

La influencia de la Biblia y sus traducciones en la historia de la lengua española*

Claudio García Turza
UNIVERSIDAD DE LA RIOJA
LOGROÑO

Resumen El autor selecciona algunas parcelas que atienden a la influencia de la Biblia misma (y el cristianismo) sobre el nivel gramatical del español (y demás lenguas romances) y se centra en el influjo de la *Vetus Latina* y la *Vulgata* en la sintaxis española y románica. Con una disposición genuinamente filológica y un juicio crítico de la concepción al uso de la lengua, llega a estos resultados fundamentales: 1) al cristianismo se debe el origen o propagación de importantes cambios gramaticales como la renovación del futuro latino o la creación del artículo románico; 2) las versiones bíblicas latinas pronuncian la sintaxis románica con gran anterioridad a los textos protorromances; y 3) urge recuperar este enfoque diacrónico, de tanto calado en las humanidades.

PALABRAS CLAVE Biblia, cristianismo, Vulgata, filosofía del lenguaje, cambio lingüístico, orígenes del español, futuro, artículo, sintaxis.

SUMMARY *The author selects some areas regarding the impact of the Bible itself (and Christianity) on the grammatical level of Spanish (and other Romance languages) and focuses on the influence of the Old Latin and the Latin Vulgate Bibles in Spanish and Romanesque syntax. With a genuinely philological approach and a critical judgment of the conception of use of language, he reaches these key results: 1) the origin or spread of important grammatical changes, as Latin future tense renewal or the Romanesque article creation, is due to Christianity; 2) long before the Proto-Romance texts, Latin Bible versions prefigured the Romanesque syntax; and 3) it is urgent to retrieve this diachronic approach, as it is of the utmost importance to humanities.*

KEYWORDS *Bible, Christianity, Latin Vulgate Bible, language philosophy, linguistic change, origins of the Spanish language, future tense, article, syntax.*

* Ponencia leída en las XXIV Jornadas de la Asociación Bíblica Española, celebradas en Santander del 2 al 4 de septiembre de 2013.

I. INTRODUCCIÓN

1. EL PROYECTO “BIBLIAS HISPÁNICAS”

Desde el mes de septiembre del año 2006, inmediatamente después de la creación del Centro internacional de investigación de la lengua española (Cilengua), vengo centrando todas mis fuerzas y entusiasmo en la puesta en marcha de un proyecto de investigación genuinamente filológico, denominado “Biblias hispánicas” a propuesta, unánime, de un grupo de colegas hispanistas. Este proyecto fue aprobado oficialmente el día seis de dicho mes por el Consejo científico de Cilengua, presidido por el director de la Real Academia Española.

Hace ya mucho tiempo que mantengo un empeño constante y hasta pertinaz por defender el carácter eminentemente filológico del escritorio de San Millán de la Cogolla. La aportación más destacable de los clérigos de este monasterio a las ciencias del hombre consistió, a mi entender, en la compleja tarea de interpretar y aclarar la totalidad significativa de diferentes textos, aquellos cuya comprensión cabal resultaba muy importante en las tareas pastorales de los monjes emilianenses del periodo altomedieval. De modo que la excepcional producción de glosarios y glosas explicativas, que vienen caracterizando desde principios del siglo pasado la contribución de la Cogolla al mundo de la cultura hispánica, fue, afortunadamente, consecuencia del espíritu interpretativo y aclarador de esos textos religiosos por parte de dichos clérigos.

Con tan firme convencimiento, ya para entonces añejo, cuando en esas fechas aludidas de septiembre del año 2006 tuve que optar por la defensa de un proyecto de investigación concreto, no dudé lo más mínimo a la hora de elegirlo: las “Biblias hispánicas”. Otros que, en sintonía con varios colegas universitarios, también estimaba mucho por considerarlos así mismo filológicos, importantes y necesarios para las ciencias humanas, en especial, para la lingüística española, eran la toponimia de España y la elaboración de un diccionario científico latino-español. Pero, insisto, la elección en aquella circunstancia abierta a estimables posibilidades, no admitió vacilación alguna. Había llegado el momento de ofrecer una colaboración plural al estudio monográfico del rico y complejo mundo de las “Biblias hispánicas” desde esa auténtica perspectiva filológica.

Dos grandes objetivos orientaban y estimulaban, pues, mi dedicación investigadora en esas fechas aludidas: la filología, como método de estudio y

las “Biblias hispánicas”, como tema, ambicioso, de investigación. Y ello en un momento de mi trayectoria profesional necesariamente pertrechado de alguna madurez y experiencia en las tareas universitarias y científicas.

Quienes se han dedicado a trabajos de crítica textual conducentes a la fijación de un texto de cualquier época, como durante bastantes años ha sido mi caso, entenderán bien esta insistencia en la defensa del enfoque filológico para acercarse al éxito de la comprensión del sentido de los textos, orales o escritos. Captar el sentido global de un texto, lograr la comprensión de un pasaje, sólo es hacedero a través de la recta interpretación e inteligencia de una amplia, a veces ilimitada, diversidad de cuestiones. En el proceso de la interpretación, entendida escuetamente como *ars interpretandi* (dejo aquí a un lado la también importante, por otro concepto, hermenéutica filosófica), el intérprete ha de enfrentarse con una gran variedad de reglas y conocimientos histórico-culturales. El recurso a los distintos saberes históricos, generales, filosóficos, artísticos, etc., unido a una competencia no menor en materias ‘auxiliares’, como la codicología y la paleografía, o al profundo conocimiento en lingüística histórica, gramática normativa o métrica literaria, etc., resulta frecuentemente insoslayable en el complejo cometido de la comprensión global de la vivencia expresada en un texto y, consecuentemente, en la finalidad ineludible de aclararlo a los demás, con una fijación lingüística adecuada. He defendido, y defiendo, enérgicamente, repito, la necesidad de la filología así entendida, como disciplina humanística¹. Sin ella, los textos resultan necesariamente enigmáticos. No los entendemos bien ni podemos, por ello, escribirlos o puntuarlos correctamente. Siendo exclusivamente especialistas, es fácil vivir ofuscado y en una atmósfera saturada de graves ignorancias. Nuestra cultura actual es, en general, de especialistas, que sumergidos en la parcialidad de su ciencia, encuentran muy difícil el pasar al diálogo con otras. Y no basta, insisto, con que, en ocasiones, nuestra especial preparación nos lleve a aclararnos a nosotros mismos el verdadero sentido intencional del autor; a nuestro juicio, la filología auténtica ha de tratar de aclararlo con generosidad de medios a otros estudiosos o lectores. Interpretar es hacer accesible a uno mismo y a los demás el pensamiento expresado, la vivencia comunicada, especialmente la recogida en los textos antiguos, pues las diferencias histórico-culturales

1 Sobre este modelo enciclopédico de la Filología son especialmente luminosas las páginas del *Prólogo* de F. GONZÁLEZ OLLÉ, *Manual bibliográfico de estudios españoles* (Pamplona 1976) VII-X.

crean necesariamente distancias de comprensión entre los hombres. Frente a la generalizada actitud de muchos departamentos de letras y humanidades de la universidad actual, que llegan a sustituir en sus titulaciones de grado el término *filología* por la limitada combinación *lingüística y literatura*, nos parece irrenunciable, como humanistas o, incluso, como personas que están llamadas por el hecho de serlo a comprenderse, perfilar rigurosamente y poner en práctica el método de investigación genuinamente filológico.

En este macroproyecto de las “Biblias hispánicas” se necesita, en mi opinión, de una especialidad consistente precisamente en asimilar las diversas síntesis de los estudios de los múltiples especialistas, dado que el filólogo actual no puede poseer —innecesario será tratar de demostrarlo— una formación de la amplitud exigida. La especialidad del auténtico filólogo consistirá así en interrelacionar y armonizar todas las síntesis recabadas, adecuadamente elaboradas, a la luz del sentido común, del conocimiento intuitivo y de la experiencia investigadora. Claro que para lograrlo, resulta obviamente imprescindible la colaboración de miembros en el equipo investigador conscientes de la dificultad de tal empresa filológica, la toma de conciencia, como se da habitualmente en el ámbito de las ciencias experimentales, del trabajo en equipo, que tan bien se presta al enriquecimiento intelectual recíproco. Entonces, y sólo entonces, será posible, como escribió no hace mucho Carmen Codoñer, “alcanzar [...] una comprensión lo más próxima posible del mundo creado [a través de los textos escritos] y del mundo en que fue creado el texto”². El *Diccionario de Autoridades* estaba en lo cierto, a mi ver, a la hora de definir tal dimensión conceptual, añorada y aún hoy inexperimentada: la filología es una “Ciencia compuesta y adornada de la Gramática, Rhetórica, Historia, Poesía, Antigüedades, Interpretación de Autores, y generalmente de la Crítica, con especulación general de todas las demás Ciencias”³.

2. LÍNEAS DE INVESTIGACIÓN

Pues bien, a partir de la profunda convicción expresada de la necesidad de este enfoque plural, se entenderá bien que el contenido global del proyecto

2 C. CODOÑER, “Los filólogos en su limbo”: *El País* (27.10.09).

3 REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de Autoridades*. Edición facsímil, O-Z (Madrid 1976, 3ª reimp.) s. v. *philologia*.

“Biblias hispánicas” haya quedado articulado básicamente en dos grandes líneas de investigación: por un lado, la que atiende a las ediciones y estudios críticos, interdisciplinarios, de los textos bíblicos, y, por otro, la que se centra en el análisis de la presencia e influencia de la Biblia en la lengua, las letras, el pensamiento y la cultura hispánica, siempre dentro del marco histórico y cultural europeo y occidental⁴.

En la primera de esas líneas, de enfoque tanto diacrónico como sincrónico, se incluyen, entre otras, las siguientes áreas temáticas:

– Las ediciones (paleográficas, críticas, filológicas) y estudios varios de las biblias medievales romanceadas en español (mss. del Escorial, BNM, RAH, etc.), siempre a la luz de las versiones análogas del ámbito románico y europeo⁵.

– Las ediciones y estudios de las biblias romanceadas en ladino, atendiendo tanto a los ladinamientos aljamiados en letras hebreas (Abraham Asá, Yisrael B. Hayim, etc.) como a los escritos con caracteres latinos (la *Biblia de Ferrara*)⁶.

– Las traducciones españolas, modernas y contemporáneas, de la Biblia en las diferentes modalidades lingüísticas: peninsular septentrional, peninsular meridional, hispanoamericana en sus distintas variedades (Casiodoro de Reina, Cipriano de Valera, Felipe Scío, Félix Torres Amat, Nácar-Colunga, Cantera-Iglesias, *Biblia de Jerusalén*, *Biblia del Peregrino*, *La Biblia de las Américas*, *Nueva Biblia de los Hispanos*, etc.), y todo ello, de nuevo, a la luz, imprescindible, de las versiones románicas (sobre todo, catalanas, portuguesas, italianas y francesas), europeas y del mundo occidental. En esta área se realizará un esfuerzo especial por atender al análisis de las versiones hispánicas actuales desde el enfoque de la lingüística normativa del español. A tal propósito, hace ya tiempo que en el Instituto Orígenes del Español de Cilengua venimos trabajando en la elaboración de un banco de datos que sienta unas bases científicas sólidas para estos estudios. En este capítulo de las traducciones modernas de la Biblia ocupa un lugar central la elaboración de una nueva traducción

4 Cf. ahora la revista *Biblias Hispánicas* 1, monográfico: *La Biblia en la Literatura Española. Los relatos de los orígenes: del Paraíso a Babel* (Logroño 2009) y *Biblias Hispánicas* 2, monográfico: Nicolás de Lira y teatro áureo (Logroño 2013).

5 Publicadas ya las siguientes obras: G. AVENOZA, *Biblias Castellanas Medievales* (San Millán de la Cogolla 2011), A. ENRIQUE-ARIAS (ed.), *La Biblia Escorial I.1.6. Transcripción y estudios* (Logroño 2010) y M^o DEL C. FERNÁNDEZ LÓPEZ, *Edición crítica del “Libro de Isaías” de la Tercera Parte de la General Estoria* (Logroño 2010).

6 Cf. P. ALBARRAL ALBARRAL, *Biblia de Abraham Asá: Los doce profetas menores* (Logroño 2011).

de la Biblia, *La Biblia de San Millán*, una versión, en su fase última, ampliamente comentada, estrictamente científica y filológica. Un proyecto hispánico innovador, revisado por académicos, especializados, como se ha señalado antes, en la gramática normativa, y por especialistas en la dimensión retórica y literaria de la Biblia (géneros y estilística) así como en la literatura española y europea⁷. Todo ello, precedido, naturalmente, de la colaboración, imprescindible, de los teóricos e historiadores de la traducción e interpretación bíblicas.

– La historia de la exégesis bíblica en español, con una atención particular en los comienzos a la influyente *Postilla Litteralis* de Nicolás de Lira y su traducción llevada a cabo en la primera mitad del siglo XV por Alfonso de Algeciras y Álvaro de Sevilla⁸.

– Las ediciones y estudios de los textos parabíblicos romanceados (*La Fazienda de Ultra mar*, las biblias rimadas, el *Romanceamiento de los Macabeos* de Pedro Núñez de Osma, *La Biblia de Osuna*, etc.)⁹.

– La edición y estudio de las glosas, latinas y romances, de los textos bíblicos glosados.

– Y la edición y estudio de los glosarios bíblicos latinos, españoles y europeos.

La segunda línea de investigación comprende, igualmente, objetivos de gran alcance. Así, cabe destacar:

– La historia de la Biblia vernácula en España y en los países románicos y europeos.

– La presencia e influencia de la Biblia en la literatura española¹⁰.

7 Cf. C. GARCÍA TURZA, "The San Millán Bible Project: First Scientific and Philological Translation": *Fil Neot* XXII (2009) 181-200.

8 Publicado ya: S. GARCÍA-JALÓN (ed.), *La traducción medieval española de la Postilla litteralis super Psalmos de Nicolás de Lira*. Transcripción de Juan Carlos García Adán, Pilar Martín y Ángeles Sánchez. Con la colaboración de María Luisa Guadalupe Beraza. Revisión de Fernando García Andruva (Logroño 2011).

9 Cf. M. C. VIVANCOS GÓMEZ – F. VILCHES VIVANCOS, *La Biblia de Osuna. Transcripción y estudio filológico de los textos en castellano* (San Millán de la Cogolla 2007).

10 Cf. F. DOMÍNGUEZ MATITO – J. A. MARTÍNEZ BERBEL (eds.), *La Biblia en el teatro español* (Fundación San Millán de la Cogolla y Editorial Academia del Hispanismo, Vigo-Pontevedra 2012), J. M. SÁNCHEZ CARO, *Biblia e Ilustración. Las versiones castellanas de la Biblia en el Siglo de las Luces* (Fundación San Millán de la Cogolla y Editorial Academia del Hispanismo, Vigo-Pontevedra 2012), S. FERNÁNDEZ LÓPEZ, *Las biblias judeorromances y el Cantar de los Cantares. Estudio y edición* (Logroño 2011). Y cofinanciada: G. DEL OLMO LETE (dir.), *La Biblia en la Literatura Española*. I. *Edad Media*: I / 1, *El Imaginario y sus Géneros*; I / 2, *El Texto: Fuente y autoridad*. II. *Siglo de Oro*. III. *Edad Moderna* (Editorial Trotta-Fundación San Millán de la Cogolla, Madrid 2008-2010).

– El peso, difusión, influencia y penetración de la Sagrada Escritura en el pensamiento, las mentalidades, la política, el arte y la cultura de España, dentro del marco de la sociedad europea.

– Y, con un interés particular, dados los objetivos fundamentales de la investigación de Cilengua, la influencia de la Biblia, sus traducciones y exégesis en la historia de la lengua española desde la primera fase de su evolución hasta hoy.

