# ¿La primera traducción castellana de un Padre Apostólico?: A propósito del manuscrito 726FD de la Biblioteca Nacional Argentina

## The First Spanish Translation of an Apostolic Father?: Regarding Manuscript 726FD of the National Library of Argentina

Juan Carlos Sánchez Sottosanto
Investigador independiente. Exinvestigador de la Biblioteca Nacional Mariano Moreno (Argentina)
sanchezsottosanto@yahoo.com.ar
https://orcid.org/0009-0007-6091-4903
Recibido: 13 de octubre de 2026. Aceptado: 26 de noviembre de 2026.

**Resumen:** Este artículo identifica y estudia un manuscrito de la Biblioteca Nacional Mariano Moreno (conocido por su antigua signatura 726FD) que contiene una versión bilingüe de las cartas de Ignacio de Antioquía realizada por Antoni Vila i Camps en 1798. Su principal novedad reside en localizar y analizar una traducción castellana hasta ahora desconocida de un Padre Apostólico, posiblemente la primera, acompañada de un notable aparato crítico. El estudio combina el examen codicológico y paleográfico del manuscrito con el análisis traductológico de la versión castellana y el estudio de su estructura, sus paratextos biográficos y sus estrategias argumentativas. Examina, asimismo, la defensa de la autenticidad de las siete cartas ignacianas y de las actas del martirio, atendiendo a las fuentes patrísticas y editoriales empleadas por Vila i Camps. Finalmente, sitúa la obra en el contexto de la erudición eclesiástica de fines del siglo XVIII y explora sus posibles implicaciones político-eclesiásticas.

**Palabras clave:** Ignacio de Antioquía, Antoni Vila i Camps, Padres Apostólicos, crítica textual, recepción patrística, Ms. 726FD

**Abstract:** This article identifies and examines a manuscript held at the Biblioteca Nacional Mariano Moreno (shelfmark 726FD), containing a bilingual version of the letters of Ignatius of Antioch produced by Antoni Vila i Camps in 1798. Its main contribution lies in locating and analyzing a hitherto unknown Spanish translation of an Apostolic Father, possibly the first of its kind, accompanied by a substantial critical apparatus. The study combines codicological and palaeographical examination of the manuscript with a translation-studies analysis of the Spanish version, exploring the volume's structure, biographical paratexts, and argumentative strategies. It also examines Vila i Camps's defense of the authenticity of the seven Ignatian letters and the acts of martyrdom, with particular attention to the patristic and editorial sources on which he draws. Finally, the article situates the work within the context of late eighteenth-century ecclesiastical scholarship and explores its possible political and ecclesiastical implications.

**Keywords:** Ignatius of Antioch, Antoni Vila i Camps, Apostolic Fathers, textual criticism, patristic reception, Ms. 726FD

© 2026 Juan Carlos Sánchez Sottosanto
BY-NC-SA Creative Commons BY-NC-SA 4.0
ISSN 2953-5336

*a Noemí Cavallo, que también ama los papeles viejos*

*φέρε… βιβλία, μάλιστα τὰς μεμβράνας*
2 Tm 4:13

*Nota bene*: Este artículo *no se centra* en Ignacio de Antioquía; más bien presupone en el lector ciertos conocimientos previos sobre su figura. Aprovecha el espacio para una primera aproximación a un ms. de reciente identificación y sus aspectos formales, y al *Sitz im Leben* de su nacimiento: la Ilustración católica española.

## A. Aspectos formales

### Hallazgo y primera identificación correcta del ms. 726FD

Trabajé varios años en la Biblioteca Nacional Mariano Moreno (en adelante, BNMM), nombre oficial de la Biblioteca Nacional Argentina desde 2013. Primero fui convocado para laborar en la Sala del Tesoro Paul Groussac, especialmente con el amplísimo arsenal de textos teológicos desde el Medioevo hasta 1800 que allí se resguarda. Más tarde realicé un proyecto propio de catalogación exhaustiva de las biblias que la institución conserva en sus distintos fondos, incluidas algunas ediciones rarísimas, y me centré, sobre todo, en el material producido en la Argentina desde los tiempos del Virreinato del Río de la Plata hasta los umbrales del año 2000. Los descubrimientos en este campo me llevaron a pensar que la poca bibliografía producida por estos lares estaba tremendamente desactualizada, que la difusión y traducción bíblica habían comenzado mucho antes de lo que se pensaba y que la historia de la Biblia en la Argentina no podía separarse de los grandes movimientos históricos vernáculos: la influencia de la Ilustración católica española, el primer liberalismo, el rosismo, el liberalismo en su etapa clásica, la reacción nacionalista católica de las décadas centrales del siglo XX, los ecos post Vaticano II, las dictaduras… Y que tampoco podían escindirse alegremente los campos de acción protestantes, católicos y judíos. Terminada la labor catalográfica, redacté un muy imperfecto pero también necesario *Manual de catalogación de libros sagrados* y presenté un proyecto de investigación, que fue aprobado. Emprendí entonces la redacción de una *Historia de la Biblia en la Argentina*. Los descubrimientos dieron al traste con todos mis apriorismos… y también con toda la bibliografía previa sobre el tema.[1] Varios resultados parciales fueron publicados en revistas especializadas o de alta divulgación, y el trabajo mereció un par de entrevistas periodísticas (Ortiz, 2024). Pero como ya sabía Qohélet hace más de dos milenios, todo

[1] Por ejemplo, la ya clásica obra de Canclini (2015) no da cuenta de la enorme circulación de la Biblia, porciones o paráfrasis, historias sagradas, etc., durante el final del Virreinato y los comienzos del XIX; de los esfuerzos del obispo de Buenos Aires Azamor y Ramírez para crear una biblioteca pública con la suya propia, repleta de biblias y secciones bíblicas en latín y en vernáculo; de la traducción, por parte de dicho obispo, del Salmo 50; de la presencia más que notable de la Biblia en los sermones patrióticos y en el cancionero culto y popular de la era independentista; de la traducción del Evangelio de Juan en tiempos de Rivadavia debida a Teófilo Parvin (Sánchez Sottosanto, 2023); de los documentos sobre la frustrada fundación temprana de una filial rioplatense de la Sociedad Bíblica Británica; de las traducciones bíblicas del mismísimo Sarmiento en su exilio chileno, etc.

es vanidad y pastorear el viento. En abril de 2024 un pacto síndico-estatal con aval de directores intermedios, dispuestos a rampar para acomodarse al nuevo régimen sin perder la exuvia, me colocó amablemente entre los 121 profesionales despedidos de la BNMM —y los había de entre los mejores de este país—,[2] y la investigación, que ya había alcanzado a mediados del siglo XX, quedó momentáneamente abortada.

¿Qué relación guarda esta nada ejemplar historia con el tema del presente artículo? Cualquiera que mínimamente sepa de qué hablamos cuando hablamos de Padres Apostólicos, comprenderá que, al igual que sucede con un número bastante reducido de apócrifos, estamos ante un corpus ineludiblemente ligado al del Nuevo Testamento.[3] De hecho, si aceptamos las dataciones más tardías para varios libros neotestamentarios, algunos escritos de los Padres Apostólicos son contemporáneos de aquellos o incluso anteriores. Y como muestran los grandes códices bíblicos antiguos o las citas patrísticas posteriores, muchos de ellos eran considerados "inspirados" (así, el *Pseudo-Bernabé*, *Primera de Clemente*, el *Pastor* de Hermas…) hasta que el armado definitivo del canon bíblico cristiano los dejó afuera. Con todo, jamás perdieron su valor documental como fuentes primerísimas del paleocristianismo.

Era inevitable que me cruzara con ellos en mi investigación y no sin asombro: de hecho, *la primera traducción integral de este corpus al castellano se efectuó en la Argentina*. Se trata de la de Clemente Ricci, que se editó por entregas en la revista *La Reforma* y luego en cuatro tomitos bilingües, hoy inhallables, aparecidos entre 1929 y 1931 sobre la base del texto griego crítico de Joseph Lightfoot. Existe también una segunda traducción argentina, la de Sigfrido Huber, de 1949, para Desclée de Brouwer. Había sido precedida (1945) por una traducción de Ignacio y Policarpo únicamente. Pero en 1947 ya se había impreso en España la versión bilingüe prontamente clásica de Daniel Ruiz Bueno,[4] reeditada hasta hoy por la B.A.C., solo superada por los tomos también bilingües (luego también reunidos en un solo tomo sin texto original ni aparato crítico) con traducción de Juan José Ayán Calvo para Editorial Ciudad Nueva (1991 ss.). Tanto Ruiz Bueno como Ayán Calvo se basan en el texto griego establecido por F. X. Funk (1901).[5]

---

[2] Cf. las declaraciones de Marcelo Conti, hijo del escritor desaparecido Haroldo Conti, al diario *La Nación*: "La Biblioteca Nacional está manejada por un sindicato, Unión del Personal Civil de la Nación (UPCN), a la que pertenecen varios cargos jerárquicos. Esta gente de las juntas internas de UPCN y ATE maneja de hecho la Biblioteca y colaboraron en la preparación de las listas de despedidos con la directora" (Gigena, 2024).

