden»; es decir, donde el autor, tras reconocer la existencia de incoherencias en el texto objeto de exégesis, procede con una ruptura del orden expositivo propio del *tractatus*, pues explica antes lo segundo que lo primero, además de ofrecer una digresión – imprevista inicialmente – sobre el fenómeno de la inversión en la Biblia. La otra traducción posible, «sobre la inversión del orden», se referiría exclusivamente a la presencia en la Biblia de anticipaciones de la consecuencia sobre la causa, cuando, en realidad, la *quaestio* primera se refiere a una incoherencia cronológica, la cual se soluciona a partir de apreciar el carácter exhortativo del texto objeto de exégesis.

Por otra parte, de acuerdo con los criterios tradicionales del mundo no cristiano, la «inversión del orden» no resulta un procedimiento recomendable. Algunos ejemplos pueden ser útiles para poner de manifiesto esta idea, a partir del recurso al adjetivo *praeposterus* o el adverbio *praepostere* en textos no cristianos – pues, en sí, el término *praeposteratus* responde a una des-

viación ficticia de un verbo *praepono* flexionado por la primera conjugación, cosa que no está documentada en el latín clásico –: así, Cicerón, en *De Oratore* 3.49 propone como modelo estilístico una exposición sencilla que rehúya las inversiones; Servio, en su comentario al verso de la *Eneida* I 292 argumenta su interpretación destacando precisamente el desorden que se deriva de la de otros críticos; Aulo Gelio, en fin, en sus *Noctes Atticae* II 8.1, muestra cómo la inversión del orden no responde a presupuestos lógicos (se trata de la crítica fundamental que, según Gelio, Plutarco hace a los silogismos de Epicuro). En definitiva, se puede decir que, en líneas generales, el sentido de la raíz *praeposter-* se emplea para destacar usos desviados o no recomendables. Quintiliano, en su *Institutio Oratoria* IV 2.52, sintetiza la necesidad de una *narratio* creíble – y, por ende, coherente – en virtud de una disposición lógica, donde las causas se anticipen a los hechos, y no a la inversa.

En un epígrafe anterior mencionábamos cómo Gregorio de Elvira no sólo estaba preocupado por solucionar una incoherencia cronológica (una *uisio* profética puntual, aplicable a cuatro reyes diferentes), sino también otra lógica (la presentación de la consecuencia antes que la causa). El desplazamiento de una incoherencia narrativa sobre otra dialéctica se comprende únicamente a partir de la consciencia por parte del autor de estar quebrantando unos usos más o menos establecidos.

El hecho de que Gregorio de Elvira, para justificar su proceder, estime pertinente hacer una digresión sobre el procedimiento en la Biblia – con las finalidades establecidas con más nitidez en el § 10<sup>14</sup>– es muy significativo. Pensamos que lo que pone de manifiesto el autor en el § 7 es, sobre todo, la capacidad que le permite su propio texto de transgredir la disposición no sólo en el hecho de que una misma *uisio* se pueda aplicar a cuatro personajes bíblicos diferentes, sino que la misma *uisio* no puede ser analizada sino desde sus resultados exhortativos, por cuanto ni siquiera aparece en el texto sometido a exégesis. Es decir, da la impresión de que Gregorio de Elvira está asombrado no tanto de la inversión presente en la Biblia, sino de la posibilidad que él mismo tiene de invertir el orden de lo que está escribiendo en un contexto en el que no cuenta con el referente narrativo de la *uisio* (de ahí lo

---

<sup>14</sup> V. nota 8.

elaborado que está el texto en virtud de las repeticiones de vocablos y sintagmas, o las introducciones a las citas, según hemos apreciado con anterioridad).

La corriente crítica de la «Estética de la recepción» define el género literario como un «horizonte de expectativas»<sup>15</sup>; la variación y evolución de los géneros se produce en virtud de un proceso de extrañamiento. El "horizonte de expectativas" del análisis exegético cristiano es, en principio, equivalente al de la exposición gramatical tradicional, consistente en la sucesión de cita más explicación, sin necesidad de presentación discursiva.

Es claro que bastantes de los *tractatus* de Gregorio de Elvira, y, desde luego, todos los que constituyen los *Tractatus in Sacram Scripturam*, poseen una forma discursiva, reconocible por la presencia de vocativos plurales, formas pronominales y verbales de segunda persona del plural, imperativos también de segunda persona del plural, etc. La condición discursiva no sólo se aprecia en las formas que recrean la presencia de un auditorio, sino también en procedimientos de organización del texto; así no es de extrañar, por ejemplo, la aparición de *captationes benevolentiae*, a pesar de que, en sentido estricto, no se pueda hablar de retórica en relación con los *tractatus*.

Es en este contexto donde nos atrevemos a situar la sorpresa de Gregorio de Elvira, como una especie de «extrañamiento» a caballo entre unos contenidos, cuyo cauce de expresión normal hubiera sido la exposición gramatical, y las posibilidades que ofrece el *tractatus* de alteración del orden, una presentación discursiva. Además, dicha alteración no es voluntad del autor, sino un recurso que el autor cristiano es capaz de encontrar en los textos bíblicos.