3. UNA COLABORACIÓN NECESARIA

Estarán ustedes de acuerdo conmigo en que un proyecto de esta entidad y enfoque es muy necesario tanto en el ámbito eclesiástico de los teólogos, escrituristas, pensadores y creyentes cristianos en general como en el laico, tan amplio y heterogéneo en cuanto al tipo y grado de creencia, de estudiosos universitarios y de tantas personas con inquietud cultural y espiritual. Lo que sorprende e incluso puede llegar a suscitar un tanto de desaliento es comprobar, con mirada objetiva y responsable, cuánto queda por hacer en relación con los temas programados, a estas alturas del progreso cultural y científico occidental, en el siglo XXI. Desde luego, en el ámbito universitario, que conozco mejor, las líneas y áreas de investigación señaladas, en general, apenas han sido objeto de dedicación investigadora sistemática. Bien es verdad, sin embargo, me apresuro con satisfacción a manifestarlo, que a las numerosas solicitudes de colaboración dirigidas, con mayor o menor grado de compromiso y dedicación según las posibilidades de cada investigador, en ningún caso la respuesta ha sido negativa: todos los invitados a colaborar, sin excepción alguna, insisto, han comprendido el interés del proyecto y han asumido diferentes responsabilidades según su preparación científica y disponibilidad profesional. Y en relación con los estudiosos eclesiásticos, mucho más familiarizados y sensibles, en general, al contenido programado en este proyecto, les confieso, acaso con un atrevimiento difícilmente justificable, que echo en falta, también en general, una estimación más positiva del apoyo prestado por los estudios humanísticos seculares con la correspondiente aceptación de esos especialistas profanos en una tarea, la de los estudios bíblicos, que reclama y exige su colaboración plural: ¿no es eso, en definitiva, me pregunto (y ustedes tienen, a no dudarlo, la respuesta más fácil y certera), comprender en toda su amplitud y profundidad el alcance de la preposición *per* en esta trascendental aseveración del Concilio Vaticano II: “In sacris vero libris con-

ficiendis Deus homines elegit, quos facultatibus ac viribus suis utentes adhibuit, ut Ipso in illis et *per* (el subrayado es mío) illos agente, ea omnia eaque sola, quae Ipse vellet, ut veri auctores scripto traderent”¹¹. La razón última del interés de estas colaboraciones laicas aparece muy bien sintetizada en la siguiente advertencia de Trevijano: “Sabemos que comprender mejor la Biblia como lenguaje humano puede hacernos captar aspectos nuevos de esa riqueza siempre antigua y siempre nueva que es la revelación divina a través de la Escritura”¹².

Tras estas personales consideraciones sobre la orientación metodológica y el interés del proyecto, completadas con la necesaria, aunque escueta, exposición del programa general, paso a desarrollar ya el contenido de mi intervención en este congreso, que queda resumido en el enunciado de la última área de investigación antes referida; a saber: “la influencia de la Biblia, sus traducciones y exégesis en la historia de la lengua española desde la primera fase de su evolución hasta hoy”.

He reflexionado mucho en torno a las cuestiones que no pueden faltar en un proyecto de esta naturaleza, así como sobre el orden que les corresponde y con que han de ser expuestas. Lo que aquí se ofrece (no han de esperarse por el momento otros logros significativos), es tan sólo una pequeña parte del resultado del primer intento personal de diseñar los aspectos que deberán componer el programa definitivo de esta área de investigación. Debe tenerse en cuenta que nos hallamos ante una de las perspectivas del tema “Biblias Hispánicas” más interesante y, sin embargo, menos atendida, casi desatendida. Por ello, esta contribución se presenta con la solicitud de su comprensión ante seguras lagunas y, acaso, incoherencias y con el ruego sincero y esperanzado de recibir de ustedes propuestas, observaciones y sugerencias de calado.

II. LA DIMENSIÓN ONTOLÓGICA DE LA LENGUA

Pues bien, la primera cuestión que en un orden razonado de prioridades ha de abordarse, aunque no parezca este el lugar más oportuno para su tra-

11 “Constitución dogmática sobre la divina revelación”, en: CONCILIO VATICANO II, *Constituciones. Decretos. Declaraciones. Legislación posconciliar* (B.A.C., Madrid 1970), cap. III, art. 11, pág. 168.

12 R. TREVIJANO ETCHEVERRÍA, *La Biblia en el cristianismo antiguo. Prencenos. Gnósticos. Apócrifos* (Estella-Navarra, 2001) 17.

tamiento, tiene que ver con la dimensión ontológica de la lengua, en este caso la española, uno de los dos terminales, exactamente el afectado, de la influencia que, siguiendo el título, me propongo analizar: “la influencia de la Biblia...en la historia de la lengua española”. Decía hace poco que mis investigaciones quedan marcadas habitualmente por el interés en aplicar el método genuinamente filológico, y a estas alturas de mi intervención, según creo, ya no será preciso insistir más sobre ello. Pero por encima de esta preocupación intelectual, lo confieso aquí, me desazona esa otra que tiene que ver, ni más ni menos, con el qué de lo que estamos tratando, es decir, con la naturaleza íntima de nuestro objeto de análisis, la lengua. En la lingüística actual, o mejor, en la lingüística como tal ciencia moderna se viene atendiendo normalmente al cómo funcionan las lenguas y queda absolutamente soslayada la pregunta nuclear sobre qué son. Este es asunto de otros, estima la mayoría; una cuestión para los teóricos, pensadores o filósofos. Además, y creo que no exagero, la teoría, la de verdad, en la lingüística aburre, produce insomnio, no se le ve utilidad. Eso sí, con absoluta sinceridad manifiesto mis sentimientos: van pasando fugazmente las escuelas, doctrinas, orientaciones, corrientes (lingüísticas tradicionales, estructuralismos, generativismos, cognitivismos, pragmatismos...), y aún no hemos visto, no hemos captado, por poner un ejemplo trascendental, la distinción real, compleja y apasionante, entre lenguaje y lengua (para esta precisa cuestión, por cierto, en cualquiera de las dos vertientes, la lingüística y la filosófica, hay grandes lagunas). Cada cual, según sus gustos, la moda o el ejemplo de sus maestros (donde tanto abunda lo que yo llamo “la lingüística del escepticismo”: “Si aceptamos que la lengua es...”), y no según convicciones firmes epistemológicas y propias, cada cual, repito, se apunta a una corriente lingüística. Sin importar gran cosa (al contrario, ello es indicio de un ejemplar pluralismo) que los autores de una determinada gramática, por ejemplo, la *Nueva gramática de la lengua española*, nada menos, sigan planteamientos teóricos muy diferentes en la elaboración de la empresa común (la pretensión explícitamente manifestada en esta magna obra de la Academia es precisamente “conjugar tradición y novedad”¹³), o no sigan ninguno. Las gramáticas de nuestra lengua abren su primer capítulo con una pormenorizada exposición sobre la definición del concepto de *gramática*, sus clases y las unidades fun-

13 REAL ACADEMIA ESPAÑOLA – ASOCIACIÓN DE ACADEMIAS DE LA LENGUA ESPAÑOLA, *Nueva gramática de la lengua española. Morfología. Sintaxis I* (Madrid 2009) XLII.

damentales del análisis gramatical, pero parecen huir de unas mínimas reflexiones sobre el concepto capital de *lengua*, que en ese sintagma, *nueva gramática de la lengua española*, constituye, es evidente, el ámbito estudiado por la lingüística como depositario de la estructura de las palabras, las formas en que estas se enlazan y los significados a los que tales combinaciones dan lugar. Así, obviamente, la construcción tan laboriosa, consensuada y bella, del edificio gramatical no se asienta lamentablemente sobre la solidez de la roca.

La ‘lingüística del escepticismo’ prolifera, como era de esperar también, en los estudios lingüístico-bíblicos o lingüístico-religiosos, con incidencia en cualquiera de los ámbitos lingüísticos afectados (lengua latina, lengua española, otras lenguas romances). Así, en su, por otros varios motivos, magistral estudio, “El latín de los cristianos”, Bastardas¹⁴, tras asumir acríticamente las inexactas y grandilocuentes afirmaciones ajenas sobre la naturaleza de la lengua (“La teoría del latín de los cristianos descansa en el principio de la interrelación entre lengua y cultura: de que la lengua es la manifestación del espíritu y de las actividades colectivas de las comunidades humanas, y es, por tanto, reflejo de la vida de las mismas, y más concretamente –por decirlo con Meillet– de que todo vocabulario expresa una civilización”, pág. 6), acaba acogándose a la dudosa seguridad que confiere el criterio de la autoridad de los colegas de formación teórica dispar pero concordes en la aceptación de tales afirmaciones, según queda palmariamente reflejado en esta valoración suya introducida por un hipotético *si*: “Si eso es así —y hoy día estos principios son aceptados por lingüistas de las más diversas escuelas— una revolución tan profunda y trascendente como representa el Cristianismo, no sólo en la esfera de lo religioso, sino también en el ámbito de lo social y cultural, y que comporta un cambio radical de mentalidad, había de afectar forzosamente a la lengua” (pág. 6). Análogamente, al aludir con llamativa brevedad el mismo prestigioso latinista en el final del trabajo citado al papel desempeñado por el cristianismo en la formación de las lenguas romances, vuelve a construir su ponderación sobre la importancia de la influencia de esta religión –el cristianismo– a partir de la aceptación de concepciones ajenas no exenta del mismo escepticismo antes señalado: “Hay que admitir que si se acepta el principio de que la lengua refleja una mentalidad, la influencia del cristianismo ha de ser de gran importancia” (pág. 16).

14. J. BASTARDAS, “El latín de los cristianos. Estado actual de su problemática”: *BIEH* VII-2 (1973) 5-17.

Está muy claro, por otra parte, que la definición pluriaspectral de la lengua antes recogida y también sucintamente criticada, definición aceptada en cualquier caso por Bastardas (la lengua es la manifestación del espíritu y de las actividades colectivas de las comunidades humanas, la lengua es reflejo de la mentalidad y de la vida de dichas comunidades), obedece a una concepción en que la lengua queda, erróneamente, dotada de un en sí, de una, digamos, inseñidad o existencia autónoma. Se trata de una creencia casi universal: las lenguas tienen, se piensa, una naturaleza propia, son históricas pues cambian constantemente¹⁵; una creencia que arranca de la propensión creada por el lenguaje mismo a la sustantivación (*la lengua*, obsérvese su categoría de sustantivo, como también sucede con *el lenguaje*). Las lenguas se dan, me permito puntualizar, en la expresión del conocimiento objetivo y ese conocimiento, muy imperfecto, tiende al cosismo. Nuestra mente es cosista por contaminación lingüística (lo razona muy profundamente el filósofo Polo, sobre cuyos textos reflexiono asiduamente¹⁶): todo cuanto no es cosa, dado su valor no sustancial, se nos muestra evanescente; en consecuencia, descontroles nocionales como el presente relativo a la lengua se originan en el mismo lenguaje. Estamos ante una de tantas supuestas realidades autónomas que, en el fondo, así consideradas, son puras convenciones lingüísticas.

Ahora bien, a mi juicio, las consecuencias de tan desajustada concepción, por un lado, afectan al conocimiento riguroso del verdadero estatuto ontológico de la lengua y, por otro, abocan a una idea de la lingüística como una ciencia más entre las consideradas autosuficientes. La primera desviación impide ver la lengua como aquello en lo que realmente consiste: un simple modo de hablar, digamos mejor, un adverbio (latine > *latín*; romanice > *romance*, *roman*; vasconice > *vascuence*; en griego el modo se confunde, incluso, con el lexema: *attikitsein* “hablar a lo ático”, *helenitzsein* “hablar al modo heleno”); y por ello, ontológicamente inseparable de la actividad del habla (no hay hablar sin lengua ni la lengua se da como tal si no es al hablar)

15 Se entiende muy bien a este respecto la crítica profunda de E. ALARCOS: “Estertores latinos y vagidos romances”: *BRAELXXV* (septiembre-diciembre de 1995) 435: “Las lenguas no cambian, sino que son los hombres los que transforman la lengua, o con más rigor, los que cambian de lengua, tal como mudan su atuendo o las ideas, aunque cierto es que con menor oportunismo y con ritmo infinitamente más lento que el de las veleidades de la moda o de la conveniencia pragmática”.

16 Cf., especialmente, L. POLO, *Curso de Teoría del Conocimiento*, II (Pamplona 2006) 69 y 71-72; así mismo: R. CORAZÓN, *El pensamiento de Leonardo Polo* (Madrid 2011) 86-87.

y en el nivel del conocimiento habitual, inseparable igualmente del conocimiento manifestativo que llamamos *saber hablar*¹⁷. En cuanto al segundo descontrol, la confianza ciega en las solas explicaciones inmanentes o inherentes en la lengua misma desvirtúa la entidad, la fuerza implicativa de todo lo extralingüístico y de su influencia más honda en la explicación científica de los cambios lingüísticos. Bustos Tovar, por poner el ejemplo de una muy clarificadora introducción suya al “Nacimiento de las lenguas romances”, “Cómo y por qué nacen las lenguas”¹⁸ (valoro muy negativamente esta metáfora, *nacimiento*, *nacen*: la lengua concebida ya no como cosa, si no como ser vivo), guiado por las directrices teóricas del maestro Menéndez Pidal y por su concepción de la lengua saussureana (con matices) como un sistema abierto de signos, sostiene que los grandes cambios lingüísticos están asociados con los grandes cambios que se producen en la comunidad social; pero, según él, el origen del cambio sólo puede estar motivado por factores internos, las explicaciones del cambio sólo pueden ser intralingüísticas. Los factores externos, las circunstancias sociales y culturales, son fundamentales, no le cabe ninguna duda, pero sólo para permitir, favorecer, impulsar, propagar y, finalmente, generalizar el cambio. Ahora bien, en relación con la lengua, esta desmesurada suposición de una realidad lingüística autosuficiente, desgajada contra natura del resto de las vivencias de la colectividad de hablantes, fácilmente, inevitablemente, ha de conducir a incoherencias y contradicciones más o menos veladas. El mismo Bustos Tovar parece incurrir, a mi juicio, alguna vez en ellas. Al referirse a los factores externos que *favorecen* la desaparición de una lengua y su sustitución por otras derivadas de ella, que es el caso de las lenguas romances, observa que dichos factores están siempre en relación con grandes crisis históricas; y agrega: “En el caso del latín, existieron dos fenómenos que

17 Conocimiento manifestativo, no conocimiento de las operaciones. Aquí radica el desajuste en la idea de *lengua* de E. Coseriu. Una reconstrucción detallada y ordenada de su concepción de *lengua abstracta* (a la que identifica con el *acervo lingüístico*, el *saber hablar* o *saber histórico* —la *Sprachbesitz*—) sería esta: la lengua es un conjunto de actos lingüísticos —o de representaciones— comunes, organizados en sistema y de naturaleza virtual, que existen, se depositan, como memoria en la conciencia de los hablantes pertenecientes a una comunidad. En C. GARCÍA TURZA, “Sobre la esencia del lenguaje” *Moenia* 5 (1999) 62-64, esbozo algunas de mis discrepancias respecto de esta definición coseriana reconstruida; definición que constituye la dimensión óptica sobre la que se apoya su teoría lingüística y que da, además, sentido y garantía científica a gran parte de los estudios lingüísticos actuales.