[3] Aunque las listas pueden variar, el corpus de los Padres Apostólicos comprende los siguientes textos: *Primera y Segunda epístolas de Clemente Romano* (la segunda hoy no se considera suya, y ni siquiera epístola, sino homilía); las Epístolas de Ignacio de Antioquía *a los Efesios, a los Magnesianos, a los Tralianos, a los Romanos, a los Filadelfios, a los Esmirniotas y a Policarpo*; la *Epístola de Policarpo a los Filipenses*; el *Martirio de Policarpo*; la *Epístola de Bernabé* (falsamente atribuida al compañero de Pablo); el *Discurso a Diogneto*; los fragmentos de Papías de Hierápolis; el *Pastor* de Hermas, que es una mezcla de apocalipsis con material parenético; la *Didaché, Didajé o Enseñanza de los doce apóstoles*, una suerte de manual catequético primitivo. A veces se incluyen citas de Cuadrato y de fragmentos o testimonios transmitidos por Ireneo de Lyon; otras veces suele dejarse a un lado el *Discurso a Diogneto*.

[4] Ruiz Bueno (1979, p. 23), en su introducción, traza la historia de la traducción de los Padres Apostólicos, comenzando con la edición de la *Didajé*, vertida por Luis Segalá en 1918, y luego la del corpus completo debida a Ricci. En impresiones posteriores también mencionará una versión de Ignacio de Antioquía por H. Yaben (1940) y las ediciones de Huber.

[5] No contamos la edición de Alfonso Ropero (2004) para CLIE, sencillamente porque no responde a lo que debe ser el estándar de una versión científica o de alta divulgación. No está realizada desde el griego

Pero, además de Ricci y Huber, me esperaba aún otra sorpresa, aunque esta escapase de los límites estrictos de mi investigación. Rastreando en el catálogo de la BNMM, di con un registro titulado *Epitome de la vida y martirio de San Ygnacio Obispo de Antioquia, y discípulo de San Juan Evangelista*, clasificado como manuscrito, datado en 1798, e identificado con una signatura antigua, 726FD, que ahora usaremos cada vez que tengamos que referirnos al ms. Como Ignacio es uno de los representantes más conspicuos de los Padres Apostólicos, pedí examinar el ms.; poco me costó percatarme de que estábamos ante un error de catalogación y denominación, arrastrado desde antiguo. El ms. carecía de portada, no sabemos por qué, y el título *Epitome de la vida y martirio*… había sido tomado del encabezado de su primera sección. Como si hoy halláramos un libro impreso sin tapa ni portada y lo tituláramos, a las apuradas, *Prólogo*, *Estudio preliminar* o algo por el estilo. Una mirada más detenida me hizo constatar que estábamos ante un ms. bilingüe griego-español *con las siete cartas auténticas* de Ignacio de Antioquía y *en su mejor recensión*; que el traductor era el célebre teólogo ilustrado Antoni Vila i Camps, obispo de Menorca; y que, además del epítome preliminar y el corpus ignaciano con sus actas martiriales, el ms. incluía valiosos anexos, material erudito sobre la autenticidad del epistolario y las actas, y un elogio de san Juan Crisóstomo, también en versión bilingüe griego-española. Volveremos sobre todos estos puntos.

El ms. había sido escaneado[6] y figura como objeto digital en la web de la BNMM, descargable gratuitamente. Lamentablemente, la digitalización dista mucho de ser un modelo de profesionalismo.[7] Si bien lo principal del texto resulta inteligible, la digitalización no incorpora reconocimiento óptico de caracteres (OCR), por lo que el PDF no permite buscar en él ni seleccionarlo como texto digital. Para colmo de males, las imágenes incluyen *overscan*, bordes extra cuadriculados o negros y muestras de artefactos de captura, sin recortes posteriores. A eso se suman la curvatura de las páginas y la distorsión provocada por el lomo, defectos que no se corrigieron mediante *dewarping*, es decir, mediante el aplanado geométrico de las imágenes. Por último, las páginas 98 y 99 brillan por su ausencia y la encuadernación del ms. sufrió no poco en el proceso de digitalización.[8]

Felizmente, y vaya mi agradecimiento, la jefa de catalogación de la Sala del Tesoro de entonces, Bibl.ª Viviana Quigley, cedió a mis sugerencias (yo ya no estaba en esa área) y el registro pasó a titularse *Epístolas de Ignacio de Antioquía [manuscrito]*, cambio permitido por las reglas de catalogación RCAA2 (y por las más modernas RDA)[9] cuando faltan la portada y las referencias externas, y la agencia catalogadora asigna un título lo más cercano posible al contenido. Figura con el número de sistema 000045210 y el de inventario 00000894; su signatura topográfica actual es TES3A082310.[10] Falta

original sino, como el propio editor reconoce, "el texto de nuestra versión corresponde a la traducción inglesa de J. B. Lightfoot, cotejada con las traducciones castellanas" (p. 90) de Ricci, Huber, Ruiz Bueno, y José María Berlanga López (no he podido dar con esta última).

[6] El ms. también está disponible en microfilm, que no alcancé a examinar.

[7] De hecho, la mayor parte del sector de digitalizaciones no está en manos de profesionales.

[8] Esta digitalización puede verse y descargarse desde el link https://catalogo.bn.gov.ar/F/?func=direct&doc_number=000045210&local_base=GENER

[9] Específicamente, RCAA2 4.1B2 y RDA 2.3.2.11.

[10] El registro puede encontrarse en el link https://catalogo.bn.gov.ar/F/?func=direct&doc_number=000045210&local_base=GENER

explicar por qué lo seguimos nombrando con su signatura tradicional, a saber, 726FD, y por qué se tardó tanto en identificarlo satisfactoriamente.

**Breve historia de 726FD**

Sabemos por los preliminares del ms. que el traductor y autor del epítome y los apéndices es el ya mencionado Antoni Vila i Camps, sobre el que retornaremos. Fechó la conclusión de su trabajo en Madrid, el 31 de enero de 1798, poco antes de partir de la capital para su diócesis de Menorca. Sabemos que no es autógrafo, sino que Vila encargó una copia apógrafa directa desde el original —y agrego: supo elegir bien al copista o los copistas—. Por último, sabemos que está dedicado a una "Exma. Señora" cuyo nombre por ahora desconocemos y que quizás figuraba en la portada perdida. Debía ser noble, puesto que se la llama "V[uestra]. E[xelencia].", designación que a fines del XVIII sólo podían recibir en España algunas condesas, y marquesas y duquesas en su totalidad; Vila acota textualmente que había sido su "Cpp$^{n}$", *id est*, su capellán, y la dedicatoria también muestra que la destinataria era una mujer de amplia biblioteca y no menor curiosidad intelectual, entre otras cosas, por la patrística. La idea de hacer traducir a Ignacio de Antioquía, al parecer, habría sido de ella. Nos atrevemos a señalar una hipótesis: quizás se trate de Francisca de Asís de Álava y Dávila, II condesa de Villapaterna y esposa de Francisco de Paula de Pando y Pando. Rastreando en las mejores biografías de Vila, como en la de Casasnovas Camps (2026) y otras, sabemos que los condes de Villapaterna ejercieron mecenazgo sobre Vila; que este, efectivamente, fue su capellán y maestro de su hijo, para quien escribió (aunque dedicándolo a los padres) el libro *El noble bien educado* en 1776; y que la condesa poseía una notable biblioteca. No hay interferencias en la cronología, pero tampoco certeza documental —por ahora—.

Siempre en el terreno de la hipótesis, sabemos que la familia Villapaterna comenzó a tener serios problemas económicos a partir de 1860 como mínimo, lo que obligó a la venta de varias propiedades. ¿Estaba la valiosa biblioteca entre los elementos vendidos? Tampoco lo sabemos.

La cuestión es: haya pertenecido nuestro ms. a la condesa Villapaterna o a otra noble; haya sido vendido (u obsequiado, o robado) a mediados del XIX o antes, lo cierto es que en algún momento pasa al Convento de Jesuitas de Marsella. De eso tenemos un elemento probatorio seguro: un sello circular azul "MASSILIAE ‖ JHS ‖ SOC. JES.", y una inscripción a lápiz, "St. Ignace".

Pero para fines de ese siglo o principios del XX pertenecía ya a Raymond Foulché-Delbosc (1864-1929), uno de los más grandes hispanistas franceses de todos los tiempos. De él procede, precisamente, la sigla FD de la signatura. Foulché-Delbosc fundó en 1894 la célebre *Revue Hispanique*, que se convirtió en una publicación fundamental para la edición y estudio de textos españoles antiguos. De hecho, una parte considerable de los textos que publicó procedía de su propia biblioteca, una biblioteca de trabajo filológico: manuscritos, incunables, primeras ediciones, cancioneros, literatura medieval y áurea, ejemplares de *La Celestina* (obra de la que dejó estudios fundamentales), etc. A su muerte, en 1929, la colección pasó a sus herederos y finalmente fue puesta en subasta en París en octubre de 1936, en el Hôtel Drouot, con Georges Andrieux como experto. El catálogo de la subasta (*Catalogue de la Bibliothèque Hispanique*

*de M. R. Foulché-Delbosc*…) permitía saber qué había poseído Foulché-Delbosc, pero obviamente no sirve para averiguar quiénes fueron los compradores de las piezas.