##### 5. Conclusión: un procedimiento de la «literatura cristiana»:

En trabajos previos nos hemos ocupado de delimitar, aunque se trate de una propuesta claramente parcial, la noción de «literatura cristiana» frente a

---

<sup>15</sup> Cf. R. Senabre, *Literatura y Público*, Madrid, 1987; L. A. Acosta Gómez, *El lector y la obra. Teoría de la recepción literaria*, Madrid, 1989, con bibliografía al respecto.

la «no cristiana»<sup>16</sup>; de acuerdo con aquellos planteamientos, para que un texto pueda ser considerado dentro del concepto de «literatura cristiana» no sólo ha de ser obra de un autor cristiano – pues éste también puede elaborar obras englobables dentro de la «literatura latina», sin tratarse de textos específicamente cristianos –, sino cumplir con otros requisitos, como: 1) tener como referente los textos bíblicos, o estar inspirado en éstos; 2) intertextualizar, mediante mención expresa o cita indirecta, dichos textos bíblicos; 3) ser reflejo de la tradición literaria cristiana, que supone el reconocimiento de una singularidad cultural – que no tiene que estar presente en los primeros autores –; y 4) mostrar una intención analítica – o, por así decir, gramatical – sobre los textos intertextualizados.

No se trata de una serie de requisitos evidentes o superfluos, pues es a partir de éstos desde donde, en nuestra opinión, debe partir cualquier estudio relativo a los géneros literarios que desarrolla el cristianismo – si bien en nuestro análisis nos referimos exclusivamente al cristianismo latino –. Así, los puntos 1 y 2 permiten de una manera general una primera restricción de la «literatura cristiana», pero son los puntos 3 y 4 los que definen de forma más pormenorizada la situación que, en sus orígenes, tiene dicha literatura frente a la «literatura latina», en la que, de una manera u otra, está necesariamente englobada.

De esta forma, se puede entender que un autor cristiano de los primeros tiempos, carente de tradición, sitúe sus textos en la órbita de los géneros literarios en funcionamiento dentro del ámbito no cristiano, y que no se pueda hablar *stricto sensu* de «literatura cristiana», a pesar de su contenido. Por otra parte, el punto 4 permite reconocer el surgimiento de la «literatura cristiana» en paralelo al surgimiento del sistema escolar cristiano, a pesar de las dificultades que posee el reconocimiento unitario de éste; y es que es un marco escolar el que facilita la irrupción de la «exégesis gramatical» – aunque con una personalidad definida<sup>17</sup> – como pauta perenne de cualquier tex-

---

<sup>16</sup> F. J. Tovar Paz, «La *narratio* `de las lágrimas' en el *De Lazaro* de Potamio de Lisboa», *La narrativa cristiana antigua. XXIII Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana*, Roma, 1995, pp. 491-500.

<sup>17</sup> Cf. F. J. Tovar Paz, *Tractatus, Sermones atque Homiliae: El cultivo del género literario del discurso homilético en la Hispania tardoantigua y visigoda*, Cáceres, 1994, *passim*.

to cristiano, se englobe en el género en que se englobe.

En otro orden de cosas, la definición de cualquier género literario cristiano y de su singularidad debe tener en cuenta siempre la situación que reflejan los géneros literarios no cristianos, con los que los planteamientos cristianos pueden entrar o no en colisión.

Es, de nuevo, en este contexto donde se entiende el extrañamiento de Gregorio de Elvira; y es que en su análisis no sólo está apreciando un procedimiento disconforme con los postulados retóricos, sino un referente diferente a éstos, el bíblico. Además, la posibilidad de detener su análisis y hacer una digresión le resulta posible dentro de una presentación discursiva, a pesar de tratarse de un contenido exegético, o, por así decir, gramatical; a este respecto resulta muy significativo el imperativo *audite* con que comienza el § 8, como forma de remarcar estilísticamente la singularidad del fenómeno.

Desde esta perspectiva se entiende la diferente actitud de los cristianos ante la «inversión del orden»; lo que en los autores no cristianos es corrección de una voluntad de autor (según los ejemplos puestos en el epígrafe anterior), en los autores cristianos se hace proceder de una inspiración bíblica.

En definitiva, la «inversión del orden» posee varias connotaciones:

- 1º) Legítima que se pueda acudir a la Biblia como fuente del recurso – entidad de la "literatura cristiana" .
- 2º) Explica un aspecto de la primacía del análisis exegético en forma discursiva sobre el comentario tradicional – entidad del género literario del "discurso homilético".
- 3º) en lo que se refiere exclusivamente al *Tractatus in Sacram Scripturam* n° 16, justifica que se pueda hablar de una visión sin haberse relatado ésta, así como que se intente resolver una divergencia cronológica a la vez que se discute la anticipación de la consecuencia sobre la causa.

FRANCISCO JAVIER TOVAR PAZ