18 J. J. DE BUSTOS TOVAR, “La escisión latín-romance. El nacimiento de las lenguas romances: el castellano”, en: R. CANO, *Historia de la lengua española* (Barcelona 2004) 257-265.

intervinieron decisivamente en la *iniciación* (el subrayado es mío) de unos cambios que tardarían siglos en consumarse. El primero fue la irrupción del cristianismo que aportó una nueva concepción del mundo en toda su amplitud. El segundo fue la invasión de los pueblos germánicos...” (pág. 260). Es decir que, siguiendo la argumentación del mismo Bustos Tovar, cabría la siguiente rectificación a su propia teoría: la irrupción del cristianismo no sólo *favorece, propaga y generaliza* el cambio, sino que, sobre todo, lo *origina*. Así mismo, al referirse a las causas del cambio léxico y semántico parece también claro por los términos que emplea en su redacción que la irrupción del cristianismo con su nueva concepción del mundo representa el *elemento inicial determinante* del proceso. He aquí los dos pasajes de este distinguido hispanista en que esa parece ser la interpretación subyacente:

En la transmisión del vocabulario latino se produjeron muchos fenómenos de cambio, cuyo *origen* (el subrayado es mío) es muy diverso [...]. Los profundos cambios producidos en el mundo romano desde el siglo III, con la irrupción del cristianismo y la progresiva sustitución de la cultura pagana *determinaron* (el subrayado es mío) la incorporación de numerosos neologismos, muchos de ellos de origen griego. También se produjeron sustituciones de voces que estaban connotadas negativamente por razones religiosas (pág. 264)

Los cambios ideológicos también son grandes impulsores del cambio léxico y semántico, como demuestra la profunda transformación que sufrió el latín debido a la irrupción del cristianismo en la vida social y oficial del mundo romano, sustituyendo la cultura clásica y pagana por otra que obedecía a concepciones muy diferentes (pág. 258).

En fin, en este mismo plano léxico parece obvio, agrego yo ahora, que el origen último del cambio ha de ser extralingüístico: el cambio de la realidad, o de una valoración distinta de la realidad, es quien provoca la necesidad expresiva de nominalizarla por vez primera. En esa ‘provocación’, en esa nueva realidad ‘provocadora’ se encuentra, parece evidente, la pieza inicial de la cadena evolutiva.

III. INFLUENCIA DE LA BIBLIA Y DEL CRISTIANISMO EN LA LENGUA ESPAÑOLA

De la mano de las valoraciones precedentes, realizadas por Bastardas y Bustos Tovar, por una parte, en relación con los grandes cambios espirituales, sociales y culturales de todo orden que aporta el cristianismo (una nueva concepción del mundo o cambio radical de mentalidad, que conllevan una profunda y trascendente revolución religiosa, social y cultural), y por otra, respecto de la consecuente afectación de este fenómeno calificado de revolucionario sobre la lengua de su tiempo, paso a continuación a adentrarme en la segunda cuestión que quiero abordar en esta ponencia: exactamente, en la influencia de la Biblia y del cristianismo en la lengua española (y las otras lenguas romances). Le otorgo al enfoque de esta influencia una importancia especial; es más: en la relación programática de los temas seleccionados ocupará el lugar central de la investigación. Sin embargo, no puede calificarse en rigor de una cuestión totalmente innovadora ya que desde principios de la década 1930-1940 aparecieron los trabajos de Joseph Schrijnen, de la Universidad Católica de Nimega, precisamente sobre el latín cristiano, y poco después, los de su más distinguida discípula, Christine Mohrmann, también sobre la latinidad cristiana, con un enfoque en cierto modo similar al que aquí se proyecta¹⁹. Bien es verdad que, al menos en la vertiente científica de la hispanística actual, apenas se recuerdan estas colaboraciones de la escuela de Nimega, aunque es bien distinta, claro está, la consideración que han tenido entre los latinistas; estos, a la par que califican de rotundas y exageradas las concepciones básicas de dicha Escuela, las acogen con respeto y las consideran fecundas y saludables por haber contribuido al reconocimiento de la importancia del cristianismo en la historia de la lengua.

Quiero precisar que al referirme en este punto al concepto de la *Biblia*, quedan fuera, para el siguiente capítulo de mi intervención, los análisis referidos específicamente a las traducciones de los libros canónicos del Antiguo y del Nuevo Testamento en las distintas lenguas (versiones griegas, latinas, ro-

19 Cf., especialmente, CH. MOHRMANN, "L'étude de la latinité chrétienne, état de la question, méthodes, résultats" (conférence à l'Institut de linguistique de l'Université de Paris, mai 1951), en: *Id.*, *Latin Vulgaire, Latin des Chrétiens, Latin Médiéval* (Paris 1955) 34-35; e *Id.*, *Etudes sur le latin des chrétiens* (Roma 1961-1977). Son también muy útiles las siguientes obras: J. FONTAINE, *La littérature latine chrétienne* (Paris 1970), A. BLAISE, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens* (Estrasburgo 1954) y *Manuel du latin chrétien* (Estrasburgo 1955).

mances), como se refleja intencionadamente en el título de la ponencia. En esa separación estricta radica justamente la originalidad de nuestro enfoque. Al hablar, pues, de la influencia de la *Biblia* pienso aquí exacta y exclusivamente en el contenido de la *Biblia*, en su mensaje, la *Biblia* como revelación que Dios nos hace con hechos y doctrina de su intimidad, de la intimidad del hombre, de la relación amorosa entre él y los hombres; la *Biblia* como expresión del pensamiento y plan de Dios con los seres por él creados, como compendio de normas éticas y de fe para la comunidad de creyentes; la *Biblia*, en fin, como apertura a una nueva concepción del mundo y de la vida.

Y me apresuro a aclararlo, pues, sin duda, ustedes ya lo habrán detectado a estas alturas de mi intervención: inserto, junto al concepto de la *Biblia*, inmediatamente coordinado con él, el de *cristianismo*: “la Biblia y el cristianismo”. Al argumento de su presencia constante, como ya habrán observado, en las citas de los trabajos que vengo comentando, agrego ahora unas razones más hondas: no parece del todo conveniente, ni sencillo (en mi caso declaro que no lo es), al tratar esta cuestión, desentenderse de los primitivos intérpretes de la Revelación, intérpretes y, sobre todo, practicantes de las directrices divinas expuestas en los textos sagrados. Por otra parte, es evidente que los grandes descubrimientos del cristianismo, de la concepción cristiana de la vida, arrancan de la Revelación. Además, el cristianismo desvela las más profundas dimensiones de la realidad a la luz de la Revelación y ésta matiza la recepción de muchas verdades del cristianismo inventivamente no cristianas; sin olvidar que el cristianismo da vida a los trascendentales principios revelados: la complejidad vivencial, intelectual, teológica del cristianismo es esencialmente bíblica. En fin, la originalidad de los grandes descubrimientos del cristianismo, de la concepción cristiana de la vida, encuentra su fundamento precisamente en el hecho mismo del cristianismo, y este, a su vez, en su historia como Iglesia, se fundamenta en la Palabra revelada.

Decía antes que los trabajos de la Escuela de Nimega presentan en su perfil cierta analogía con nuestro objetivo y que la atención prestada actualmente a esta cuestión dentro de la filología hispánica es prácticamente nula, siendo algo mayor la que queda reflejada en las investigaciones de los latinistas.

En cualquier caso, resulta muy interesante comprobar que todos los estudiosos de este tema coinciden en afirmar que la revolución y expansión del cristianismo había de afectar forzosamente a la lengua. Las discrepancias aparecen lógicamente al ponderar el grado de afectación.

1. ¿UNA LATINIDAD CRISTIANA?

Según los seguidores de la teoría de la Escuela de Nimega, debido al cristianismo se produjo una profunda diferenciación lingüística. Y esta, con el triunfo de esa religión, con la propagación del cristianismo, se convirtió en la lengua común del Occidente latino. De modo que los elementos diferenciales que venían caracterizando la lengua del grupo de los cristianos acabaron constituyendo el patrimonio común del Imperio, una sociedad abocada a llamarse a sí misma cristiana. De forma parecida (es uno entre otros muchos ejemplos) se pronuncia, a mi entender, Migliorini, cuando afirma: “Sobre el fondo de la latinidad imperial se van desarrollando particularidades lingüísticas (en primer lugar léxicas y sintácticas), las cuales autorizan a hablar de latinidad cristiana y de diversos ‘cristianismos’”²⁰. Aún más interesante, desde el punto de vista técnico-lingüístico, es qué entendía por *lingua común* en ese contexto histórico Joseph Schrijnen. Su concepción aparece formulada con precisión en este pasaje:

Le latin vulgaire, qui se trouve à la base des langues romanes, est la langue commune qui s'est constituée, à partir du V^e siècle déjà, dans toute l'étendue de l'Empire romain; elle est la résultante des tendances continuelles d'unification et de rapprochement des langues cultivée et vulgaire, tant l'écrite que parlée. Mais cette koinè n'est autre chose que la latinité chrétienne élargie²¹.

Es fácilmente comprobable, sin embargo, que la mayoría de los filólogos, en vez de diferenciaciones lingüísticas, optan por hablar sólo de nuevas formas de expresión que afectan directa y casi exclusivamente al léxico y la semántica, por la revolución notoria producida en los conceptos. Bastardas, entre otros, no acepta la teoría de la Escuela de Nimega pues contradice, a su juicio, el principio generalmente asumido entre los lingüistas según el cual una lengua especial o de grupo restringido no puede diferenciarse de la lengua común en los niveles lingüísticamente medulares, a saber, la morfología y la sintaxis; de forma que las diferencias lingüísticas sólo pueden darse en el nivel del léxico, en una reno-

20 B. MIGLIORINI, *Historia de la lengua italiana* (Madrid 1969) 72.

21 J. SCHRIJNEN, “Le latin chrétien devenu langue commune”: *REL* 12 (1934) 96.

vacación del vocabulario. Hablar de una *morfología* o de una *sintaxis cristiana* constituiría en su conjunto, así lo calificaba Löfstedt, “a misuse of language”²². Con todo, no quiero silenciar lo que me parece la verdadera creencia personal de Bastardas, pues la expresa desde un ángulo más discursivo que empírico, según la cual la influencia del cristianismo alcanzó espacios lingüísticos más amplios que los reducidos del campo léxico-semántico; ¿cómo deberíamos interpretar si no la rotundidad de esta sugerente suposición, que él formula dos veces de modo similar: “Sin duda el cristianismo debe de haber contribuido a dar a las lenguas románicas la fisonomía que les es propia, y no sólo por lo que al léxico se refiere, pero esa influencia es muy difícil de ponderar al faltar, como decíamos, los elementos de contraste” (pág. 17)? Es interesante, pues, observar que se tiende a omitir el examen del posible influjo del cristianismo en la estructura misma gramatical de la lengua latina simplemente por intuir la existencia de dificultades particulares en esa investigación, y, por ello, se opta sólo por analizar su influencia en el léxico, dado que esta, con razón, se considera evidente. Bustos Tovar participa también, al parecer, de esa actitud: “El cristianismo aporta una serie de factores nuevos al mundo espiritual romano que, es obvio, hubieron de reflejarse en la lengua. Sin entrar en el problema de si la nueva noción del mundo y de la vida influyó sobre determinadas estructuras lingüísticas, sí es fácil advertir su aportación al léxico”²³. Análogamente, hubiera sido de gran interés general, a mi juicio, la presencia de una coda aclaradora de González Ollé tras la frase final del siguiente pasaje:

La lengua de las primigenias versiones bíblicas orales, fragmentarias, hubo de constituir el fundamento de las primitivas traducciones completas y escritas; instalada en ellas, revierte sobre la lengua oral de las generaciones posteriores: en los textos bíblicos se encuentra, mejor, se renueva, la fuente principal de las plegarias, los cantos, las lecturas, las menciones homiléticas, en un continuo proceso repetitivo. Su simple contemplación basta para entender la profunda influencia lingüística que la Biblia ejerció sobre las comunidades cristianas, no sólo en el vocabulario²⁴.

22 E. LÖFSTEDT, *Late Latin* (Oslo 1959) 68.

23 J. J. DE BUSTOS TOVAR, *Contribución al estudio del cultismo léxico medieval* (Madrid 1974) 61.

24 F. GONZÁLEZ OLLÉ, “Los orígenes (remotos) de la sintaxis románica”, en: L. SANTOS RÍO (coord.), *Palabras, norma, discurso. En memoria de Fernando Lázaro Carreter* (Salamanca 2005) 660.

Por lo demás, no añadiría solidez argumental a favor del indiscutido principio mencionado (las diferencias lingüísticas no pueden darse en los niveles medulares de la morfología y la sintaxis) el hecho de que las mismas publicaciones de la Escuela de Nimega, la principal impulsora de los estudios sobre el latín cristiano, se orienten mayoritariamente hacia el léxico, originándose por tal preferencia una desproporción evidente respecto de los estudios gramaticales. Tal actitud es fácilmente explicable, según González Ollé, “pues suele examinarse ese latín, tenido por lengua especial, con referencia al clásico, y en este, el clásico, la principal atención normativa recaía sobre el vocabulario”²⁵.

2. HUELLAS DE LA INFLUENCIA ESPIRITUAL DEL CRISTIANISMO

Un comentario especial merece la colaboración en este tema del insigne hispanista Rafael Lapesa. En su modélico manual de historia de la lengua, que toma como hilo conductor la historia externa del idioma español, esto es, que considera la historia lingüística como una parte de la historia general, el punto que se encabeza con el epígrafe “El Cristianismo”, dentro del capítulo segundo, titulado “La lengua latina en Hispania”, ocupa tan sólo página y media de las 690 que componen esta célebre obra²⁶. Ahora bien, en ese reducido espacio el autor muestra sintéticamente su admiración por los numerosos y trascendentes valores espirituales que enseña y aporta el cristianismo. En concreto, apunta los siguientes: la unificación o comunión universal en el Imperio (una vez conseguida la unificación jurídica), la existencia de la vida interior, el análisis de la propia conciencia, el afán por ver en los actos la intención con que se realizan, el desdén de las grandezas terrenas, la equiparación del alma del hombre libre y la del esclavo y el abrazo a toda la humanidad redimida, por encima de los límites del Estado.

Pues bien, coherentemente con unos cambios espirituales tan profundos como los seleccionados en esta síntesis, era de esperar, así mismo, en Lapesa una valoración alta, aunque también, lamentablemente, sintética, de la influencia que la Biblia y el cristianismo debieron ejercer sobre la lengua del Imperio,

25 GONZÁLEZ OLLÉ, 661.

26 R. LAPESA, *Historia de la lengua española* (Madrid 1981) 65-66.

influencia que constituiría análogamente una fase importante en la historia de la lengua latina y, consecuentemente, en la de sus herederas en la Romania. Y así, en efecto, nuestra expectativa queda satisfecha a renglón seguido: Lapesa afirma concisa y solemnemente: “En los romances, la influencia espiritual del Cristianismo ha dejado innumerables huellas” (pág. 65). Pero en el desvelamiento de esos “innumerables” vestigios indelebles, para sorpresa e, incluso, decepción nuestra, tan sólo recoge dos: la consolidación de los compuestos adverbiales con el sustantivo *mente* (de que hablaremos más adelante), y una relación, repetida con frecuencia en la lexicografía histórica, de helenismos acogidos por el latín y empleados por la Iglesia, acompañada por una mínima explicación de semántica diacrónica²⁷. Retengamos bien para lo sucesivo, por la gravedad de su contenido, un auténtico reto de la investigación humanística, la citada afirmación de Lapesa: “En los romances, la influencia espiritual del Cristianismo ha dejado innumerables huellas”, pues va a ser en otra de las colaboraciones de este pionero de la sintaxis histórica, en su inolvidable análisis sobre la evolución “Del demostrativo al artículo” (cf. III, 5), donde encontraremos dicha afirmación parcialmente justificada.