Es curioso que en ese catálogo, bajo el asiento número 1509, nuestro ms. comienza a figurar con el título errado: *Epitome de la vida y martirio*… Evidentemente, la portada ya había sido arrancada; las publicaciones posteriores, incluido el catálogo de la BNMM hasta mi sugerencia, siguieron copiando el equívoco.

Más curioso todavía es el hecho de que fuera la BNMM la que comprara una parte sustantiva de esta colección extraordinaria. En 1936 España estaba en plena Guerra Civil, circunstancia poco propicia para ocuparse de tesoros bibliográficos subastados en París. Y en la BNMM (que aún no era MM…) fungía como director Gustavo Martínez Zuviría (1883-1962), más conocido por su seudónimo Hugo Wast, con el que publicó primero novelas costumbristas y luego algunas de las ficciones judeofóbicas más vendidas de la historia mundial.[11] Como buen nacionalista católico, Martínez Zuviría reivindicaba el mito de la hispanidad inventado por Zacarías de Vizcarra y llevado a su máximo esplendor con Ramiro de Maeztu; y esto debió influir no poco en su insistencia ante el Estado argentino en la adquisición de la mentada colección de tesoros ibéricos (González, 2010, en especial pp. 139-144;[12] Pelosi, 2006).[13]

Se iniciaron gestiones que involucraron tanto a la institución como a la diplomacia argentina en Francia. El embajador Tomás Le Breton intervino en las negociaciones y Jorge Max Rohde, que se encontraba en Francia, actuó como agente de la compra de más de 1200 piezas procedentes de la colección, una parte realmente sustancial de lo que había salido a subasta. Los fondos fueron incorporados en 1937 a la antigua sala de reservados de la BNMM —la actual Sala del Tesoro— e identificados como Colección FD. La adquisición fue mencionada en la *Memoria de la Biblioteca Nacional* correspondiente a 1936 y nuevamente en el primer número de la *Revista de la Biblioteca Nacional* de 1937.

Pero pronto se perdió la correspondencia entre la colección conocida por los especialistas y los ejemplares que estaban en Buenos Aires, en parte porque las fichas argentinas eran a menudo insuficientemente descriptivas. De ahí nació la paradoja: los libros estaban en Buenos Aires, pero los especialistas no sabían que eran los libros que buscaban. Una cantidad considerable de manuscritos y ejemplares pasó así a ser considerada "perdida" en repertorios y bibliografías de la literatura española medieval y clásica. Marcos Marín (1998) señala expresamente que nadie parecía saber dónde habían ido a parar más de 1200 de aquellos libros.

---

[11] Como la repugnante *Kahal-Oro*, versión criolla de *Los Protocolos de los Sabios de Sión*. Véase al respecto el estudio indispensable *Nacionalismo y antisemitismo en la Argentina* de Daniel Lvovich (2003), en especial pp. 467-519.

[12] Según su lectura, Martínez Zuviría procuraba mostrar que la Biblioteca no tenía una raíz laica y jacobina (léase, Mariano Moreno), sino clerical, y que Mayo debía entenderse como una secesión política dentro de la continuidad mayor de la hispanidad. Es una conexión muy sugerente entre política archivística, relato de los orígenes nacionales e ideología hispanocatólica.

[13] Esta autora muestra el interés de nacionalistas católicos hispanófilos como Leopoldo Marechal, Francisco Luis Bernárdez y Martínez Zuviría por la figura del propio Foulché-Delbosc, con quien inclusive mantuvieron correspondencia.

Aunque hubo algunas pistas bibliográficas en el ínterin, podemos decir que el verdadero "redescubrimiento" o atadura de hilos se da en 1996. Los medievalistas y bibliógrafos norteamericanos Arthur L.-F. Askins y Harvey L. Sharrer, vinculados a los proyectos que desembocarían en Philobiblon, visitaron la BNMM en Buenos Aires buscando manuscritos, especialmente testimonios relacionados con autores portugueses. En los antiguos ficheros de la Sala del Tesoro encontraron ejemplares cuya signatura llevaba las iniciales FD, que rápidamente identificaron con Foulché-Delbosc. Y advirtieron que buena parte de los manuscritos e impresos que la bibliografía internacional consideraba perdidos desde la subasta de 1936 estaban allí. Askins y Sharrer no se apropiaron del hallazgo: comunicaron inmediatamente la noticia a otros investigadores. Marcos Marín, que ya tenía una relación de trabajo con Askins desde los proyectos de ADMYTE, comprendió con perspicacia la dimensión del asunto. Se inició una tarea detectivesca en la que no podemos detenernos, hurgando en el caos y la dispersión que se habían producido tras el traslado de los fondos de la BNMM desde su antigua sede de calle México al edificio brutalista del Arq. Clorindo Testa en Agüero y Las Heras. Y se inició un proyecto internacional ambicioso; de lo que pudo realmente realizarse nos interesa el *Catálogo de la Colección Foulché-Delbosc de la Biblioteca Nacional de la República Argentina*, cuyo primer volumen, dedicado a manuscritos, contiene una descripción exhaustiva de nuestro 726FD bajo la entrada 19… nuevamente con el título *Epitome de la vida y martirio*… Al disponer de una versión en línea, los primeros catalogadores de la Sala del Tesoro de la BNMM recurrieron a un cómodo *copy and paste*,[14] reproduciendo algunos de los grandes aciertos de la investigación, pero también el magno error de su identificación básica.

## Descripción material y codicológica

Para lo que sigue —de lectura necesariamente ardua y que el lector puede saltearse sin remordimientos— me guío sobre todo por el primer volumen del ya mencionado *Catálogo de la Colección Foulché-Delbosc*…, de Francisco A. Marcos Marín, Georgina Olivetto y Verónica Zumárraga (1999, sub número 19). Pero me apartaré de él más de una vez, bien para ampliar datos, bien para enmendar.

El ms. está realizado en papel procedente de Holanda; habían pasado ya los tiempos de los suntuosos pergaminos y vitelas. El fabricante es fácilmente identificable; se trata de Jan Kool, de actividad registrada entre 1728 y 1800 aproximadamente. El papel es de muy buena calidad y posee filigranas o marcas de agua, unas veinticinco en total. Las filigranas se realizaban mediante un dibujo de alambre que se colocaba en el molde del papel, para que dejara su impronta en la pasta durante la fabricación. Jan Kool solía aplicar varios modelos, sobre todo un escudo con una flor de lis encima, y/o su firma completa. En 726FD aparecen unos no tan usuales, pero también registrados en manuales especializados: una flor de lis coronada y la firma no desplegada "J Kool", a veces juntos, otras de modo individual.[15]

[14] Con esto no queremos denigrar la práctica, que es perfectamente válida y muchas veces sirve para ahorrar tiempo. De hecho, las bibliotecas, incluidas las nacionales, pueden importar registros completos de otras bibliotecas; no solo es válido, sino también recomendado, siempre que se realice con buen juicio.

[15] Véase https://www.academiacolecciones.com/dibujos/mostrar-fabricantes-papel.php?id=kool-jan

Cada página es de unos 255 × 360 mm. El ms. está numerado a la moderna y no foliado —es decir, contando páginas[16] en vez de hojas (la foliación aún solía ser común en España)—. Los dos primeros folios no están contabilizados y son los únicos escritos a plena página: contienen la dedicatoria y el "Yndice de lo que contiene este Libro", con sus reversos en blanco. También están en blanco las páginas 18, 30, 38, 52, 60 y 100; como dijimos, es evidente la pérdida de la portada, que tantos problemas trajo.

La tinta es siempre negra, sin las habituales combinaciones con rojo o bermellón usadas para literatura religiosa. La paginación es corrida, en tinta, números arábigos, en el centro del margen superior, del 1 al 168 (las páginas en blanco no llevan número visible, pero entran en la cuenta como numeradas). Las carillas están dispuestas en dos columnas, con caja de 210 × 310 mm, lo cual permite dejar márgenes no excesivos —al menos, no para los parámetros del XVIII—. La caja de escritura es rectangular, delimitada por doble filete, y las dos columnas están separadas por línea divisoria vertical doble, con ínfimo medianil. Cuando el texto es bilingüe, el texto griego (o latino, en un solo caso) ocupa la columna izquierda y la traducción, la derecha. Se nota el esfuerzo, no siempre logrado, de que original y traslado marchen a la par.

Se incluyen iniciales simples, pero también capitulares ornadas, generalmente con motivos orientales, vegetales y florales. Su tamaño puede variar de dos a cuatro de las líneas del texto. Como adornos de final de página, suelen aparecer florones manuscritos y ornamentos menores en plumilla.

Las líneas por columna varían entre 26 y 28. Cada columna posee un reclamo: una palabra, o parte de ella, escrita hacia la derecha al pie de la columna y repetida al comienzo de la siguiente; práctica nacida en el Medioevo, pero que ya estaba desapareciendo en el XVIII. En cambio, no hay signaturas, es decir marcas (habitualmente letras, números o combinaciones) que identifiquen los cuadernos o sus pliegos para facilitar el orden de encuadernación.

El estado general es "aparentemente bueno", con "págs. 45 y 59 dañadas en el trazo vertical izquierdo de la columna a por tinta corrosiva. Este riesgo potencial afecta a todas las páginas" (Marcos Marín *et al.*, 1999).