3. EL CRISTIANISMO Y EL FUTURO ROMANCE

Con todo, quiero manifestarles que la principal idea motriz de este apasionante enfoque investigador viene siendo para mí, ya desde hace bastante tiempo, otra afirmación, en este caso, formulada por Eugenio Coseriu, a mi ver, el máximo especialista conocido en lingüística general, destacado romanista y filósofo del lenguaje. En la concienzuda construcción de su estudio sobre el futuro [tiempo verbal] romance, que enseguida intentaré desentrañar,

27 Es bien conocida, en efecto, la nómina y clasificación léxica con que se relaciona habitualmente la Biblia y el cristianismo con la renovación del vocabulario español: a) préstamos y calcos griegos: *angelus, apostata, apostolus, asceta, baptisma, basilica, baptizo, blasphemare, catechumenus, charisma, charitas, coemeterium, diabolus, diaconus, ecclesia, eleemosyna, episcopus, eremita, euangelium, martyr, monasterium, presbyter, propheta, scandalizare*, etc. etc.; b) hebraísmos, que penetran a través de la Biblia: *sabbatum, pascha, satanas, gehenna, amen, alleluia*; c) neologismos latinos, creados a menudo sobre modelos griegos: *carnalis (sarkikós), spiritalis (pneumatikós), Salvator (Sóter), reuelatio (apokalipsis), incarnari, incarnatio, sanctificare, uiuificare, glorificare*, etc.; y d) desplazamientos semánticos: palabras que o han cambiado de sentido o el viejo significado ha quedado impregnado de contenido cristiano: *fides, gratia, gloria, salus, caro, oratio, sacramentum, confessio, confiteor, gentes, credere*, etc.

topé con ella. La leí, releí y le sigo dando vueltas para no perderme ni un ápice de su excepcional sustancia. Dice así (también en este caso será beneficioso retenerla): “La renovación del futuro latino debe incluirse, pues, entre los muchos cambios lingüísticos motivados por las necesidades expresivas suscitadas por el cristianismo”²⁸. Y si, como aconsejaba antes, le damos la vuelta, puede, en efecto, proporcionarnos aliento, también inquietud y asombro, el pensamiento de Coseriu: “El cristianismo suscitó (*sic*) nuevas [y muchas] necesidades expresivas, las cuales motivaron muchos cambios lingüísticos, entre los que se incluye el de la renovación del futuro”.

Situados aquí, en lo que bien podría calificar de momento neurálgico de mi exposición, me parece oportuno, para no perder la trama entre tantos aspectos interesantes de este enfoque (lo reitero: la influencia de la Biblia y del cristianismo en la lengua española), centrarme ahora en la disección del citado artículo de Coseriu sobre el futuro romance, para seguir inmediatamente después con la correspondiente al del profesor Lapesa en torno al origen del artículo en las lenguas románicas, precedida brevemente por la que atañe a la consolidación de las formaciones adverbiales con el sustantivo *mente*. Ni qué decir tiene que en nuestra programación de tareas y actividades futuras, habrán de ser objeto de estudios monográficos temas tan interesantes como el de la influencia de la Biblia en el origen de problemas ortográficos, en la historia léxico-semántica y fraseológica, en el refranero, en la onomástica, en los latinismos, cultismos y semicultismos españoles, etc.

El propósito de la investigación de Coseriu, *Sobre el futuro romance*, publicada por vez primera en 1957²⁹, es tratar de resolver íntegramente la explicación de la renovación del futuro latino, con mayor exactitud, la renovación o sustitución del futuro sintético latino por el futuro perifrástico (construido con infinitivo + *habere*, para la mayoría de los romances: español, francés, italiano, etc.; infinitivo + *debere*, para el sardo; e infinitivo + *velle*, o latín vulgar *volere*, para el rumano).

Hasta esa fecha de 1957 dos eran las explicaciones aducidas y ambas de carácter funcional. La primera, morfológica, veía, y ve, la causa de la renovación en la heterogeneidad y las limitaciones expresivas de las formas sinté-

28 E. COSERIU, “Sobre el futuro romance”, en: *Id.*, *Estudios de lingüística románica* (Madrid 1977) 36.

29 *BBF* III (1957) 1-18. Incluido, además, en gran parte, como ejemplo, en E. COSERIU, *Sincronía, diacronía e historia* (Montevideo 1958, 89-100 [Madrid ²1973, 157-177]).

ticas (el futuro latino se forma de dos modos distintos en sus cuatro conjugaciones: *amabo, monebo / regam, audiam*; en las conjugaciones 3ª y 4ª hay coincidencia de la primera persona con la del subjuntivo presente: *regam, reges / regam, regas*; en el latín vulgar, además, se confunden fonéticamente el futuro *amabit* con el perfecto de indicativo *amavit* y hay homofonía entre los futuros, por ejemplo, *dicet*, y las formas del presente de esos mismos verbos, escritas *dicit* o *dicet*); la simple y sola necesidad distintiva vendría a ser, por tanto, la razón determinante de la sustitución³⁰.

En la segunda explicación funcional, denominada “estilística” o “semántica”, al prevalecer una actitud contraria a la sola concepción “temporal” del futuro, la necesidad de una forma especial para expresar otros valores modales y afectivos se convierte en la verdadera causa de la sustitución. En esta explicación, sostenida, con diferencias distintamente significativas por algunos de los más destacados lingüistas (Vossler, Meyer-Lübke, Bally, Lerch, Spitzer y Müller, entre otros³¹), la necesidad expresiva debió de ser la razón determinante de la sustitución.

Pero, según Coseriu, estas dos explicaciones, la morfológica y la estilística o semántica, son insuficientes y fácilmente vulnerables. A su juicio, destaca el error de Vossler, quien estima, equivocadamente, que la categoría de futuro “se desvaneció”. Pero, obviamente, esta categoría no sufrió desvanecimiento alguno puesto que se dio una continuidad entre *amabo* y *amare habeo*; no se trata de una categoría, la del futuro “temporal”, en sí misma, funcionalmente débil; débiles eran, propiamente, las formas sintéticas del futuro clásico, que acabarían por desaparecer. Había, pues, extremando el rigor, continuidad entre el futuro sintético y el analítico y, simultáneamente, una clara desviación funcional; consecuentemente, la explicación correcta debe atender a ambas dimensiones. Para ello, lo que debe hacerse, según Coseriu, es encontrar los indicios extralingüísticos de la actitud mental que podría conside-

30 Cf., entre otros, W. VON WARTBURG, *Problemas y métodos de la lingüística* (Madrid 1951) 163; V. BERTOLDI, *La parola quale mezzo d'espressione* (Nápoles 1946) 259-260; A. PAGLIARO, *Corso di glottologia* (Roma 1950) 163; B. E. VIDOS, *Handboek tot de romaanse taalkunde* ('s-Hertogenbosch 1956) 185, 192; C. H. GRANDGENT, *Introducción al latín vulgar* (Madrid 1952) 99; J. MATTOSO CÁMARA jr., *Uma forma verbal portuguesa* (Rio de Janeiro 1956) 30.

31 K. VOSSLER, *Geist und Kultur in der Sprache* (Heidelberg 1925) 67-68; W. MEYER-LÜBKE, *Introducción al estudio de la lingüística románica* (Madrid 1926) 288; CH. BALLY, *El lenguaje y la vida* (Buenos Aires 1947) 66; E. LERCH, *Die Verwendung des romanischen Futurums als Ausdruck eines sittlichen Sollens* (Leipzig 1919); L. SPITZER, *Aufsätze zur romanischen Syntax und Stilistik* (Halle 1918) 176-179; H. F. MÜLLER, *L'Époque mérovingienne* (Nueva York 1945) 188-191.

rarse determinante del cambio. La renovación o sustitución del futuro latino es realmente un hecho histórico en cuanto se ve de algún modo afectado el ser mismo del hombre, y como tal lo que procede es buscar una explicación histórica: resulta engañoso pensar que basta con una explicación meramente universal.

En la comprobación universal figura, en efecto, una duplicidad del futuro: por un lado, se da el futuro “puramente temporal”; y por otro, el “modal”, al que corresponden además las formas aspectivas. Con el paso, precisamente, del tiempo, las formas “temporales” se sustituyen por formas “modales” y éstas, a su vez, acaban temporalizándose. El hombre, cualquier hombre (esta es una admirable comprobación), distingue entre el tiempo “vivido” en su interior, “copresente” en sus tres dimensiones, y el tiempo pensado, objetivado en la presencia mental, como sucesión exterior, el tiempo “espaciado”, “disperso” en momentos no simultáneos (aquí Coseriu se apoya en los planteamientos filosóficos del pensador italiano P. Carabellese³²). Carabellese subraya que ahí, en lo concreto, el futuro no se halla “después” y el pasado no se halla “antes” del presente. Se trata de momentos “copresentes”, que corresponden a actividades distintas de la conciencia: el pasado copresente que corresponde al “conocer”, el presente copresente que corresponde al “sentir” y el futuro copresente que corresponde al “querer” (como *velle*, *posse* o *debere*. Textualmente, según el filósofo italiano: “Il concreto è il “fu”, conosciuto; l’ “è”, sentito; il “sarà”, voluto”, pág. 26). Así pues, el futuro concretamente vivido es intrínsecamente un tiempo “modal”: va más allá de una interferencia en él de significados modales.

Además, de los tres momentos del tiempo, el futuro es el tiempo propio de la existencia (parte aquí Coseriu de *El Ser y el Tiempo*, de Heidegger³³). La existencia humana se distingue, entre otras notas, por ser permanente *anticipación* del futuro, de todo aquello que aún no es: un traer el futuro al presente, objetivándolo como una vivencia intencional, de obligación o posibilidad. Y esta anticipación con esa carga vivencial se expresa lingüísticamente con formas modales, yusivas, ingresivas. Pero, obviamente, para que pueda ejercerse una anticipación constante del futuro y llegue éste a hacerse “copresente” con los otros dos momentos del tiempo, es obligado también que se aleje, que

32 P. CARABELLESE, *Crítica del concreto* (Florencia 1948) 26-31.

33 M. HEIDEGGER, *El Ser y el Tiempo* (México 1952) 376-377.

se conciba su proyección como momento “exterior” hacia el que tiende la existencia. Este alejamiento, esta “exterioridad” del futuro, del simplemente pensado, se expresa mediante las formas, impropriamente denominadas, “puramente temporales”. Esto explica que en muchas lenguas el futuro exterior presente una gran inestabilidad y limitaciones expresivas, llegue a verse suplantado por el presente (¿no es esta la explicación de las formas románicas *ero* > francés antiguo *ier* y provenzal antiguo *er, eris* > español *eres*?) y se renueve periódicamente mediante formas modales, pues, como ya hemos dicho, el sentido de la existencia, aunque experimentado con mayor o menor intensidad, es inherente a la naturaleza del hombre.

Ahora bien, una explicación basada en una experiencia universal, por muy arraigada que ésta se encuentre y, además, necesitada de exteriorización, no vale como explicación histórica. Para explicar satisfactoriamente el porqué de la sustitución del futuro latino por formas modales *en una circunstancia histórica concreta*, no es suficiente la comprobación de que se trata de algo que “suele ocurrir” ni basta con hacer ver la razón universal del fenómeno. Es preciso explicar, sobre todo, por qué esa razón universal y permanente devino operativa precisamente en la época del llamado latín vulgar: es decir que la necesidad expresiva universal debe siempre encontrar una justificación como necesidad histórica.

Y justamente aquí es donde irrumpe el factor decisivo del cristianismo. Como dice Coseriu:

La circunstancia históricamente determinada fue, sin duda, el cristianismo, un movimiento espiritual que, entre otras cosas, despertaba y acentuaba el sentido de la existencia e imprimía a la existencia misma una genuina orientación ética. El futuro latino-vulgar, en cuanto no significa “lo mismo” que el futuro clásico, refleja, efectivamente, una nueva actitud mental: no es el futuro “exterior” e indiferente, sino el futuro “interior”, encarado con constante responsabilidad, como intención y obligación moral (pág. 34).

Especialmente (agrega en la nota 39), “el futuro que llegó a fijarse en la mayor parte de la Romania refleja una identificación altamente significativa entre el *deber moral* y la *voluntad*, entre lo que *debe hacerse* y lo que *se quiere hacer*: *facere habeo* significa al mismo tiempo *facere debeo* y *facere volo*”.

El lingüista rumano pone un gran empeño en aclarar que la elección del cristianismo como explicación histórica no es una simple inferencia motivada por la contemporaneidad entre él y el latín vulgar: basta con advertir que los escritores cristianos emplean muy frecuentemente el nuevo futuro, sobre todo, el pensador y santo de Hipona. Efectivamente, en el famoso análisis del tiempo de San Agustín, totalmente innovador en relación con el gestado por los filósofos clásicos, aparece explícitamente la idea de la *copresencia* de los momentos temporales:

Nec proprie dicitur: tempora sunt tria, praeteritum, praesens et futurum, sed fortasse proprie diceretur: tempora sunt tria: praesens de praeteritis, praesens de praesentibus, praesens de futuris. Sunt enim haec in anima tria quaedam et alibi ea non video, praesens de praeteritis memoria, praesens de praesentibus contuitus, praesens de futuris expectatio (*Confessiones* XI, 20, 26).

Este importante testimonio (cuyo análisis del tiempo, como se habrá observado, coincide en lo fundamental con el de Carabellese, antes expuesto), nos proporciona el necesario indicio extralingüístico de que la actitud de que se habla existía y era, precisamente, una actitud cristiana. En este mismo sentido, interesa notar que también Bertoldi señala que el futuro perifrástico se afirma “en la época cristiana”, y que llega a llamarlo “modo cristiano”, aunque sin justificación alguna de esta expresión. Tampoco han de silenciarse a este propósito las influyentes deducciones de K. Vossler; baste en esta circunstancia la cita textual de la valoración que de ellas hizo Díaz y Díaz: “K. Vossler, en su genial artículo *Neue Denkformen im Vulgarlatein* (Festschrift Becker, 1922) hizo una interpretación idealista según la cual el proceso [de la innovación del futuro] obedeció a una situación psicológica especial del hombre en los primeros siglos cristianos”³⁴. Para Coseriu, por tanto, la iniciativa del cambio histórico ha de atribuirse, sin duda, al cristianismo, un movimiento espiritual históricamente determinado, un movimiento espiritual, será bueno repetirlo, innovador en la concepción del tiempo y volcado a despertar y acentuar el sentido de la existencia imprimiéndole a ésta una auténtica orientación ética.

34 M. C. DÍAZ Y DÍAZ, “El latín en la Península Ibérica: 1. Rasgos lingüísticos”, en: *Enciclopedia lingüística hispánica*, t. I (Madrid 1960) 180 n. 179.

Concluyo el análisis de esta colaboración coseriana, profunda e impecable en sus deducciones, con la afirmación ya citada, que aviva nuestro interés investigador hacia tan importante cuestión: “La renovación del futuro latino debe incluirse, pues, entre los muchos cambios lingüísticos motivados por las necesidades expresivas suscitadas por el cristianismo”.

Y paso a continuación a analizar las dos aportaciones mencionadas de Rafael Lapesa: en primer lugar, la que se refiere a la consolidación de los compuestos adverbiales de modo formados con el sustantivo *mente*, y después, la que trata del origen del artículo en las lenguas romances. Sin perder de vista que en ambas se afronta la inserción de factores espirituales y culturales en la explicación de los cambios lingüísticos.

4. COMPUESTOS ADVERBIALES CON *MENTE*

Como es bien conocido, en la Romania occidental es muy frecuente el empleo del sufijo *-mente*. Esta forma corresponde al ablativo del sustantivo latino *mens*, *-tis*, que significa “manera de pensar”, “manera de sentir”, “entendimiento”, “mente”. Dicho ablativo, combinando con los adjetivos pertinentes, cambiaba ese significado por el de “modo”: *clara mente* “de manera clara”, *placida mente* “de manera plácida”, *recta mente* “de manera recta”; y, aunque siendo núcleo de un sintagma empleado con valor adverbial había adquirido ese significado de modo en muchas ocasiones (desde Apuleyo hasta Gregorio de Tours), su propagación fue favorecida por el cristianismo. Eso es lo que viene a decir Lapesa (con referencia expresa a la autoridad de Vossler³⁵), quien aduce este fenómeno como la primera de las dos huellas por él seleccionadas entre las innumerables debidas a la influencia espiritual del cristianismo. Pero en su concisa manifestación da a entender, además, a mi juicio, la razón de ese cambio semántico hacia el valor modal sucedido en el ablativo *mente*: en la realización de las acciones humanas, la valoración del modo como se hacen acaba equivaliendo, de acuerdo con la doctrina cristiana, a la intención con que se hacen (recuérdese, entre otras, la instrucción reiterada de Jesús, que Mateo narra en el capítulo 15, el de la crítica a las tradiciones). Esa es mi interpretación de la escueta, aunque muy densa, afirmación de Lapesa: “el

35 K. VOSSLER, *Metodología filológica* (Madrid 1930) 35.

análisis de la propia conciencia, el afán por ver en los actos la intención con que se realizan, explica el crecimiento de los compuestos adverbiales *bo namente, sanamente*, aunque hubieran empezado a usarse antes³⁶.

Cuestión muy distinta es el alto grado de ignorancia en que todavía nos hallamos hispanistas y latinistas a la hora de contestar a la pregunta medular: ¿cuál es el momento en que algunos sintagmas de este tipo, empleados en giros circunstanciales de modo, pasaron a ser definitivamente adverbios en *-mente*? Pero no ha de extrañarnos desconocimientos de este calado: ni siquiera preocupa el examen de la cronología de estos cambios en cada lengua romance³⁷. Los estudios se dedican a la definición de este tipo de adverbios, a estudiar su formación y productividad léxica en la actualidad, a clasificarlos, etc., pero muy poco o nada es lo que dicen, insisto, sobre la época en la que las formaciones adverbiales en *mente* fructificaron como adverbios en *-mente*.

5. LA ESPIRITUALIDAD CRISTIANA EN EL ORIGEN DEL ARTÍCULO

A continuación, analizo la segunda colaboración anunciada del profesor Lapesa. Al tratar la evolución del demostrativo al artículo³⁸, Lapesa se refiere, en primer lugar, con varios ejemplos muy clarificadores, a la dificultad que experimenta el investigador a la hora de conocer con claridad cuándo *ille* o *ipse* son auténticos artículos. O más exactamente, perteneciendo los testimonios seleccionados al contexto concreto que facilita su descubrimiento, lo difícil, para Lapesa, es precisar cuándo deben interpretarse como demostrativos las formas *ille* o *ipse* adnominales que se dan en construcciones anafóricas y cuándo, en cambio, han de interpretarse como artículos. En la historia de esta categoría, caracterizada por el esfuerzo e interés por descubrirlos sin residuos adulteradores, la mayoría de los ejemplos latinos que se han alegado como de artículo admite las dos posibilidades: el valor de artículo, pero también el de demostrativo (pág. 363).

36 LAPESA, *Historia de la lengua*, 65.

37 Cf. M. PÉREZ, "Las formaciones adverbiales con *mente* en la documentación latina asturleonera (S. IX-1230)": *Voces* 12-13 (2001-2002) 79-93.

38 R. LAPESA, "Del demostrativo al artículo", en: *Id.*, *Estudios de morfosintaxis histórica del español* (Madrid 2000) 360-387.

Esta dificultad de identificación, que los historiadores de la lengua hemos padecido no pocas veces en nuestras investigaciones sobre los textos primitivos, afecta, a mi juicio, a los textos latinos hasta bien entrada la Alta Edad Media. Pues bien, Lapesa en esta señera aportación examina también con detenimiento el problema de la fecha de aparición de los artículos. Y la conclusión que se obtiene es que los especialistas no se ponen para nada de acuerdo en ella. La oscilación queda clara con la presentación de estos dos extremos: Quintiliano opinaba así: “noster sermo artículos non desiderat” (*Institutiones*, 1, 4, 19), en tanto que Löfstedt, en 1942, situaba la constitución del artículo en la época en que cada lengua romance seguía ya su rumbo particular; por tanto, no en el latín vulgar común a toda la Romania³⁹. Para Lapesa, por su parte, “los raros testimonios vulgares (sólo hasta cierto punto vulgares, pues al fin y al cabo son testimonios escritos) que nos han llegado de la época visigoda, parecen mostrar considerable difusión del artículo. [...] Aunque pueda haber función demostrativa en algunos de estos casos [...], en su mayoría reclaman ser interpretados como ejemplos de artículo” (págs. 370-371).

Y, sin perder de vista la dificultad de identificarla, entra Lapesa en el análisis específico del origen de esta categoría. A su juicio, los más distinguidos romanistas, como Lofstedt y Wolterstorff, incurrieron en el error de guiarse por la idea de que el artículo nació por debilitación del demostrativo. No, ha de quedar muy claro, puntualiza con rotundidad Lapesa, que “la suerte de los demostrativos latinos no consistió en una desvaloración, ni fue resultado fortuito suyo la formación del artículo. En el lenguaje no hay evoluciones ciegas ni hallazgos debidos al azar” (pág. 367. Reténgamoslo bien; el planteamiento queda

39 E. LÖFSTEDT, “Zur Vorgeschichte des romanischen Artikels”, en: *Syntactica*, I (Lund-Leipzig-Londres ²1942). Entre ambos extremos, se observan, así mismo, notables discrepancias en la lingüística histórica latina y romance: “En el último cuarto del siglo XIX y primeros decenios del actual, Rönsch, Wöflflin-Meader, Lindsay y Salonius rastrearon presuntos indicios de artículo en textos latinos y creyeron encontrarlos en Plauto, Nepote, Horacio, Petronio o Apuleyo; con pleno desarrollo, en las versiones de la Biblia o en la *Peregrinatio ad loca sancta*. Entre los romanistas, Bourciez daba el siglo II como época en que empezó la ‘debilitación’ de los demostrativos *ille* e *ipse*; Grandgent situaba en el siglo IV la difusión del artículo, y con Wartburg, durante el bajo Imperio. Pero en 1919 Wolterstorff, aunque todavía inclinado a ver precedentes de artículo en pasajes de Apuleyo o de otros autores donde es firme el valor deíctico de *ille*, reconocía que su conversión en verdadero artículo no se consumó en la época latina propiamente dicha. En 1932 Trager afirmaba que en el siglo VII la evolución seguía inconclusa. En 1929 y 1945 F. H. Muller sostuvo que, si bien hay desde el siglo VI vestigios de las nuevas funciones que el demostrativo podía desempeñar, el progreso de su transformación no se manifiesta hasta la segunda mitad del siglo VIII” (LAPESA, *Del demostrativo*, 360-361).

estrechamente emparentado con el que rige la argumentación anterior de Co-seriu: “en el lenguaje no hay hallazgos debidos al azar”).

La multiplicación de mecanismos deícticos en el habla vulgar, originada por pretensiones expresivas, servía para presentar seres y cosas en relación con las circunstancias y el punto de vista personales. Así, mediante su empleo o ausencia el nombre quedaba vinculado “a una nueva entidad subyacente, ‘el hablante’, la persona humana que se afirma bajo la ola movediza del lenguaje, dando así a la lengua un acento personal nuevo que contrastará grandemente con el carácter impersonal del latín” (Muller, 286). El hablante, “al referirse a las realidades presentes en su espíritu, las puso de relieve empleando primero unos u otros demostrativos; después especializó para esta función de “acento sintáctico” los dos que más fácilmente podían dejar sus funciones antiguas: *ille*, no conectado con la primera ni segunda persona, se eximió de la notación de lejanía para hacerse puro signo de referencia anafórica; *ipse*, que dejando la nota de contraposición, se acercaba a *idem* hasta confundirse con él, pasó de expresar la identidad de una persona o cosa en dos menciones distintas, a indicar simplemente que tal persona o cosa había sido mencionada ya” (pág. 367).

Un nuevo paso, seguramente el paso más decisivo de todo el proceso, consistió en el empleo de *ille* o *ipse*, fuera ya de la anáfora, para evocar cosas no mencionadas antes, cosas que el discurso no designa, sino que implica; cosas, por tanto, implícitas en lo dicho o relacionadas con ello. Este nuevo valor, según Guillaume, “se desarrolló con el empleo de las implicaciones más comunes, es decir, existentes no solo en relación con un sujeto especialmente informado, sino en relación con todo sujeto pensante”⁴⁰. Así la presencia o ausencia de *ille* o *ipse* ante el nombre fue señalando progresivamente la distinción entre realidades actuales y conceptos virtuales; y “sólo desde entonces [afirma Lapesa con contundencia] existió propiamente artículo” (pág. 368). En griego, siguiendo las interpretaciones de Meillet y Wackernagel, la formación del artículo, poco avanzada en los poemas homéricos, fue concomitante del espléndido despertar en que el individuo tomó postura ante el mundo para tratar de explicárselo⁴¹. En latín, bien por responder a un

40 G. GUILLAUME, *Le problème de l'article et sa solution dans la langue française* (Paris 1919) 226.

41 A. MEILLET, *Aperçu d'une histoire de la langue grecque* (Paris 1913) 44 y 202; J. WACKERNAGEL, *Vorlesungen über Syntax*, t. 2 (Basel 1924) 128.

desarrollo espiritual más lento (Wackernagel 129), bien por “su obstinado conservadurismo y por la monumental firmeza de su estructura” (Löfstedt, *Syntactica*, I, 382), no se creó la nueva categoría sino, como ya lo comentamos antes, cuando estaba ya abierto el proceso de que iban a surgir las lenguas romances.

Pues bien, llegados a este punto en su aportación, tan lúcida, nos sorprende Lapesa con su convencimiento de la necesidad de recurrir de nuevo al mismo factor extralingüístico, el cristianismo, para explicar este importantísimo fenómeno de lengua. De forma lapidaria, concentrando, en mi opinión, derivaciones de uno de los descubrimientos más innovadores del cristianismo, el de la creación, dice así: “El nacimiento del artículo en ese tránsito respondió a la propagación de la espiritualidad cristiana, vinculada a la relación personal del individuo con Dios y con el mundo” (pág. 368).

IV. INFLUENCIA DE LAS TRADUCCIONES Y EXÉGESIS BÍBLICAS EN LA LENGUA ESPAÑOLA

Entro sin más demora en el espacio dedicado al estudio de la influencia de las traducciones y exégesis bíblicas en la lengua española, dentro del cual, por razones de la importancia de su contenido, y de limitación de tiempo, selecciono una sola parcela, la que podría titularse “Los orígenes remotos de la sintaxis románica. Nuevas aportaciones desde las traducciones latinas de la Biblia”. Por los motivos antes apuntados, no es posible abordar aquí aspectos tan interesantes como la influencia de las mismas copias ‘originales’ de la Biblia (las hebreas y arameas) y de las traducciones de los libros canónicos del Antiguo y del Nuevo Testamento (la traducción griega de los *Setenta*, la traducción griega koiné del Nuevo Testamento) ni siquiera la ejercida por las traducciones romances medievales, modernas y contemporáneas en la historia de la lengua española. Sin olvidar, insisto, la influencia de los importantes textos exegéticos (con intérpretes de excepción: Nicolás de Lyra, Mosé Arragel, etc.), o los no menos interesantes textos parabíblicos (como *La Fazienda de Ultra Mar*, *La Biblia de Osuna*, las biblias en verso, o los *Specula de Príncipes*, etc.).

Al comienzo de la exposición de este tema (“Los orígenes remotos de la sintaxis románica...”), quiero significar el gran interés que encuentro en él, anteponiendo a la ilación discursiva, lógica, de su desarrollo, la inseguridad, inquietud, dudas, un deseo intenso de aclararme, que, al final de varias lecturas

y análisis de argumentos ajenos y una permanente reflexión personal, suscita en mí la siguiente pregunta: ¿la originalidad, la innovación, de la sintaxis escrita de las primeras versiones bíblicas latinas, *Vetus Latina* y *Vulgata*, arranca de la actitud de fidelidad interpretativa de sus traductores (primero, griegos; después, latinos, incluido Jerónimo), unida a la pretensión permanente de la facilidad comprensiva, o hunde más bien sus raíces en los textos del llamado *latín vulgar*?

Confieso que hasta no hace mucho tiempo, este interrogante, sencillamente, no existía para mí. Desde la lingüística histórica española muchos creemos a pie juntillas que la formación específica de la sintaxis románica, como la de los restantes niveles lingüísticos, comienza a fraguarse en los textos del *latín vulgar*. De ahí que la imagen que del latín nos hemos hecho y que nos acompaña en nuestras tareas docentes e investigadoras corresponde al que podríamos calificar como *latín popular*, por oposición al latín cultivado, reglado, literario, de la época clásica. Hasta tal punto que, en el fondo, defendemos la idoneidad del *latín vulgar* como referente del latín a secas. Aunque no ignoramos que, precisamente fuera del ámbito de los latinistas, todavía quedan quienes identifican saber bien latín con comprender sin dificultad los textos de Cicerón, César o Salustio, por citar tan sólo a los destacados pioneros en la creación y fijación de la lengua latina culta y literaria.

Pero en estos momentos de mi andadura profesional, precisamente, ya en la madurez, no tengo apenas seguridades, certezas suficientes, ni en este problema ni en otros de más enjundia intelectual. Si lo ceñimos a la pregunta del principio, el protagonismo del origen de las innovaciones, de la originalidad de la sintaxis escrita de las traducciones latinas de la Biblia, no lo ostenta absolutamente, para mí, el latín vulgar. Ahora ya no veo con claridad que sea así.

Procedo a partir de aquí a desarrollar in extenso, y con el mayor rigor que me sea posible, los puntos nucleares de esta cuestión, que considero, sobre todo, de gran alcance en sí misma, como espero probar. No sin antes hacer ver que, una vez más, como en seguida lo colegirán ustedes, el método genuinamente filológico deviene imprescindible: para llegar a dar una solución al problema, se requieren, sólo atendiendo a la perspectiva lingüística, conocimientos sólidos del hebreo, griego y latín bíblicos, latín cristiano, latín literario, latín vulgar (escrito y hablado), latín tardío y medieval, así como los gramaticales de las lenguas romances, en general, y de la lengua española, en particular.

El punto de partida de esta apasionante problemática se encuentra en dos trabajos: uno, muy original (“una bocanada de aire fresco”, se dice ahora), de López García, especialista en lingüística general, que publicó Gredos en el año 2000⁴². El otro, elaborado por quien considero mi maestro en estas materias de Historia de la lengua española, Fernando González Ollé⁴³, constituye una amplísima reseña crítica del libro de López García y, sobre todo, una aportación al tema que nos ocupa de obligada consulta y ejemplar desde el punto de vista filológico.

1. LA INFLUENCIA DEL LATÍN DE LA *VULGATA* EN LA SINTAXIS ROMÁNICA

A lo largo de las páginas de su libro, López García intenta demostrar lo dicho en la siguiente frase, que constituye la tesis de su estudio, planteada ya en el prólogo: [en el debate sobre la transformación del latín en el romance] “desde el punto de vista sintáctico, el cambio más profundo no tuvo lugar entre los siglos VIII y XI, sino hacia el siglo IV, cuando la influencia del griego determina una peculiar manera de escribir latín que cuajará en la *Vulgata*”. En esta formulación de la tesis, me atrevo a sugerirlo a partir de deducciones personales extraídas de otros pasajes de la misma obra, debería corregirse el sintagma “la influencia del griego” por este otro mucho más consecuente con la argumentación del autor: “la influencia de unos nuevos moldes de raíz hebrea pasados por el griego koiné de los primeros cristianos” (puede observarse, por ejemplo, la pertinencia de mi corrección en esta afirmación del autor: “La *Vulgata*, como su antecesora, la *Vetus Latina*, está influida, en su orden de palabras y en sus procedimientos sintácticos, por los moldes mentales de la lengua hebrea, los cuales traduce con bastante fidelidad”, pág. 28).

Como era de esperar, en distintos lugares del estudio amplía y aclara López García el contenido e interés de su tesis con inferencias como éstas: a) el latín bíblico representa una ruptura en la historia de la lengua latina, fenómeno este de trascendentales consecuencias lingüísticas (págs. 24-25); b) el pensamiento de San Jerónimo, en la *Vulgata*, siglo IV, no discurre ya, en consecuencia, por cauces sintácticos latinos, ni siquiera protorrománicos, sino por

42 Á. LÓPEZ GARCÍA, *Cómo surgió el español. Introducción a la sintaxis histórica del español antiguo* (Madrid 2000).