La encuadernación es original del XVIII, aunque no nos consta el nombre del artífice, del mismo modo que ignoramos el del copista o de los copistas. Está realizada en "cordobán rojo de grano largo, dentelle pequeña, lomo adornado, seis nervios, tejuelo verde 'EPISTOLAS || DE s. || IGNACIO', cortes dorados, papel de guarda de seda celeste" con "alguna picadura de insecto" (Marcos Marín *et al.*, 1999). Dicho sea de paso, si se hubiera prestado más atención al tejuelo que al título de la primera sección del ms., la identificación correcta hubiera resultado casi una obviedad.

Además del sello jesuita mencionado *supra*, posee varios más, ya de la etapa de la BNMM. Tres están datados en 1937, dos ovales y uno circular. El circular menciona a Foulché-Delbosc. Uno más reciente trae la signatura 726FD. Agréguense etiquetas adhesivas modernas y tira magnética antihurto.

En la página 98, una de las omitidas en el escaneo, persiste una nota al margen, "Prov. 10. 24", de mano posterior al ms. original.

[16] Hoy también hablaríamos de "carillas". Cuando se habla de folios, la carilla delantera recibe el nombre de recto (r) y la posterior, verso (v).

**Paleografía y ortografía**

La escritura parece proceder de un solo copista, al menos la latina. Empecemos por esta.[17]

Contamos con una mano extraordinariamente regular que reproduce adrede el aspecto de la letra de imprenta. Podría identificarse como una letra humanística bastarda española, en una modalidad muy caligráfica y deliberadamente tipográfica. Puede notarse: inclinación muy marcada hacia la derecha, pero considerablemente constante; módulo pequeño y muy uniforme; contraste bastante acusado entre trazos finos y gruesos, compatible con el uso de una pluma de punta relativamente flexible; ascendentes altas y elegantes; *s* larga y formas de *f*, *h*, *l*, *d* y *g* propias de la cursiva humanística; unión frecuente de letras, pero sin llegar a la extrema trabazón de una procesal o una encadenada; separación de palabras muy clara, algo fundamental para que resulte tan fácilmente legible; mayúsculas de carácter marcadamente caligráfico; y sobre todo, regularización consciente de las formas: cada letra parece haber sido escrita pensando en su aspecto gráfico final, no simplemente en la velocidad del copista.

Hay algo todavía más interesante: el copista parece estar escribiendo como si compusiera una página impresa. No sólo imita los tipos: imita la disciplina visual de la página tipográfica. El margen, la regularidad de los renglones, el tamaño constante de los caracteres, la disposición de las iniciales y la diferenciación de títulos y cuerpo forman un conjunto. Eso explica precisamente que, en una reproducción fotográfica, pueda producir la ilusión de un libro salido de la imprenta.

En cuanto al texto griego, es realmente bellísimo. La escritura griega no es simplemente una cursiva griega en sentido amplio. Podría describírsela como una minúscula griega caligráfica postbizantina, de carácter humanístico y fuertemente influida por la tipografía. Detallemos. Minúscula griega: el cuerpo de la escritura pertenece claramente al sistema minúsculo, no a una mayúscula cursiva. Postbizantina: no es una imitación arqueológica de un códice bizantino antiguo, sino una escritura que continúa la tradición de la minúscula griega después de la época bizantina. Caligráfica: la mano está extraordinariamente controlada; no parece escrita a velocidad normal. Humanística: presenta una regularización y una claridad propias de la tradición erudita de copia de textos griegos. Influida por la tipografía: el copista ha llevado esa escritura hasta un grado de regularidad que recuerda deliberadamente a una página impresa. Esto encaja bien con un fenómeno documentado: la minúscula griega manuscrita continuó viva después de la aparición de la imprenta y los propios tipos griegos de la tradición occidental habían sido originalmente modelados sobre manos de escribas. No es tanto la forma aislada de las letras cuanto el control del *ductus*: el escriba vigila la ejecución para obtener regularidad visual. Logra una inclinación bastante uniforme; altura muy constante del cuerpo de las minúsculas; ascendentes y descendentes cuidadosamente proporcionadas; espacios entre palabras sorprendentemente regulares; una línea de escritura muy estable; diacríticos pequeños y cuidadosamente colocados; ligaduras, pero sin que destruyan la legibilidad; y una relación muy estable entre las letras. En

[17] Posiblemente esta sea una de las secciones que más necesiten una revisión posterior. Todo lo que se diga puede ser usado en mi contra; al menos, todo lo que suene taxativo debería tomarse como provisional o hipotético.

una cursiva griega ejecutada con rapidez, las ligaduras suelen favorecer la economía del trazado y pueden incrementar la irregularidad. Aquí sucede casi lo contrario. Es una escritura manuscrita que vuelve a imitar la apariencia ordenada de la escritura impresa, la renacentista, pero con aditamentos dieciochescos: la comparación con los modelos aldinos y elzevirianos permite apreciar tanto las semejanzas como las diferencias profundas.

A diferencia de los latinos, los títulos griegos van siempre en mayúsculas (v. g., "ΤΡΑΛΛΙΑΝΟΙΣ"), así como la palabra inicial, que suele ser el nombre del autor, ΙΓΝΑΤΙΟΣ.

Pasemos a la ortografía castellana. Sencillamente, es la típica de la época, antes de la gran reforma de 1815. Hay que recordar que en el siglo XVIII regía una ortografía sugerida pero no normativa; o mejor aún: las normativas, como las elaboradas en 1741 o 1763, no necesariamente ejercían influencia, ni siquiera en los medios académicos, prefiriéndose grafías más tradicionales. Lo que sí es notable es que el escriba suele ser, una vez que opta por una forma preferida, consecuente consigo mismo y raramente da dos o tres grafías distintas de un término.

Formas extrañas para nosotros —Christo, christiano, Reyno, o formas verbales en x: dixo, dexó; vocales sueltas acentuadas: á, ó— eran las correctas del XVIII, aunque algunas tratarían de ser eliminadas entre 1803 y 1815. Otras, en cambio, como "cathólico", ya eran consideradas como arcaizantes en algunos ambientes. En otros casos, dos o más formas estaban permitidas, pero nuestro escriba elige la de raigambre etimológica: theologia, philosophia; o de falsa etimología: authoridad, donde la th sugiere una theta griega en vez de la t de la *auctoritas* latina.

**Distribución del material**

Como dijimos, el ms. 726FD se inicia con dos textos sin paginar, a saber, la dedicatoria "Exma. Señora" y el "Yndice de lo que contiene este Libro":[18] un índice correcto, aunque no reproduce los títulos griegos de las secciones bilingües.[19]

Siguen:

— Epitome de la Vida y Martirio de San Ygnacio Obispo de Antioquia, y Discipulo de San Juan Evangelista, pp. 1-13.

— Notas al Epítome de la vida de San Ygnacio Martir, pp. 14-17.

— [Página en blanco], p. 18.

En la página 19 se inicia el corpus *et testimonia* ignacianos propiamente dichos: ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΙΓΝΑΤΙΟΥ ΕΠΙΣΤΟΛΑΙ = *Cartas de San Ygnacio*, y luego las actas. Se extiende hasta la p. 99 y puede desglosarse así:

— ΠΡΟΣ ΕΦΕΣΙΟΥΣ = *Á los de Efeso*, pp. 19-29. [En blanco p. 30].

— ΜΑΓΝΗΣΙΕΥΣΙΝ = *Á los Magnesianos*, pp. 31-37. [En blanco p. 38].

[18] Se sobrentiende que siempre utilizamos la ortografía original.

[19] El *Catálogo de la Colección Foulché-Delbosc*…, de Marcos Marín, Olivetto y Zumárraga, tampoco reproduce los títulos griegos, aunque sí incluye los íncipits y éxplicits de las secciones castellanas.

— ΤΡΑΛΛΙΑΝΟΙΣ = *Á los Trallianos*, pp. 39-44.

— ΠΡΟΣ ΡΩΜΑΙΟΙΣ = *Á los Romanos*, pp. 45-51. [En blanco p. 52].

— ΦΙΛΑΔΕΛΦΕΥΣΙΝ ΙΓΝΑΤΙΟΣ = *Á los Filadelfios Ygnacio*, pp. 53-59. [En blanco p. 60].

— ΣΜΥΡΝΑΙΟΙΣ = *Á los de Esmirna*, pp. 61-68.

— ΠΡΟΣ ΠΟΛΥΚΑΡΠΟΝ = *Á Policarpo*, pp. 69-74.

— ΜΑΡΤΥΡΙΟΝ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΙΕΡΟΜΑΡΤΥΡΟΣ ΙΓΝΑΤΙΟΥ ΤΟΥ ΘΕΟΦΟΡΟΥ = *Actas del Martirio de San Ygnacio Teóforo*, pp. 75-90.

— Martyrium Sancti Ignatii Episcopi Antiochæ Syriæ = *Martirio de San Ygnacio Obispo de Antioquia de Syria*, pp. 91-99. [En blanco p. 100].

Sigue entonces la sección de apéndices críticos o complementarios:

— Discusion critica sobre la autenticidad de las siete Epistolas de San Ygnacio Martir Obispo de Antioquia, pp. 101-131.