43 GONZÁLEZ OLLÉ, 627-671.

cauces plenamente romances; por eso, no es difícil seguirlo palabra por palabra sin riesgo de modificarlo (págs. 22-23); c) en consecuencia, es justo atribuir a la *Vulgata* la génesis de la sintaxis románica, de la conversión del latín en español (y demás lenguas romances); la calificación, para no olvidar la metáfora biológica, de “embrión de la sintaxis protorromance” (pág. 232), y aun puede decirse que tan importante inflexión, como no desconoce López García, había comenzado antes con las primeras versiones latinas de la Biblia, la llamada *Vetus Latina*. (pág. 23). Nótese el contraste de este planteamiento con la opinión tan autorizada, por ejemplo, de Meillet, para quien las diferencias entre la lengua de la *Vulgata* (así como la de los Padres de la Iglesia) y la de los clásicos más representativos son sólo de detalle: “Entre la langue la plus classique et celle de la Vulgate ou des Pères de l’Église, il n’y a que des différences de détail”⁴⁴.

Ahora bien, ¿qué le lleva a este lingüista a plantear una hipótesis como la expuesta, en cierto modo revolucionaria?, y ¿cómo llega a extraer unas conclusiones tan innovadoras en la historia lingüística de la sintaxis románica *escrita* (subrayo esta palabra: el análisis de este libro se centra en el español escrito)? En primer lugar, el profesor López García conoce bien las lagunas y deficiencias que encontramos en los estudios de sintaxis histórica española, en general, y de los relacionados con los orígenes del español, en particular, en comparación con los elaborados en las materias fonéticas, morfológicas y léxicas desde la misma perspectiva discrónica. Este aspecto, negativo, de la descompensada atención que se viene prestando a las diferentes disciplinas de historia lingüística española, podría ya por sí mismo justificar satisfactoriamente la presente investigación. Además, en un trabajo de estas características al autor le guía, sin duda, y es una pretensión muy loable, no tanto el objetivo de centrarse en el análisis de fenómenos concretos de evolución histórica cuanto la intención de probar una hipótesis mediante los instrumentos científicos derivados de su propia concepción del lenguaje. Más concretamente, un resultado tan radical del examen contrastivo entre las tipologías latina y romance (esto es, el hecho de que la *Vulgata* rompe la configuración sintáctica tradicional del latín e incorpora una nueva tipología de forma hebrea) exigía, a su juicio, la aplicación de un método fuerte; y así, el autor “adopta el modelo de la teoría de catástrofes para enfrentarse a una hipótesis de este tipo” (pág. 8).

44 A. MEILLET, *Esquisse d’une histoire de la langue latine* [1928] (Paris 1966) 280.

Finalmente, su planteamiento de partida, no exento de originalidad en nuestro ámbito, es el siguiente: así como Menéndez Pidal fue capaz de descubrir en textos latinos los más antiguos testimonios del romance, tanto fonéticos como morfológicos, ¿por qué no va a ser posible utilizar también fuentes latinas con el fin de encontrar los primeros testimonios sintácticos? Todas estas razones bastarían para explicar el porqué de la elección que López García hace del tema que nos ocupa.

Y respecto de la segunda cuestión, la que más puede interesarnos (¿cómo llega a extraer unas conclusiones tan innovadoras en la historia lingüística de la sintaxis románica escrita?), nos llama poderosamente la atención, para empezar, el hecho de que, también en este caso, se recurre al cristianismo como la circunstancia histórica que va a originar el proceso evolutivo de la inflexión sintáctica latina. El cristianismo irrumpe, según López García, con una doctrina cargada de contenidos religiosos y morales a los que califica de “sofisticados”, “que hablan de mundos posibles”. Y como consecuencia de la interiorización y vivencia de estos complejos principios religiosos, los cristianos primitivos, con el limitado bagaje del componente sintáctico textual de su latín popular, se encuentran ante el reto de expresarlos adecuadamente. Y es entonces, en esta tesitura concreta, cuando deciden adoptar “una sintaxis textual mucho más rígida que la del latín clásico, la sintaxis de la *Vulgata*, que es el embrión de la sintaxis protorromance” (pág. 232, conclusiones finales). La sobriedad explicativa de López García en este importante aspecto fuerza a interpretar que lo que él quiere decir es que la búsqueda por parte de los cristianos primitivos de una forma de expresión escrita más *rígida*, hierática, obedece a que consideraron inviable, por su artificiosa variabilidad, la que les ofrecía el latín clásico. Pero aquí hago notar, de nuevo, que López García anticipa, en distintos pasajes de su obra, la fecha de adopción de la nueva sintaxis al referirse, indudablemente, no a la *Vulgata*, sino a las traducciones de la *Vetus Latina*. En otras palabras, frente a lo que es habitual en el desarrollo de su tesis, defiende, también repetidamente, que el origen de la sintaxis románica se halla, no en el texto de la *Vulgata*, sino en el de las traducciones latinas, muy anteriores, de la Biblia, a las que se añade el nuevo factor, importante por su capacidad de propagación lingüística, de la liturgia: “El componente sintáctico textual cambia bruscamente entre el siglo II y el siglo III d. C., con ocasión del surgimiento del latín biblizante de las versiones del libro sagrado y su influencia sobre los textos de la liturgia” (pág. 42).

Sorprende, por la novedad de su estrategia analítica, que en esta ‘nueva’ sintaxis no interese en absoluto la impronta de la lengua oral o hablada. López García, así lo deduzco, se ve en la obligación científica de ajustarse al principio, de rigurosa actualidad, de que la oralidad y la escritura llevan vida independiente. Por ello, margina intencionadamente los textos del latín vulgar, que él asocia sin matices con la lengua hablada. No le interesa, pues, examinar en su obra la estructura de la lengua hablada, del coloquio, sino sólo la de la lengua escrita. Los textos orales podrían introducir confusión porque no responden a la imagen de la sintaxis que nos proporcionan las gramáticas.

Y no conviene distraerse en esta ‘nueva’ sintaxis con una posible impronta de la lengua oral porque, a su juicio, la oralidad latina no es suficientemente conocida. Aunque algunos de los textos del latín vulgar sean textos conversacionales, que llegan a reflejar el habla, la conversación real (entre otros, destaca los de Plauto, el *Satyricon*, *Sermones* de San Agustín, pág. 29), carecen, sin embargo, de un componente sistemático de sintaxis de la lengua hablada (y, consecuentemente, de la escrita), esto es, no nos ofrecen, en general, adecuadamente los esquemas organizativos de la sintaxis coloquial. Esta certeza (para él), le lleva a afirmaciones acaso demasiado tajantes como la que sigue, atingente a una época posterior: “Es una ingenuidad pensar que la sintaxis textual de los siglos oscuros [siglos VI-IX] podía reflejar la lengua hablada, por la sencilla razón de que los hablantes analfabetos no tenían necesidad, para la vida corriente, sino de unas pocas estructuras sintácticas empleadas, además, de manera fragmentaria [...]. Lo que llamamos sintaxis de las lenguas es, en gran medida, la sintaxis de los textos escritos” (pág. 30).

Desatiende, además, el autor una hipotética huella de la lengua hablada en la ‘nueva’ sintaxis escrita porque, a su entender, apenas se aprecian diferencias entre los escasos textos orales del latín vulgar y los escritos del latín cristiano: “Lo curioso es [advierte López García] que cuando se consideran las fuentes que se suelen contar como testimonios del llamado latín vulgar, es decir, los textos que presuntamente reflejan el habla y su evolución, nos encontramos con que fuera de la *Coena Trimalchionis*, anterior al desarrollo del cristianismo, casi todos los testimonios son textos del latín cristiano en los que se advierte la impronta bárbara y simplificadora del latín bíblico” (págs. 26-27). Por ejemplo, en la *Peregrinatio ad loca santa* de la monja Egeria, de estructura sintáctica análoga a la bíblica: “[su orden de palabras] coincide con el de las lenguas románicas hasta extremos verdaderamente sorprendentes” (pág. 28).

El nuevo modelo tipológico representado por el latín de la *Vulgata* influirá, pues, decisivamente en el latín cristiano; en él hunde éste sus raíces de tal modo que, a juicio de López García, todos los grandes cambios rupturistas de esta lengua, el latín cristiano, sólo pueden tener esa procedencia. A este respecto, la radical inflexión que a mediados del siglo IV experimentó el latín clásico, debido a la difusión pública de la versión latina de la Biblia, fue fundamentalmente producida, según propone el autor, por los siguientes cambios sintácticos observables en los textos latino-cristianos: a) el cambio de orden de palabras en la oración (paso de SOV a SVO); b) la reestructuración del sistema de casos y la extensión del régimen preposicional; c) cambios en la naturaleza y el régimen de los verbos; d) la reestructuración del sistema deíctico; e) transformaciones en el paradigma verbal debidas a confusiones entre el valor de tiempo y el de aspecto; y f) la profunda mutilación del sistema de conjunciones. Todos estos fenómenos o cambios se fueron forjando, como es conocido, en la transformación de una *sintaxis de construcción* en una *sintaxis de rección*.

En los textos protorrománicos los cambios provocados por la *Vulgata* eran, pues, bien perceptibles. Y ya en el siglo XI, cuando los escasos clérigos que sabían escribir este latín con una sintaxis biblizada, optaron por la escritura romance (es decir, una escritura con esa misma sintaxis pero dotada de una nueva morfología), “se limitaron a copiar el esquema de la oración y del texto a que había llegado el latín biblizante y que se había consolidado, con muy pocos cambios posteriores, ya en el siglo IV” (pág. 31).

2. EL PAPEL DE LA *VULGATA* EN LA DIFUSIÓN DE LA SINTAXIS ROMÁNICA

Entro ahora en el análisis de las aportaciones críticas y filológicas de González Ollé en relación con este tema. Fernando González Ollé comienza reconociendo que nunca había pensado en la posibilidad de que un texto determinado, por acusada que hubiera sido su capacidad de influencia, pudiera llegar a ser la fuente originaria de la sintaxis románica. Esta actitud de extrañeza y desconfianza ante una propuesta tan inusual de causación en el ámbito lingüístico, le lleva, por un lado, a intentar demostrar *more philologico* que la sintaxis románica no se origina ni en la *Vulgata* ni en la *Vetus Latina* y, por otro (tarea que, por lo visto, no debe entenderse como una pérdida de tiempo), a

confirmar que dicha sintaxis románica procede del *latín vulgar*, esto es, el sistema lingüístico del latín primigenio. Estas traducciones bíblicas no marcan, a su juicio, ninguna inflexión dentro de la historia del latín ni generan innovaciones cualitativas en la sintaxis de esa lengua pues sus autores procuraban habitualmente facilitar la comprensión del texto sagrado; y precisamente por ello, habrían de partir del registro vulgar. A San Jerónimo, según se atestigua varias veces, le interesa, ante todo, la inteligencia textual; no se preocupa por el artificio o el ornato de su versión bíblica. Valga este testimonio: “Nihil ex arte rethorica, nihil ex compositione reperies et venustate verborum, sed curam simplicis et solertis diligentiam, ut ista et sola mea laus mea sit, si prophetae per me dicta intellegas” (S. Jerónimo, *In Hiez.*, 5, *prol.*). De ahí que sólo buscará amoldarse a la lengua oral, al registro del latín vulgar. Estamos simplemente ante manifestaciones del latín vulgar, aunque eminentes, es obvio, por su contenido, extensión y difusión; manifestaciones de esa línea evolutiva del latín que constituye el sistema lingüístico popular y que, en consecuencia, no se ajusta al modelo del latín clásico; se trata de un registro que sigue un curso espontáneo, sin normas, pero un curso que desemboca en las lenguas romances. La *Vulgata*, insiste González Ollé, “ha de alinearse, aun perteneciente al *genus sublime*, con variados textos aceptados como genuinos representantes del latín vulgar” (pág. 634), la *Vulgata* “constituye una de las mejores y mayores muestras del latín vulgar” (pág. 634, n. 28).

González Ollé se esfuerza, particularmente, por hacer ver que a estas versiones bíblicas les preceden bastante en el tiempo otras manifestaciones, que han de considerarse más representativas que ellas, dada su mayor semejanza con la sintaxis románica. A tal fin observa que “Adams, al igual que antes otros latinistas, reconoció en los diálogos de Plauto bastantes manifestaciones del orden de palabras propio del estadio protorrománico” (pág. 631) o que Dardel y Wüest, destacados investigadores del protorromance, sostienen la existencia de una primera reducción de la flexión nominal al solo acusativo en el siglo I a. C., lo que probaría que los textos donde figura dicho fenómeno habrían de incluirse entre los de tipología sintáctica de rección⁴⁵. Y con el mismo propósito, ofrece una selección, comprensiblemente muy restringida, de breves fragmentos de tales manifestaciones, aceptadas unánimemente como

45 Cf. J. N. ADAMS, “A typological approach to Latin word order”: *IF* 81 (1976) 70-99 y R. DE DARDEL – J. WÜEST, “Les systèmes casuels du protoroman. Les deux cycles de simplification”: *VR* 52 (1993) 25-65.

genuinos representantes del latín vulgar y que se sitúan muy por delante de la *Vulgata* (exactamente, van desde el siglo I a. C. al siglo III d. C.): Helas aquí:

1ª. Una *tabella defixionis*, Carmona, segunda mitad del siglo I a. C.

2ª. Dos fragmentos del *Satyricon* de Petronio.

3ª. Una inscripción parietaria, de Pompeya, *CIL*, nº 1173.

4ª. Tres fragmentos de *Cartas familiares* de Rustius Barbarus, siglo I-II d. C., números 303, 304 y 305.

5ª. Tres fragmentos de *Cartas familiares* de Claudio Terenciano, primer cuarto del siglo II d. C., números V, VI y VIII.

6ª. Cuatro fragmentos de la *Carta* de San Clemente, primera mitad del siglo II.

7ª. Una *Carta de recomendación* de Aurelio Arquelao, del siglo II d. C.

8ª. Una *tabella defixionis*, Cartago, siglo II-III d. C. (*CIL*, VIII, nº 25505b).

9ª. Una *tabella defixionis*, Bretaña, siglo II-III d. C.

10ª. Un fragmento (7, 3) de *De re coquinaria* de Cayo Apicio.

El interés, global, no sólo sintáctico, de estas manifestaciones del latín vulgar queda muy bien resumido en la siguiente afirmación de este autor: “Cualquiera de los textos seleccionados (salvo el primero, de lección muy controvertida) resulta tan fácil de comprender o más que la *Vulgata*, no sólo por su proximidad a la sintaxis románica en la disposición lineal de regente y regido, sino porque presenta una evolución fonética y morfológica más marcada que ella” (pág. 636).

Y con este mismo propósito de ajustar, también cronológicamente, las distintas aportaciones textuales, González Ollé sostiene, hilando muy fino, que el latín biblizante tuvo que surgir de la propia (para)liturgia primitiva, la cual seguía los moldes sintácticos del latín hablado de entonces (si no los del griego), por lo que no pudo intervenir en el cambio de la sintaxis clásica (pág. 639, n. 47). Recuérdese que en el razonamiento de López García quedaba invertido el orden de dependencias: entre el siglo II y el III d. C., el latín biblizante de las versiones bíblicas influyó en los textos de la liturgia cristiana (cf. IV, 1).