— Notas correspondientes á las citas de la Discusion critica, pp. 132-142.

— Discusion critica sobre la autenticidad de las Actas del Martirio de S. Ygnacio, pp. 143-144.

— ΕΓΚΩΜΙΟΝ εἰς τὸν ἅγιον ἱερομάρτυρα Ἰγνάτιον τὸν Θεοφόρον, ἀρχιεπίσκοπον γενομένον τῆς Ἀντιοχείας τῆς μεγάλης εἰς Ῥώμην ἀπενεχθέντα, κ' αὐτόθι μαρτυρήσαντα, κακεῖθεν αὖθις εἰς Ἀντιόχειαν κομισθέντα = *ELOGIO de San Ygnacio Martir llamado Teóforo Arzobispo de la grande Antioquia (recitado por San Juan Chrysostomo) llevado á Roma en donde padeció el Martirio y desde allí trasladado otra vez á Antioquia*, pp. 145-168.

Volveremos sobre los textos ignacianos y los paratextos, a la luz de la erudición de las postrimerías del XVIII y de la actual.

**Traductología**

Reconozco que *a priori* sospeché que la traducción, dada la decadencia de los estudios helénicos en la España del XVIII, como se queja más de un ilustrado —Jovellanos, los "artistas" de Alcalá—, podía haberse hecho desde una tercera lengua, bien el latín, bien alguna moderna, sobre todo el omnipresente francés de entonces. Sencillamente, como tantas veces se ha hecho (¡y se sigue haciendo!) se pone el texto original y al lado una traducción como si de aquel procediera, cuando en realidad proviene de una versión intermedia.

Mi apriorismo parece haber resultado falso, no solo por lo que los estudiosos nos dicen sobre la poliglotía inveterada de Vila i Camps, sino también por experiencias "de laboratorio", utilizando como casos de control algunos pasajes especialmente difíciles.

¿Qué concepción de la traducción podía tener un traductor español de 1798? No había una solución homogénea. Pero para un texto patrístico, religioso y además griego, el horizonte de 1798 no es el de una traducción literaria francesa contemporánea. La teoría española de la traducción del XVIII se mueve entre fidelidad al sentido y fidelidad a la letra, pero con una regla bastante clara para los textos religiosos: en ellos se

admite y hasta se exige una lealtad especialmente estrecha al original. Felipe Scío de San Miguel, por ejemplo, sostenía que en las Escrituras había que ajustarse escrupulosamente a la letra incluso a riesgo de producir una lengua castellana menos elegante, porque la paráfrasis podía introducir interpretaciones doctrinales. En esto era fiel a sus grandes antecesores: los traductores de la Biblia de Ferrara; Casiodoro de Reina; Cipriano de Valera.[20] Y yendo más atrás, al propio san Jerónimo. Dios también se manifestaba en la sintaxis. Agreguemos: para la literatura pagana también podía aplicarse este criterio, aunque Dios no hubiera visitado esos lares…

Esto es particularmente importante para nuestro ms.: no deberíamos esperar que un traductor culto de 1798 intentara hacer una versión "bella" en el sentido francés. Lo esperable sería algo como fidelidad al sentido, conservación de la construcción original siempre que el castellano lo permitiera, e intervención estilística solamente cuando la literalidad produjera oscuridad o violencia excesiva. Eso no impediría, por supuesto, que un traductor del griego tuviera a la vista otras traducciones. De hecho, las soberbias ediciones de Padres griegos que produjo la eruditísima Congrégation de Saint-Maur (los mauristas, rama de los benedictinos) en los siglos XVII y XVIII *ya contenían una versión latina*.[21]

Ignacio es difícil de traducir. Las cartas tienen construcciones griegas bastante violentas, juegos de palabras, anacolutos, términos teológicos ambiguos y expresiones que permiten varias interpretaciones. Ésos son los lugares donde una traducción indirecta deja huellas.

Tomemos dos casos de *A los Magnesianos*, § prólogo y § I, 2.

En la salutación inicial, el griego dice: "Ἰγνάτιος, ὁ καὶ Θεοφόρος, τῇ εὐλογημένῃ ἐν χάριτι θεοῦ πατρὸς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ σωτῆρι ἡμῶν, ἐν ᾧ ἀσπάζομαι τὴν ἐκκλησίαν τὴν οὖσαν ἐν Μαγνησίᾳ τῇ πρὸς Μαιάνδρῳ καὶ εὔχομαι […] πλεῖστα χαίρειν".

La versión del ms. comienza: "Ignacio, llamado tambien Teóforo, saludando y deseo felicidad completa en Dios Padre, y en Jesu Christo, á la Yglesia de Magnesia junto á Meandro, bendita por la Gracia de Dios Padre en el mismo Jesu Christo Salvador nuestro".

Aquí tenemos un primer indicio bastante bueno de traducción directa: el traductor conserva la arquitectura conceptual del griego:

— Θεοφόρος → "Teóforo", no una explicación como "Portador de Dios".

— τῇ πρὸς Μαιάνδρῳ → "junto á Meandro".

— πλεῖστα χαίρειν → "felicidad completa".

— ἐν ᾧ ἀσπάζομαι → "saludando".

Y sobre todo, la construcción castellana resulta algo torpe: "saludando y deseo felicidad completa…". Eso es exactamente el tipo de "torpeza" que nos interesa: parece producirse porque el traductor está intentando seguir la sintaxis y las relaciones

[20] Aunque estos tradujeron desde las lenguas originales y Scío desde el latín, siempre tuvo a la vista los textos hebreo y griego. Y se preocupó por dejar una cuasi teoría de la traducción, tanto en el prefacio de su versión bíblica como en la de su traslado de Juan Crisóstomo, *Los seis libros sobre el sacerdocio* (1773).

[21] La Sala del Tesoro de la BNMM alberga una invaluable cantidad de estas ediciones, que pertenecieron al ya mencionado obispo Manuel Azamor y Ramírez.

semánticas del original. Una versión francesa posterior (Genoude, 1837) pero relativamente próxima en el tiempo a la de Vila i Camps, lee: "Ignace, surnommé Théophore, à l'Église de Magnésie, près du Méandre, bénie par la grâce de Dieu le père, en Jésus-Christ, notre Sauveur, au nom duquel *je la salue et lui souhaite* en Dieu le père et en Jésus-Christ *toutes sortes de biens*". Se reorganiza considerablemente la frase y convierte πλεῖστα χαίρειν en "toutes sortes de biens"; en 726FD, en cambio, algunas de sus soluciones parecen calcos del griego.

Veamos otro caso, siempre en *Magnesianos*: "καταξιωθεὶς γὰρ ὀνόματος θεοπρεπεστάτου, ἐν οἷς περιφέρω δεσμοῖς ᾄδω τὰς ἐκκλησίας […]". Es decir, literalmente, algo próximo a "pues, considerado digno de un nombre sumamente propio de Dios / digno de Dios, en estas cadenas que llevo […]". Y aquí la traducción manuscrita se vuelve particularmente reveladora. Allí se lee: "juzgando ser digno de un nombre… principal. Honrado de la Divina Magnitud, en estas prisiones de que me veo rodeado…".

La formulación no es elegante y, precisamente por eso, resulta preciosa como testimonio traductológico. El traductor parece estar forcejeando con el superlativo griego θεοπρεπέστατος. No lo normaliza en una expresión castellana fluida, como de hecho hicieron, en otras lenguas, algunos traductores más tardíos: "the most honourable of all names" (Schaff, 1885); "a most godly name" (Lightfoot, 1885-1890); "un nom d'une beauté toute divine" (Genoude, 1837). El cotejo con la versión latina medieval reproducida por Cotelier (1672) permite precisar mejor el problema. Ella ofrece: "Dignificatus enim nomine Deo decentissimo, in quibus circumfero vinculis […]". La formulación conserva una correspondencia bastante estrecha con el griego: "dignificatus" corresponde a la idea de haber sido considerado digno, "nomine" reproduce "nombre" y "Deo decentissimo" intenta trasladar el sentido del compuesto θεοπρεπεστάτου. Pero en el ms. castellano, por su construcción y por la elección de "Divina Magnitud", tampoco se encuentra un equivalente inmediato en la formulación latina citada.

La consulta directa del texto griego parece encontrar un respaldo adicional en algunos lugares donde la versión castellana sigue lecturas que divergen de las transmitidas por la tradición latina. Así ocurre en la carta *A los Efesios* (III), donde el manuscrito traduce "los Obispos constituidos por los términos del orbe", conforme al griego ἐπίσκοποι, mientras que el texto latino ofrece "ipsi" ("ellos mismos"). La elección castellana no es indiferente: supone reconocer en el original la referencia explícita a los obispos, ausente en la lectura latina. Algo semejante sucede en *A los Tralianos* (III): ante el griego πέπεισμαι ("estoy persuadido"), el traductor escribe "me persuado sentís lo mismo", conservando la perspectiva del hablante y el valor medio-pasivo de la forma verbal; el texto latino, en cambio, presenta "suadeo", construcción activa que desplaza el sentido hacia "os persuado".