Ahora bien, ante esta justificada, para él, negación de protagonismo de las versiones latinas, ante ese desvanecimiento radical de innovación que aquí se les atribuye, procede hacerse la siguiente pregunta: ¿no jugó, entonces, la *Vulgata* ningún papel relevante en los orígenes constitutivos de la sintaxis románica? Pues bien, la valoración de González Ollé ante esta cuestión es muy

positiva: aunque no cabe atribuirle inflexión lingüística alguna, sí sorprende el hecho de que un texto que adopta el *stylus humilis*, y por ello es rechazado, acabe no mucho después “aceptado, reverenciado y propagado por doquier. Es esta nueva situación [la de un texto *humilde*, aceptado, reverenciado y propagado por doquier], inseparable, claro, de su mensaje doctrinal, la que capacita a la *Vulgata* (obra inserta, no aislada, en la continuidad de una remota tradición lingüística latina) para influir en la constitución de la sintaxis románica” (pág. 671), con otras palabras, para contribuir con eficacia a la importante función de ahorrar la sintaxis románica. Pero también al no menos trascendental papel de irradiarla: de la aceptación vulgar, restringida, de numerosas construcciones sintácticas “se pasó [puntualiza acertadamente González Ollé] por efecto de los textos bíblicos a una extraordinaria difusión. Así suele afirmarse, pero también marginarse, que [dichos textos bíblicos] fomentan un proceso, no implantan una innovación, no son su causa originaria” (pág. 669). Valga un ejemplo, que extraigo también de su trabajo, para comprender mejor este importante papel difusor de las versiones bíblicas: la coincidencia de la expresión incipiente en Plauto *dicere ad aliquem* (por *dicere alicui*) con la muy frecuente para el mismo sintagma (de complemento indirecto con *ad* + acusativo) en las traducciones latinas (menos frecuente en la *Vulgata*, como vamos a ver a continuación, tendente a la construcción culta con dativo, que en la *Vetus Latina*, en que *dicere ad aliquem* puede atribuirse a calco del griego *eipein pros tina*) convierte el empleo frecuente de las biblias latinas en una poderosa fuerza externa para generalizar la misma construcción sintáctica en el latín tardío, y sin perder de vista que dicha construcción está también en el origen de la expresión romance *decir a alguien*.

Ahora bien, a los efectos lingüísticamente trascendentales de una investigación como la que nos ocupa, es justo atribuir una importancia análoga al papel ejercido por ambos textos bíblicos, la *Vulgata* y, antes, la *Vetus Latina*, y no sólo por la *Vulgata*. González Ollé ofrece a este respecto una argumentación discursiva muy coherente y, lo que en este momento es, a mi juicio, más necesario, unas verificaciones inmediatas significativas sobre las características textuales de las dos versiones. A partir de esa solidez argumentativa y analítica, considera errónea la interpretación de la *Vulgata*, muy frecuente en ámbitos no especializados en los estudios bíblicos (es el caso de López García), como una entidad idiomática formalmente unitaria. No lo es en sentido estricto. San Jerónimo aceptó el encargo que le hizo el papa San Dámaso de revisar la *Vetus*

Latina, en el año 382, pero el resultado conseguido al terminarla, en el 406, no constituye, hay que insistir, en absoluto, una entidad idiomática formalmente unitaria. Así, frente al texto del Antiguo Testamento, que sí cabe afirmar que es traducción jeronimiana desde los originales hebreos o arameos, el texto del Nuevo Testamento constituye rigurosamente una revisión de la *Vetus Latina*, a partir de una versión de la Itala aún hoy no precisada más la consulta de una versión en griego. Por tanto, en este caso, en la versión del Nuevo Testamento (o mejor, con total seguridad, en la de los Evangelios: aún no se conoce a ciencia cierta si la revisión de los restantes libros del Nuevo Testamento corrió a cargo de su colaborador Rufino el Sirio), San Jerónimo no fue propiamente un traductor, sino un simple revisor⁴⁶; incluso, según puntualiza González Ollé, las correcciones que introduce en la revisión son escasas y de poca entidad. Así que el texto evangélico que San Jerónimo inserta en la *Vulgata* presenta una configuración idiomática que, salvo esas pocas variantes producidas con la revisión, se corresponde básicamente con la traducción anterior en dos o tres siglos, la de la *Vetus Latina*. Por ello, se impone, advierte González Ollé, seguir esta pauta metodológica: “cualquier enjuiciamiento lingüístico de carácter general sobre el Nuevo Testamento de la *Vulgata* deberá transferirse, en buena ley, a la *Vetus Latina*, donde encuentra su justa aplicación. A su vez, las observaciones puntuales deberán contar asimismo con la lección de ella” (págs. 649-650).

Concretamente, las verificaciones inmediatas, antes aludidas, realizadas por González Ollé, corresponden a un cotejo sintáctico de varias construcciones entre la *Vetus* y la *Vulgata*. Exactamente, los fenómenos que compara son estos: 1) la expresión del complemento indirecto con *ad* + acusativo en vez de dativo: *dixit ad mulierem* (que ya hemos mencionado); 2) la construcción de infinitivo con *ad* en vez de gerundio: *ad offerre sacrificium*; 3) el empleo de *in* con ablativo para el término de los verbos de movimiento: *fuge in Aegyptu*; 4) la construcción del término de la comparación mediante *quam* con adjetivo positivo y cuantificador: *candidiores magis quam lac*; 5) la subordinación con conjunciones *qu-* (*quia*, *quoniam*, *quod*) en vez de infinitivo: *dico quia tu es Petrus*; 6) la oración interrogativa indirecta con *si*: *dicas nobis si tu es Christus*. Y estos son los resultados del cotejo: San Jerónimo respeta la *Vetus*

46 Ya desde el título, son sospechosos de incurrir en este error trabajos como el siguiente: G. CUENDET, “Cicéron et Saint Jérôme traducteurs”: *REL* II (1933) 380-400.

Latina en el uso de *qu-* (*quoniam, quia, quod*) para las completivas analíticas y en el de *si* para las interrogativas indirectas; en cambio, no acepta nunca o casi nunca fenómenos vulgares de la *Vetus Latina* como los aquí observados; en su lugar, se atiene preferentemente a la norma clásica, tiende hacia el modelo culto. A su vez, el examen añade que “la sintaxis de la *Vetus Latina* está más próxima al protorromance, por mayores coincidencias con la evolución conducente a él, que la sintaxis de la *Vulgata*. En esta, la arraigada *latinitas* de San Jerónimo le ha hecho borrar rasgos, aceptados algunos, del latín vulgar” (pág. 670). Y la conclusión final a que llega González Ollé es ésta: “Descarto, pues, que la sintaxis románica se origine en la *Vulgata*, regresiva en la evolución vulgar por cierto sometimiento a la norma clásica [...], menos idónea, por tanto, que la *Vetus Latina* (anterior en más de dos siglos) para aquel desempeño” (pág. 670).

V. ¿UNA NUEVA SINTAXIS LATINA MARCADA POR EL HEBREO?

Voy concluyendo. Está claro que el tema que he expuesto en último lugar encaja muy bien con los objetivos que nos hemos trazado en la dirección del Instituto Orígenes del Español de Cilengua. Toca, en efecto, aspectos fundamentales de la época de la génesis y los orígenes históricos de la lengua española así como otros que afectan al componente medular del proyecto general de las “Biblias Hispánicas”: las traducciones e interpretaciones de la Biblia. A este respecto, me complace informarles que en el próximo año 2014 celebraremos un congreso científico dedicado específicamente a esa parcela del proyecto que aquí, modestamente, he comenzado a bosquejar. Son muchos los espacios de investigación necesitados de atención científica. Para empezar, faltan análisis de entidad, como los que aquí hemos podido examinar, sobre sintaxis de las versiones bíblicas. Se precisan comparaciones textuales más amplias entre la *Vulgata* y las diferentes ramas de la *Vetus Latina* (*Afra, Itala*, y especialmente, la *Hispana*), para obtener resultados más seguros. Habrá que adentrarse, incluso, en los aspectos lingüísticos de la versión latina de la *Carta de San Clemente*, equiparable por su sintaxis a otras obras contemporáneas del latín vulgar; etc.

Pero por encima de estos y otros muchos objetivos pertinentes de investigación, urge poner todo nuestro empeño y medios científicos para llegar

a contestar a la siguiente pregunta: ¿una traducción latina *verbum e verbo* desde el hebreo (o desde el griego) pudo, básicamente por sí misma, en el Antiguo Testamento, cristalizar en una ‘nueva’ sintaxis, perpetuada en los textos latino-románicos? Si la respuesta fuera afirmativa, el fenómeno, tan original, resultaría sorprendente (así lo califica González Ollé, al referirse a este nuevo enfoque de la cuestión, pág. 657). Pero a quienes ya hemos dedicado algún tiempo a comparar el original hebreo con la versión latina jeronimiana en diversas perícopas bíblicas, la sorpresa, o más bien, la curiosidad inicial, pasa a ser un estímulo, acrecentado ahora con la ponderación y exhortación de un maestro de la filología como es González Ollé: “Una segura conclusión exigiría cotejar el original hebreo con la versión latina; así procede Ceresa-Gastaldo, con unas pocas, pero relevantes muestras [...]. Parecen faltar al respecto, según mi información, estudios de más fuste” (pág. 658, n. 127). En este mismo sentido, el que apunta a la necesidad de una verdadera comprobación empírica desde ese detenido cotejo, Cano Aguilar critica a López García por la falta de pruebas en la defensa de su hipótesis:

Otro problema de la hipótesis de Á. López es que el autor constantemente “afirma” que la sintaxis del latín bíblico es de procedencia hebrea y griega (sin que quede claro en qué proporción intervino cada lengua), pero nunca lo demuestra sobre la base de una comparación filológica con los textos bíblicos originales (hebreos ¿o arameos?, y griegos); parece dar por sentado que esos rasgos rupturistas del latín cristiano no pueden tener sino esa procedencia⁴⁷.

Así pues, el conocimiento del origen último de la sintaxis románica escrita sólo podrá obtenerse con total seguridad cuando se aclare, también con absoluta certeza, el origen mismo de la nueva sintaxis de las versiones bíblicas latinas. Por ahí, creo, debemos comenzar, pero no sólo con muestras, insisto, aunque sean relevantes, sino con trabajos monográficos, tendentes a la exhaustividad. Personalmente, aunque aún sin convencimiento alguno, parto de la impresión, sustentada, sin embargo, en bases empíricas, de que la sintaxis del texto original hebreo condiciona claramente los hábitos expresivos del tra-

47 R. CANO AGUILAR, “A. López García, *Cómo surgió el español. Introducción a la sintaxis histórica del español antiguo*”, reseña en *ERXXIV* (2002) 251.

ductor o revisor, el cual, asumido el principio exigente de la literalidad, configura la tipología sintáctica de su texto latino adoptando las formas, tan crudas muchas veces, del original.

Adelanto aquí, únicamente, los resultados de uno de los varios cotejos que ya he realizado. Me he interesado en comprobar cómo traduce Jerónimo en el AT la conjunción hebrea *ki* con valor de transpositor de una oración a la función sustantiva de complemento directo⁴⁸. Comparo, en esta ocasión, once casos; en todos ellos las oraciones subordinadas completivas van regidas por verbos de percepción o comunicación. Corresponden a los ejemplos seleccionados por Alonso Schökel para ilustrar precisamente la función sintáctica de la partícula *ki* (excluyo intencionadamente de dicha nómina dos testimonios del *Eclesiástico* por la bien conocida complejidad de las fuentes de este libro bíblico)⁴⁹. Pues bien, los datos resultantes de la comparación son estos: a) hay siete documentaciones en que *ki* se vierte por *quod* (lo que, como era de esperar en Jerónimo, constituye el recurso preferido, cf. González Ollé, pág. 667): Gn 1,4: *et vidit Deus lucem quod esset bona*, Gn 1,10: *et vidit Deus quod esset bonum*, Gn 3,11: *quis enim indicavit tibi quod nudus esses*, Ex 20,22: *vos vidistis quod de caelo locutus sum vobis*, Dt 5,15: *memento quod et ipse servieris in Aegypto*, 2 Sm 17,23: *porro Abitofel videns quod non fuisset factum consilium suum*, Sal 37,13: *videns quod venit dies eius*; b) una vez tan solo se traduce por *quia*: 1 Sm 10,16: *indicavit nobis quia inventae essent asinae*; c) y en una ocasión, así mismo, Jerónimo opta por *quoniam*: Sal 34,9: *gustate et videte quoniam suavis est Dominus* (en los dos casos restantes, la traducción latina, sólo a los efectos de este cotejo, resulta inservible: Gn 34,5: *quod cum audisset Iacob* “Jacob oyó que su hija Dina había sido infamada” y Ex 2,2: *et videns eum elegantem* “Viendo lo hermoso que era”); d) no se documenta, por tanto, ningún testimonio en que la oración sustantiva hebrea, introducida por *ki*, con función de objeto, se traduzca al latín por la estructura, más clásica, de infinitivo con sujeto en acusativo. Me he centrado de propósito en la contri-

48 La partícula *ki*, como es bien conocido, introduce además oraciones independientes o principales (aseverativas, adversativas, explicativas, admirativas), otras subordinadas (causales, temporales, condicionales, concesivas y consecutivas: *que, pues, porque, cuando, si, aunque, de modo que, por más que, etc.*), y forma locuciones conjuntivas con otras partículas. Sin olvidar que no pocas veces introduce también el discurso directo.

49 L. ALONSO SCHÖKEL, *Diccionario bíblico hebreo-español*. Edición preparada por Víctor Morla y Vicente Collado (Madrid 1999) 356; la mayoría de los ejemplos citados se toman de F. ZORELL, *Lexicon hebraicum Veteris Testamenti*. Fasc. 1-9 (Romae 1984) 353.

bución desde el hebreo *ki*. Pretendo hacer notar que cuando se explican las causas de la generalización en latín de la subordinación con conjunciones *qu-* (*quia, quoniam, quod*), patente en los textos vulgares, más rara en los clásicos, se suele aducir como la más influyente la alta incidencia de este esquema en las antiguas versiones bíblicas; y, a su vez, en estas, su alta frecuencia se atribuye tanto a la aportación vulgar de estas versiones cuanto a la fidelidad al modelo griego (*lego hoti*). Esa es, por ejemplo, la argumentación de Mohrmann: “La grande fréquence de ces constructions dans les anciennes versions de la Bible, où elles l'emportent de beaucoup sur la proposition infinitive —fréquence qui est aussi bien due à l'apport vulgaire de ces versions qu'à l'exemple du grec— a influencé à son tour la langue courante”⁵⁰. Sin embargo, creo que interesa, incluso más, orientar el análisis al cotejo minucioso del hebreo *ki* con los resultados de la traducción latina: el texto griego, tanto del Antiguo (los *Setenta*) como del Nuevo Testamento, abunda en semitismos (hebraísmos y arameísmos). Partimos del hecho de que la subordinación hebrea desconoce el infinitivo y de que esta se expresa regularmente mediante la conjunción transpositora *ki* (y, con mucha menor frecuencia, también *asher*)⁵¹. Así mismo, comenzamos a deducir que esta limitación expresiva explicaría la notoria disminución del uso de la oración de infinitivo en latín bíblico y cristiano y el incremento de las conjunciones *qu-* (*quia, quoniam, quod*). En suma, no sería innovador el empleo de las conjunciones *qu-*, bien documentadas en latín (sobre todo, en el registro vulgar) ni sistemático el rechazo del infinitivo latino para esa función, pero sí habríamos de considerar novedoso el empleo mayoritario de dichas conjunciones *qu-* y el rechazo tan acusado del infinitivo latino. García de la Fuente, en un estudio comparativo hebreo-latino de los libros de *Samuel* y *Reyes* de la *Vulgata*, excepcionalmente, monográfico, viene a confirmar esta impresión⁵². En él analiza la frecuencia de las conjunciones *qu-* en concurrencia con la oración de infinitivo y trata de dar una explicación a los hechos. Según los datos, exhaustivos, que utiliza, de un total de 152 textos hebreos introducidos por la partícula completiva *ki*,

50 MOHRMANN, *Études*, III, 118.

51 Cf. P. JOÜON – T. MURAOKA, *Gramática del hebreo bíblico*. Edición española preparada por M. Pérez Fernández (Estella – Navarra 2006) 629.