Estos ejemplos, pertenecientes a cartas distintas, resultan más significativos considerados en conjunto que como meras coincidencias aisladas. No constituyen, sin embargo, una prueba incontrovertible de traducción directa: las lecturas griegas habían sido restituidas por la crítica anterior a 1798, y las correspondientes correcciones podían encontrarse consignadas en las notas de las ediciones latinas disponibles entonces. Con todo, la coincidencia de la versión castellana con el griego en tantos pasajes permite sostener con bastante fundamento que Vila i Camps trabajó directamente sobre el texto griego, aunque pudiera servirse también de instrumentos críticos y versiones latinas para el

cotejo. Era y es una praxis habitual, que no viola ninguna ética profesional. El mismo Vila i Camps asegura —y no hay por qué dudar de él— que estas cartas "hasta ahora no se ha[n] publicado en castellano" y que fueron "traducidas expresamente" para la noble destinataria desde el griego.

## B. Aspectos históricos y teológicos

### El erudito Vila i Camps

Antoni Vila i Camps fue sacerdote, pedagogo, polígrafo y obispo, pero también un representante significativo de aquella erudición eclesiástica que, durante la segunda mitad del siglo XVIII, procuró incorporar nuevos instrumentos de conocimiento sin abandonar los fundamentos doctrinales del catolicismo. Nacido en Ciutadella de Menorca en 1747 y fallecido en Gea de Albarracín en 1807, desarrolló una trayectoria en la que confluyeron la formación teológica y jurídica, la educación de jóvenes nobles, la elaboración de tratados formativos y políticos y el ambicioso proyecto de una enciclopedia dedicada al saber religioso. Su vida permite observar las posibilidades y los límites de la Ilustración católica española: una cultura abierta a la erudición europea y a la renovación de los métodos de estudio, pero comprometida con una concepción confesional de la historia, la sociedad y el poder.

Vila nació el 25 de septiembre de 1747 en una familia distinguida de Ciutadella. Su padre, Andreu Vila, ejercía como escribano público; su madre era Magdalena Camps. La familia se trasladó a Maó, donde el joven recibió una formación humanística que incluyó gramática, retórica y filosofía. En su educación tuvo una importancia particular Joan Ramis i Ramis, una de las figuras intelectuales más destacadas de la Menorca dieciochesca, bajo cuya dirección estudió derecho civil y canónico. Las noticias sobre sus estudios superiores no son del todo concordantes: las biografías tradicionales vinculan su formación universitaria con la Universidad Pontificia de Aviñón, mientras que otros testimonios señalan también una estancia de estudios teológicos en París. Más allá de las discrepancias sobre el itinerario preciso, su preparación abarcó disciplinas que le permitirían desenvolverse tanto en el ámbito eclesiástico como en el jurídico y literario.

Ordenado sacerdote en 1771, Vila se trasladó pronto a Madrid, donde comenzó a trabajar como preceptor de jóvenes pertenecientes a familias aristocráticas. Entre sus discípulos se encontraba Francisco de Paula de Pando y Álava Dávila, primogénito de los condes de Villapaterna. La relación con esta familia proporcionó un marco de protección y patronazgo para sus primeras iniciativas intelectuales. En 1776 publicó *El noble bien educado*, dedicado a los condes como ya mencioné más arriba, obra que examinaba la formación moral e intelectual que correspondía a quienes estaban destinados a ocupar una posición eminente en la sociedad. El tratado combinaba una concepción jerárquica del orden social con una preocupación pedagógica que incorporaba elementos procedentes de la cultura europea contemporánea. Vila no concebía la educación como un mero adorno de la condición noble, sino como preparación para el cumplimiento de obligaciones morales, familiares y políticas.

Su actividad literaria pronto superó el terreno de la pedagogía. En 1777 publicó una vida de san Juan Nepomuceno y por esos mismos años mostró interés por asuntos científicos y por las instituciones de promoción económica y cultural propias de la

época. También se interesó por la reflexión política, que acabaría ocupando un lugar destacado en su obra impresa. Esta diversidad no debe interpretarse como una dispersión de intereses: responde, más bien, a una concepción amplia del saber, en la que la formación religiosa, la historia, la educación, la moral y el orden civil podían integrarse en un mismo programa intelectual.

La empresa más ambiciosa de Vila fue la *Enciclopedia Sagrada*, también denominada en sus proyectos *Enciclopedia Eclesiástica*. En 1779 publicó un plan general de la obra, concebida como una extensa recopilación alfabética que debía ocupar quince o dieciséis volúmenes infolio. Su contenido previsto era extraordinariamente amplio: comprendía la Biblia y sus versiones, la historia y la geografía sagradas, los libros apócrifos, las religiones, la vida de Jesús y de los apóstoles, la tradición apostólica, la teología, el derecho canónico, la historia de la Iglesia, los concilios, los Padres, los santos, los intérpretes judíos y cristianos y las liturgias de distintas tradiciones. No se trataba, por tanto, de un simple diccionario de doctrina, sino de un proyecto de organización del conocimiento religioso que requería reunir materiales de procedencia y naturaleza muy diversas.

La enciclopedia nunca llegó a completarse ni a publicarse, pero su preparación ocupó a Vila durante años. En su relación de méritos afirmó haber redactado 13 676 artículos y concluido el volumen correspondiente a la letra P. Aunque las cifras proceden de una declaración del propio interesado y deben considerarse como tales, permiten hacerse una idea de la magnitud que atribuía a su trabajo. La empresa exigía una labor constante de lectura, selección bibliográfica, síntesis y ordenación. El proyecto permite suponer un contacto sostenido con libros y fuentes de diferentes tradiciones. Vila también comulgó con otros eruditos y tuvo acceso a bibliotecas madrileñas, incluida la Real, mientras que su interés por las obras de difícil consulta parece haber encontrado cierto apoyo en autoridades eclesiásticas. El proyecto enciclopédico constituye, en cualquier caso, el testimonio más claro de su aspiración a reunir y sistematizar el saber religioso de su tiempo.

Esa aspiración se apoyaba en una preparación lingüística notable. En su relación de méritos, Vila declaró conocer francés, inglés, alemán, italiano y griego, además de poseer conocimientos de hebreo suficientes para la inteligencia de las Escrituras. Como toda declaración curricular, esta enumeración debe interpretarse con prudencia: no permite suponer un dominio idéntico de todas las lenguas ni sustituye el examen de sus trabajos concretos. Sin embargo, concuerda con la amplitud de sus intereses y con su dedicación a materiales procedentes de distintas tradiciones culturales. En particular, el griego y el hebreo eran instrumentos fundamentales para un estudioso que pretendía ocuparse de la Biblia, de la literatura cristiana antigua y de la historia de los textos religiosos.

Su interés por la patrística se manifestó también en proyectos específicos. Entre sus obras inéditas figura un *Suplemento a la Biblioteca de los Santos Padres de la Iglesia* de Tricalet, iniciativa que lo sitúa en el ámbito de la recopilación bibliográfica y la actualización de los repertorios dedicados a los autores cristianos antiguos. Asimismo, emprendió trabajos relacionados con tradiciones litúrgicas orientales. Uno de ellos fue una versión castellana de la liturgia de la Iglesia siria, basada en un misal sirio-arábigo impreso en Roma en 1594 y en la traducción latina preparada por Eusebio Renaudot. Vila proyectaba acompañar el texto con notas críticas y reflexiones sobre su autoridad

y sus diferencias respecto de la liturgia romana. Este trabajo revela una curiosidad que no se limitaba a las fuentes latinas más familiares: le interesaban otras formas históricas del cristianismo y los problemas que planteaba su transmisión textual.

La erudición de Vila no estaba separada de una orientación política y religiosa definida. Su pensamiento debe situarse en el marco del regalismo español, que defendía las prerrogativas de la Corona en los asuntos eclesiásticos, aunque conviene no identificar sin más esta tradición con el galicanismo y el jansenismo franceses…, pero tampoco divorciarlos en exceso. A esa posición se sumaba una concepción absolutista de la monarquía, expresada con particular claridad en *El vasallo instruido en las principales obligaciones que debe a su legítimo monarca* (1792), donde defendía la obediencia al soberano mediante argumentos bíblicos, patrísticos, conciliares y jurídicos; algo similar a lo hecho por Bossuet un siglo antes. La obra se opone a las transformaciones políticas asociadas a la Revolución francesa y fundamenta religiosamente la autoridad monárquica.

En Vila, la investigación histórica y la erudición podían ponerse al servicio de una finalidad confesional: conocer los testimonios del pasado era también una forma de fundamentar la continuidad doctrinal y la autoridad de la Iglesia. Como veremos, en este caso Ignacio de Antioquía le venía de perillas.

Esta combinación aconseja evitar dos interpretaciones simplificadoras. Vila no fue un ilustrado secular *avant la lettre*, ni su compromiso religioso lo convierte en un mero compilador ajeno a las prácticas críticas de su tiempo. Su obra muestra cómo la erudición, la pedagogía y la defensa confesional podían convivir dentro de un mismo horizonte intelectual. La amplitud de sus lecturas no eliminaba sus convicciones; estas, a su vez, no impedían que recurriera a fuentes, autores y tradiciones que excedían el ámbito estrictamente local o latino. En el ms. 726FD incluso citará una enorme cantidad de autores protestantes, aunque no siempre se garantiza que los conociera de primera mano.