52 O. GARCÍA DE LA FUENTE, “Sobre el empleo de *quod, quia, quoniam*, con los verbos de “lengua y entendimiento” en *Samuel-Reyes* de la *Vulgata*”: *AnMal* IV, 1 (1981) 3-14.

Jerónimo tradujo 133 con las conjunciones *quod*, *quia*, *quoniam* y tan sólo en 19 ocasiones transformó la partícula completiva hebrea en oraciones de infinitivo. De ahí concluye que en *Samuel-Reyes* la construcción hebrea ha podido influir en la casi total desaparición de la oración de infinitivo latina y, lo que le parece evidente, en la introducción en el latín cristiano de las conjunciones completivas *qu-* con dichos verbos de lengua y entendimiento.

A partir de rasgos del latín bíblico como los precedentes (y de muchos otros suficientemente conocidos, derivados también de las lenguas originales hebrea y aramea, como estos que describe García de la Fuente: el genitivo superlativo, el de cualidad, plurales que en latín solo conocen el singular, empleo de *homo*, *vir*, *anima*, *frater*, *amicus* y otros términos con valor de pronombres indefinidos, uso de formas finitas de verbos en sustitución de adverbios, del futuro en lugar del imperativo, *in* con valor instrumental, la coordinación con *et* en vez de la subordinación de distintos tipos, la dislocación total del orden normal de palabras que regía en latín clásico, etc.⁵³), se llega fácilmente a observar que la lengua latina resultante de esta traducción adquiere un tinte claramente semítico. Se trata, sobre todo, de maneras de componer ajenas al pensamiento y la sensibilidad del mundo clásico, términos y construcciones sintácticas que acabarán penetrando profundamente en los textos del latín cristiano. Fontaine detecta agudamente ese espíritu y veste semíticos, con su importante influencia en la lengua escrita de los cristianos:

Par le grec du Nouveau Testament, ou les traductions grecques de l'Ancien, c'est un nouvel apport de l'hellénisme à la langue et à la littérature latines. Mais cet apport est également neuf en un sens plus radicale. Car à travers le grec, c'est aussi l'araméen et l'hébreu ancien qui se diffractent; et cela, moins au niveau matériel du lexique que dans les tours originaux de l'expresión biblique. Tout un 'univers de discours' semitique diffuse ainsi en latin non seulement l'étrageté de certains vocables, mais surtout des catégories de pensée, des formes de sensibilité, voire de manières de composer, qui sont sans commune mesure avec le monde familier de la culture classique, entendue en un sens "hellénistique-romain"⁵⁴.

53 *Id.*, "El latín bíblico y el latín cristiano: coincidencias y discrepancias": *RA* 29 (1996) 25-41.

54 J. FONTAINE, *La littérature latine chrétienne* (Paris 1970) 9.

Por otra parte, importa mucho advertir que, pese a las divergencias de calado encontradas en sus respectivos estudios, López García y González Ollé parecen estar de acuerdo en un aspecto que considero fundamental. Ambos aceptan, en el fondo, que la *Vetus Latina* y la *Vulgata* prenuncian la sintaxis románica con gran anterioridad a los textos protorrománicos, es decir, en ellas se da a conocer, se expresa la sintaxis románica precursora de la protorrománica. Ahora bien, López García sitúa precisamente en dichas versiones latinas el origen de esa sintaxis: la *Vetus Latina* y la *Vulgata* preludian, para él, las estructuras sintácticas adoptadas en las lenguas románicas (la sintaxis románica “comienza con la *Vulgata* y aun puede decirse que había comenzado antes con las primeras versiones latinas de la Biblia”, pág.23). En cambio, González Ollé, que encuentra en tales versiones el origen de la generalización de la sintaxis románica en el latín cristiano, anticipa notablemente la sintaxis precursora de la protorrománica: centra su atención en fenómenos sintácticos atestiguados algunos ya desde Plauto y otros, bastantes, documentados en textos muy anteriores a las versiones latinas de la Biblia (en la selección de breves fragmentos del latín vulgar que él publica destacan por su antigüedad una *tabella defixionis* de la segunda mitad del siglo I a. C., dos fragmentos del *Satyricon*, atribuido a Petronio, y tres de *Cartas familiares* del siglo I-II d. C.).

VI. LA ORIGINALIDAD DEL CRISTIANISMO

Respecto de la cuestión que en esta ponencia considero más interesante, la influencia de la Biblia misma (y del cristianismo) en la historia del español (y demás lenguas románicas), me permito ofrecer, antes de nada, una sugerencia, a mi entender, pertinente. Cuando hablamos de aportaciones del cristianismo al mundo de las vivencias y de las ideas, es muy aconsejable, a mi juicio, acudir a los pensadores que han dedicado su tiempo a identificar el núcleo de los descubrimientos específicos de esa religión, la cristiana, en relación y contraste con los que se atribuyen a otras filosofías como la grecolatina, es decir, aquellos descubrimientos que pueden considerarse irreductibles a cualquier otra inspiración religiosa. De ese modo se puede lograr una ponderación verdaderamente rigurosa de tales aportaciones, evitando los tópicos, y, consecuentemente, encarar con mayor fundamento las posibles influencias en los

distintos niveles lingüísticos, incluido el gramatical. Con el ánimo de facilitar el acercamiento a las reflexiones de los filósofos especializados, juzgo particularmente provechosa la consulta del estudio de Polo sobre dichos descubrimientos originariamente cristianos⁵⁵. Entre ellos se encuentran las nociones de la persona, la creación y la historia (el ser histórico del hombre), cuya originalidad halla su fundamento precisamente en el hecho mismo del cristianismo: a) la persona, definida como surgir que se mantiene, intimidad pura que no necesita elementos extraños asimilables porque ella es otorgamiento, efusión de sí misma, expansión aportada, no determinada por una necesidad previa; b) la creación. Este descubrimiento, que arranca de la Revelación, proporciona un criterio orientador para entender el puesto del hombre en la realidad. El hombre, que como el universo creado carece de valor absoluto, no depende en lo más profundo de su ser del universo, sino que puede influir y actuar sobre la realidad creada. El hombre no sólo tiene algo que hacer en el universo, sino también con el universo. Pero teniendo siempre presente que a la noción de creación acompaña la de la nada; la nada —Dios crea de la nada— es otro descubrimiento cristiano (los griegos pensaban el no ser, que es algo muy distinto)⁵⁶; c) la dimensión histórica del hombre. Para el cristianismo el hombre es histórico, con una temporalidad distinta del ritmo cósmico: el tiempo en el hombre no es indefinido o circular; lo histórico en el hombre es temporalidad lineal, abierta hacia adelante, que por la libertad no cae en la inercia; la historia humana es un proceso temporal que se renueva, no tiene un punto de partida único, pero es incapaz de terminar sin una intervención divina.

VII. CONCLUSIONES

A continuación, resumo e intento vertebrar el contenido y alcance de los estudios seleccionados y examinados en II y III. Como hemos podido comprobar con suficientes testimonios, en la lingüística contemporánea se encarece y se elogia el papel desempeñado por la Biblia y el cristianismo como fenómenos introductores de una nueva concepción de la vida, de ideas y valores

55 L. POLO, "La originalidad de la concepción cristiana de la existencia", en: *Sobre la existencia cristiana* (Pamplona 1996) 247-270.

56 *Id.*, *La esencia del hombre* (Pamplona 2011) 74.

revolucionarios en el ámbito religioso, social y cultural, lo que llega a comportar un cambio radical de mentalidad. Así mismo, los lingüistas, siguiendo el principio de la interrelación entre la lengua y la cultura, vienen defendiendo que esos importantes cambios de mentalidad y de vivencias tuvieron que afectar forzosamente a la lengua, con una influencia en ella de gran trascendencia. Sin embargo, a la hora de ponderar concretamente el grado de afectación, la mayoría de los lingüistas, en ocasiones con inseguras o borrosas manifestaciones, se limita a acusar nuevas formas de expresión que inciden casi exclusivamente en la esfera léxica y semántica. Este aparente desajuste obedece básicamente al hecho de que los profesionales de la lingüística siguen mayoritariamente el principio, asumido sin debate alguno, según el cual los cambios radicales de mentalidad o de cultura no pueden influir en los niveles lingüísticamente medulares, a saber, la morfología y la sintaxis. Pero personalmente, en esta búsqueda de causalidades, le atribuyo también una importancia especial a las consecuencias de una concepción, generalizada, de la lengua como un ente autónomo, autosuficiente en su naturaleza y en sus cambios históricos (para muchos, aún, un organismo vivo), pues además de llevar a una errónea separación del acto de conocer, esencial en el estatuto ontológico de todo lo lingüístico, produce una desvirtuación y debilitamiento de la fuerza implicativa de los factores extralingüísticos en la explicación última de esos cambios: los factores externos, según esa concepción, no motivan el origen del cambio, sólo condicionan su propagación.

Pues bien, frente al principio de aceptación general antes aludido, se han alzado planteamientos claramente opuestos entre algunos de los más distinguidos lingüistas contemporáneos. En esta ponencia me han interesado, en concreto, las aportaciones de Coseriu y Lapesa sobre la renovación del futuro latino y la creación del artículo románico, respectivamente, y, antes, las mejor conocidas, aunque bastante alvidadas, de los más destacados representantes de la Escuela de Nimega.

Según estos, debido al cristianismo se produjo una profunda diferenciación lingüística, que no se redujo al léxico sino que alcanzó al conjunto de la lengua. Dichos elementos diferenciales, característicos de la lengua del grupo de los cristianos acabaron constituyendo, con el triunfo de esa religión, el patrimonio lingüístico común del Imperio.

Para Coseriu, el cristianismo, en una circunstancia histórica concreta, los primeros siglos de nuestra era, suscitó la necesidad expresiva del futuro vivido,

“interior”; un tiempo “modal”, el tiempo propio de la existencia; el futuro copresente, es decir, anticipado al presente, para lo que era obligado que se concibiera también como el futuro puramente “temporal”, un momento simplemente pensado, “exterior”, alejado, hacia el que tiende la existencia. Y esa necesidad expresiva motivó la renovación o sustitución del futuro sintético latino, las formas “temporales”, por el perifrástico, las formas “modales”. El proceso de la sustitución del futuro obedeció, pues, a una situación psicológica especial del hombre cristiano, se afirmó en la época cristiana. La iniciativa histórica del cambio correspondió, en suma, al cristianismo, un movimiento espiritual innovador en la concepción del tiempo, entregado a despertar y acentuar el sentido de la existencia y a imprimirle a ésta una auténtica orientación ética. Con ideas de inspiración poliana, podríamos completar ahora la argumentación sobre el futuro vivido copresente: en el cristianismo el hombre está dotado de una capacidad renovadora que le permite en el presente avizorar el futuro como una superación o redención del pasado. Esa capacidad de renovación es la libertad restaurada, vivencia que es un corolario de la Redención.

Según Lapesa, a la influencia espiritual del cristianismo se debe también el crecimiento del cambio semántico hacia el valor modal sucedido en el ablativo *mente* (‘intención, propósito’, entre otros muchos significados), combinado con los adjetivos pertinentes en los compuestos adverbiales: de acuerdo con la doctrina cristiana la valoración del modo como se realizan las acciones humanas viene a equivaler a la intención con que se hacen.

Igualmente, para Lapesa, el origen de la categoría del artículo respondió al hecho histórico de la propagación de la espiritualidad cristiana. Es decir que, también en este caso, es justo recurrir al factor extralingüístico del cristianismo para la explicación satisfactoria de un fenómeno lingüístico de tanta importancia (el artículo, evidentemente, no se objetiva en la presencia mental, no “nace”, como resultado fortuito de la debilitación de los demostrativos, lo que implicaría aceptar evoluciones ciegas y hallazgos debidos al azar). Por mi parte, acogiéndome de nuevo a los planteamientos de Polo, completaría la argumentación. La espiritualidad cristiana radica en una especial relación de la persona creada con Dios, su Creador, y con las demás criaturas. El cristianismo no es en primer término un “antropoteísmo”, la relación hombre-Dios, sino un “teantropismo”, la noticia revelada de la existencia de Dios hecho hombre, cuya razón de ser es el amor⁵⁷.

57 *Ibid.*, 55-56.

Aquí radica, a mi juicio, la principal innovación del cristianismo: el antropoteísmo griego, la divinización del hombre, en la órbita del mito, es superado por el te-antropismo cristiano; la Encarnación es lo primario. Pues bien, a partir de la interpretación creacionista del mundo, el hombre modifica radicalmente el modo como se entiende y vive respecto de lo que le rodea. La persona humana, decía antes, no sólo tiene algo que hacer en el universo, sino también con el universo, dada la capacidad de efusión y otorgamiento de sí misma, hecha a imagen de su Creador. El cristianismo abraza a toda la humanidad redimida: el cristiano es un ser donal. Por ello acentúa y valora más la existencia de los entes creados frente a los simplemente virtuales. Pues bien, esa vivencia de la distinción entre realidades actuales y conceptos virtuales debió de suscitar, como en el caso de la sustitución del futuro latino, la necesidad expresiva que motivó la presencia o ausencia de *ille* o *ipse* ante el nombre como verdaderos artículos.

Finalmente, es de especial interés incluir también aquí, por su pertinencia y entidad, la conclusión, a mi entender, nuclear de la aportación de López García. Según su deducción final, al carácter “sofisticado” de los contenidos religiosos y morales del cristianismo se debió, en última instancia, el que la sintaxis de la *Vulgata* llegara a ser el “embrión” de la sintaxis escrita protorro-mance. O, con mayor exactitud, a esa característica doctrinal complementada con la actitud pragmática de los primeros cristianos. Estos, en efecto, ante el reto de tener que expresar tan complejos contenidos, no pudieron contar, obviamente, para tal fin con su latín popular; además, por considerarla inviable, carente de la rigidez necesaria, rechazaron, así mismo, la sintaxis del latín clásico; y, en esas circunstancias, decidieron adoptar la sintaxis textual de la versión bíblica, de la *Vulgata*. En suma, en el decisivo cambio de la sintaxis escrita, el origen, según esta tesis, vino motivado, se explica, por esos dos factores externos. Como también en las versiones bíblicas se encuentra la causa del éxito de su propagación.

Y termino. En el área de investigación que a raíz de estas jornadas he empezado a programar y profundizar (la influencia de la Biblia, sus traducciones y exégesis en la historia de la lengua española desde la primera fase de su evolución hasta hoy), dentro de la segunda línea de investigación (el análisis de la presencia e influencia de la Biblia en la lengua, las letras, el pensamiento y la cultura hispánica, siempre dentro del marco histórico y cultural europeo y occidental) del proyecto general “Biblias Hispánicas” llevado a cabo en Cienfuegos, en el espacio consagrado al análisis de la influencia de la Biblia (y el

cristianismo) en la lengua española (y las demás lenguas romances), he seleccionado algunas parcelas que tienen que ver con su influjo concreto sobre el nivel gramatical: la renovación del futuro latino, los sintagmas adverbiales de modo formados con el sustantivo *mente* y la creación del artículo románico. Quedan muchas más, repito, tanto de este mismo enfoque gramatical como de otros, las cuales van desde la influencia de la Biblia en la ortografía española hasta la que ejerce en el incremento del hábito de creación metafórica o figurada, pasando por la renovación del vocabulario y la exuberancia de expresiones bíblicas

Y, análogamente, dentro del espacio dedicado al estudio de la influencia de las traducciones bíblicas en la lengua española, he seleccionado la parcela del antiguo influjo de la *Vetus Latina* y la *Vulgata* en la sintaxis española y románica. Quedan muchas más que van desde la presencia de abundantes glosas constituidas por fragmentos bíblicos en el siglo XI hasta la parcela de las numerosas traducciones actuales de la Biblia, pasando por las varias traducciones medievales y los romanceamientos bíblicos.