En paralelo con su actividad literaria, Vila progresó en la carrera eclesiástica. Tras obtener una canonjía en Mallorca, consiguió autorización para permanecer en Madrid y continuar sus trabajos. La restauración de la sede episcopal de Menorca, decidida durante el pontificado de Pío VI, culminó con el nombramiento de Vila i Camps, la consagración episcopal en Madrid el 11 de marzo de 1798 y el arribo a la isla en agosto; hizo su entrada solemne en Ciutadella el 2 de septiembre. La nueva responsabilidad puso quizás freno a una etapa prolongada de trabajo intelectual en la capital y lo enfrentó a las dificultades políticas de una isla que volvió a quedar bajo dominio británico en 1798.

Los conflictos con las autoridades ocupantes llevaron a Vila a viajar a Londres para presentar sus quejas. Dejó el gobierno de la diócesis en manos del canónigo Bartomeu Taltavull, pero nunca regresó a Menorca. En 1802 fue trasladado a la sede de Albarracín, donde murió el 30 de octubre de 1807. Su trayectoria episcopal quedó así marcada por una interrupción temprana: la carrera que había comenzado con la restauración de la diócesis menorquina apenas pudo desarrollarse en condiciones estables.

Considerada en conjunto, la vida de Antoni Vila i Camps permite reconocer a un intelectual eclesiástico cuya ambición principal fue reunir, ordenar y transmitir conocimientos dentro de un marco católico. Su enciclopedia inconclusa, sus tratados pedagógicos y políticos, sus proyectos patrísticos y litúrgicos y su actividad como traductor son expresiones distintas de una misma voluntad de trabajo. La importancia de Vila no reside en haber completado todas las empresas que imaginó, sino en la amplitud del

programa que se propuso y en la variedad de los instrumentos intelectuales que procuró movilizar. Su figura ilumina un aspecto de la cultura española de fines del siglo XVIII en el que la erudición histórica, el estudio de las lenguas y la defensa confesional no fueron necesariamente caminos divergentes, sino dimensiones que podían articularse en una misma obra (Casasnovas Camps, 2026; Julià Seguí, 2009; Limón, s. f.; Martí Bonet, 1995; Sarrailh, 1974; Vila i Camps, 1776, 1777, 1779, 1792).

**Ignacio de Antioquía en los paratextos de Vila i Camps**

Una de las grandes tensiones características de la Ilustración católica fue su deseo de regresar a las fuentes. Dado que la "verdad cristiana" era casi intocable, a diferencia, por ejemplo, de lo que hacían buena parte de *les philosophes* transpirenaicos, la fuente fundamental debía ser la Biblia, acompañada de las ediciones y los estudios pertinentes. Esta realidad ya había sido señalada en el estudio clásico de Jean Sarrailh y fue confirmada con exuberancia por los de Sánchez Caro (2007), que demostraron que en el siglo XVIII y principios del XIX había mucho más que las conocidas traducciones bíblicas de Scío o de Torres Amat: se habían producido, literalmente, decenas y decenas de traducciones parciales, paráfrasis, historias sagradas, versificaciones de textos canónicos y exhumaciones de productos de las ciencias bíblicas del Siglo de Oro, como las versiones de fray Luis, en su momento impublicables. De hecho, en la investigación mencionada al principio de este artículo pude demostrar que el fenómeno había repercutido, y muy sonoramente, en el Río de la Plata, contra la idea de que el biblismo vernáculo había comenzado con la misión de Diego Thomson, como aducen Canclini y sus predecesores.

No era extraño que, junto con la Biblia, resurgiera el interés por los primeros Padres, aunque siempre hablamos de las élites de una España donde una parte *enorme* de la población era analfabeta. Biblia y patrística devinieron arietes contra los estertores de la Escolástica. Nuestro ms. 726FD, que incluye el corpus de uno de los más arcaicos Padres y casi el más influyente de los llamados Apostólicos, nace en un contexto intelectual más que propicio.

726FD no es solamente un corpus ignaciano acompañado de una biografía más o menos erudita. Su organización permite reconocer un proyecto más ambicioso: presentar la figura del obispo mártir, ofrecer las siete cartas que Vila i Camps considera auténticas y defender críticamente la legitimidad de ese conjunto documental frente a quienes la impugnan. El volumen concluye con dos discusiones diferenciadas, una sobre la autenticidad de las siete epístolas y otra sobre la de las actas del martirio. El texto griego no es un adorno erudito añadido a una exposición devocional, sino parte de la documentación sobre la que se apoya el argumento de autenticidad. El volumen responde, pues, a una doble intención: hacer accesible a los lectores castellanos una literatura cristiana antigua que juzga de gran valor y demostrar que la veneración tradicional de esas cartas no descansa exclusivamente en la costumbre eclesiástica, sino que puede respaldarse con testimonios antiguos, ediciones y argumentos históricos.

Vila i Camps escribe a fines del siglo XVIII, cuando las disputas sobre los Padres Apostólicos forman parte de controversias confesionales más amplias. Comienza reconociendo que los datos sobre el nacimiento y la procedencia de Ignacio son inciertos: registra distintas opiniones acerca de su origen y de su patria, y debe reconstruir su biografía a partir de testimonios de distinta naturaleza.

Uno de los ejemplos más claros es la interpretación del sobrenombre Teóforo ("Portador de Dios"). El epítome examina la tradición según la cual Ignacio habría sido el niño que Jesús puso en medio de los discípulos para enseñarles la humildad (Mc 9:35-37 y paralelos). Vila i Camps presenta la atribución como una noticia transmitida por autores griegos, pero su formulación inicial —"si pudiésemos dar crédito á algunos Authores Griegos"— introduce ya una reserva explícita. No presenta, por tanto, la identificación del niño como un dato biográfico de la misma solidez que la existencia histórica de Ignacio y su condición episcopal.

La tradición hagiográfica no desaparece de su relato, pero tampoco queda fuera de todo examen. El biógrafo presenta a Ignacio como obispo de Antioquía, discípulo de Juan y figura de autoridad en una Iglesia sometida a persecución. Su itinerario hacia Roma enmarca el martirio y el mártir aparece como modelo de firmeza, caridad y fidelidad eclesial, lejos de esos elementos masoquistas que pueden alarmar a un lector de hoy. En el relato del suplicio figuran también tradiciones extraordinarias, entre ellas la leyenda del nombre de Jesús grabado en el corazón de Ignacio. La obra combina así exposición biográfica, veneración religiosa y crítica histórica, sin que siempre coincidan los límites entre esos registros.

El núcleo de la discusión crítica es la defensa de siete epístolas: las dirigidas a los efesios, magnesianos, tralianos, romanos, filadelfios y esmirniotas, además de la carta personal a Policarpo. Vila i Camps no acepta indiscriminadamente todo escrito transmitido bajo el nombre de Ignacio, sino que distingue entre las cartas que defiende y otras atribuciones que juzga apócrifas. Su razonamiento se dirige tanto contra la aceptación indiscriminada de escritos pseudónimos como contra la impugnación global de las siete cartas.

Para defenderlas recurre a testimonios patrísticos, argumentos sobre su circulación y consideraciones sobre su forma textual. No se limita a invocar una tradición general de la Iglesia: intenta mostrar que las cartas eran conocidas por escritores antiguos y que su recepción puede seguirse a través de citas o alusiones. La dificultad está en determinar qué demuestra cada testimonio: una cita puede probar que cierto pasaje circulaba bajo el nombre de Ignacio en una época determinada, pero no necesariamente la autenticidad de la colección completa.

También importa distinguir la autenticidad general del corpus de la forma textual en que se ha transmitido. Vila i Camps reconoce la importancia de trabajar con el texto griego y no confiar sin más en traducciones o recopilaciones que puedan haber mezclado materiales de distinta procedencia. Recurre a la edición de los Padres Apostólicos debida a Jean-Baptiste Cotelier y al texto griego que circulaba en las colecciones eruditas de la época. Para él, el original tiene un peso probatorio que no puede sustituirse por una versión latina o castellana: las discusiones sobre palabras, estilo y sentido exigen comparar las formas textuales.

Su selección coincide con la que acabaría imponiéndose en la investigación crítica, la llamada "recensión media", aunque no por ello sus argumentos deban identificarse con los modernos ni todos sus razonamientos darse por válidos. Rechaza juiciosamente la llamada "recensión larga" ignaciana, que incluía cartas a María de Casobolos, a los tarsenses, a los filipenses, a los antioquenos y al diácono Herón de Antioquía, hoy consideradas apócrifas, así como las versiones extendidas —es decir, interpoladas— de las cartas canónicas. No conocía, en cambio, la abreviación siríaca de tres cartas —a

Policarpo, efesios y romanos—, cuya relevancia para la crítica fue puesta de manifiesto por Cureton en 1845 y que a veces es llamada "recensión breve".

En la polémica figura Samuel Basnage, cuyas dudas sobre las cartas ignacianas ocupan un lugar visible. Vila i Camps intenta mostrar que sus objeciones no bastan para derribar la autenticidad del conjunto. Su método es acumulativo: varios testimonios concordantes pueden formar, a su juicio, una prueba suficientemente sólida. Pero la acumulación de referencias no siempre equivale a una demostración independiente, pues varios autores pueden depender de una misma fuente. La controversia revela así una asimetría: para Vila i Camps, la *continuidad* de la recepción eclesiástica constituye un indicio de gran peso; para un crítico que sospecha una construcción pseudónima, esa misma continuidad puede explicarse como resultado de una atribución temprana que se consolidó con el tiempo. El desacuerdo no se resuelve contando citas, sino examinando qué permite concluir cada una.

La *Carta de Policarpo a los filipenses* desempeña una función estratégica. Vila i Camps defiende su autenticidad y la utiliza como testimonio de la recepción de las cartas de Ignacio. El argumento se apoya en la relación entre ambos obispos y en las referencias a escritos ignacianos que aparecen en la tradición asociada a Policarpo. Para valorar su alcance hay que establecer qué escritos conoce o menciona y si su testimonio permite reconocer el conjunto de siete cartas o solamente una circulación más limitada de correspondencia atribuida a Ignacio. La carta de Policarpo ha demostrado ser auténtica, como reconoce hoy un amplio consenso académico; eso no significa, sin embargo, que pruebe automáticamente cada detalle de la colección ignaciana. Su función es más precisa: conecta la atribución de los escritos a Ignacio con su recepción por otra figura antigua.

La segunda discusión crítica trata de las actas del martirio. Vila i Camps presenta la obra atribuida a testigos del suplicio como un documento antiguo cuya autenticidad ha sido puesta en duda por críticos modernos, y señala entre sus referencias la tradición editorial vinculada a Thierry Ruinart. Aquí el problema es distinto del de las cartas: se trata de establecer la relación entre el relato conservado y los supuestos testigos o compañeros del mártir. Vila i Camps defiende su credibilidad mediante la antigüedad, la recepción y la autoridad de la tradición textual. Sin embargo, mientras que el corpus de siete cartas que defiende sigue siendo, en lo sustancial, el aceptado por la investigación, las actas no se consideran hoy un testimonio contemporáneo de los acontecimientos —a diferencia del texto sobre el martirio de Policarpo o *Carta de la iglesia de Esmirna a la iglesia de Filomelio*—. Su valor documental debe evaluarse atendiendo a su composición y transmisión, sin confundir la historicidad del martirio con la autenticidad de todos los detalles del relato.

La cronología de Ignacio constituye otro punto delicado. En el epítome, la persecución de Trajano, el traslado a Roma y el martirio organizan el relato. La datación tradicional en torno al año 107 se apoya en una reconstrucción que relaciona el martirio con el reinado de Trajano, pero no procede de un acta contemporánea con datación inequívoca. La coherencia narrativa de la tradición puede funcionar como sustituto parcial de la comprobación cronológica: los datos biográficos tienden a encajar en la secuencia transmitida por los relatos hagiográficos, aunque ese engarce no garantice la exactitud de cada detalle.

Tampoco conviene presentar toda diferencia con la cronología actual —que tiende a datar tardíamente muchos de los sucesos que se desprenden del epistolario— como un error personal de Vila i Camps. Algunas cuestiones seguían abiertas en su época, ¡y otras siguen abiertas hoy! Para hablar de un error concreto hay que identificar la afirmación y reconstruir la evidencia disponible. Lo contrario sería sustituir la crítica histórica por una comparación anacrónica entre una obra de 1798 y los resultados posteriores de la investigación. Poner a Vila y Rudolf Bultmann a tomar café en el mismo bar y en la misma mesa…

Un dato de color: Vila suele impugnar, aunque sin estridencias, a los autores protestantes, con el argumento de que rechazan la autenticidad ignaciana por su conocida doctrina de la jerarquía eclesial. Pero cuando un autor anglicano como el arzobispo de Dublín James Ussher acepta el corpus en su recensión media —aunque albergue dudas sobre la carta a Policarpo—, Vila lo utiliza y lo elogia… sin decir en ningún momento que también es protestante. Y un lector ingenuo podía llegar a creer que el tal arzobispo hasta era católico, apostólico y romano…, o incluso menorquín.

**¿Una apropiación política?**

La relación entre la figura de Ignacio y el regalismo es uno de los problemas más sugerentes del ms. Para examinarla conviene distinguir la autoridad del obispo en las comunidades cristianas antiguas, la interpretación que Vila i Camps hace de esa autoridad y su posible utilización en una cultura política que concede a la Corona un papel decisivo en el gobierno de la Iglesia.

La defensa de un episcopado fuerte no implica necesariamente una oposición al papado, como tampoco el regalismo equivale a preferir a los obispos antes que al papa: se trata de una configuración histórica de las relaciones entre la monarquía y la Iglesia, en la que el poder regio reivindica determinadas facultades sobre la organización eclesiástica, el nombramiento de autoridades o la aplicación de disposiciones pontificias. Para atribuir a Vila i Camps una posición regalista concreta habría que encontrar formulaciones explícitas sobre esas prerrogativas; la defensa de las cartas ignacianas, por sí sola, no basta.[22] Aunque reconozcamos que el papado pasaba por un momento de debilidad extrema, que el regalismo había sabido aprovechar…

Sí cabe plantear una hipótesis más acotada. La recuperación de un obispo antiguo, presentado como autoridad doctrinal y garante de la unidad, podía resultar compatible con una cultura eclesiástica que concedía gran importancia a la disciplina jerárquica. El episcopalismo de Ignacio ofrecía un lenguaje histórico y patrístico para pensar la autoridad de los obispos. Pero, como señalaba Vielhauer (2003, pp. 564-566), la insistencia ignaciana en el episcopado monárquico podría indicar precisamente que este modelo distaba de estar universalmente aceptado en el siglo II. En algunas comunidades acaso persistían formas de organización colegiada, en las que los términos obispo y presbítero no estaban claramente diferenciados, como todavía ocurría en las epístolas pastorales tritopaulinas; otras tradiciones, semejantes a las protopaulinas o a las de la primera "comunidad del discípulo amado", permiten reconstruir modelos de autoridad

[22] Pero el regalismo se vuelve indudable en otras obras suyas, como el manual del buen vasallo.

diferentes, incluidos los de orientación carismática. Y en tiempos de Ignacio el papado, tal como se configuraría siglos después, sencillamente no existía.

Nada de esto demuestra que Vila i Camps pretendiera utilizar a Ignacio para sostener una determinada política eclesiástica. Un autor podía defender la autoridad efectiva de los obispos y reconocer al mismo tiempo la primacía pontificia, aunque muchas veces sólo de la boca para afuera; también podía recurrir a la tradición episcopal para respaldar reivindicaciones regalistas sin negar esa primacía. La compatibilidad ideológica abre una vía de investigación, pero no prueba una intención política.

Por ahora, el episcopalismo de Vila i Camps permite explorar su contexto político y eclesiástico, no atribuirle una doctrina antipapal. Para dar ese paso harían falta pruebas textuales adicionales.

## Conclusión

El interés contemporáneo del ms. no reside en que todas sus conclusiones sobre Ignacio deban aceptarse, sino en que permite observar cómo un erudito de fines del siglo XVIII organiza una defensa histórica de la tradición cristiana frente a la crítica de su tiempo.

Vila i Camps no se limita a apelar a la autoridad religiosa. Recurre a ediciones, testimonios patrísticos, citas antiguas y argumentos de transmisión textual; distingue las cartas que acepta de las atribuciones que considera apócrifas y entiende que la autenticidad debe discutirse con instrumentos históricos. Su obra participa así de una controversia en la que la crítica de los textos antiguos ya era una práctica consolidada, aunque los criterios de prueba y los recursos documentales fueran diferentes. Su procedimiento tiene un mérito evidente: toma en serio las objeciones y procura responderlas mediante documentación, en lugar de refugiarse exclusivamente en la veneración eclesiástica o una apologética vacua.

Ese esfuerzo no elimina, sin embargo, los límites de una crítica confesionalmente orientada. La continuidad de la tradición, la autoridad de ciertos editores y la recepción eclesiástica de los textos tienen para Vila i Camps un valor probatorio considerable, pero no resuelven por sí solas los problemas de autoría, transmisión y composición. Para evaluar sus argumentos hay que distinguir la antigüedad de un testimonio, su independencia respecto de otros testimonios y las conclusiones concretas que permite extraer. El contraste con la investigación actual debe hacerse, por tanto, sin caricaturas: no se trata de oponer un Vila i Camps crédulo a una crítica moderna que habría descubierto por fin la razón histórica, ni tampoco verlo como una suerte de adelantado dados los aciertos en los que coincide con tesis de nuestro tiempo. Deben examinarse qué argumentos considera decisivos y qué supuestos comparte con sus adversarios, incluso cuando llegan a conclusiones opuestas.

La obra tiene, además, un interés específico para la historia de la recepción de los Padres Apostólicos en lengua castellana. La presentación bilingüe de las cartas y la discusión crítica que las acompaña muestran la voluntad de hacer circular un texto antiguo con aparato erudito, no solamente de transmitir una vida ejemplar. El epítome y las dos discusiones críticas cumplen funciones complementarias: la narración biográfica ofrece al lector una figura venerable; la defensa documental procura asegurar que esa

figura y sus escritos tienen fundamento histórico. En ese marco, Vila i Camps acepta un corpus delimitado de siete cartas, defiende el valor testimonial de la carta de Policarpo y se apoya en la tradición editorial de Cotelier y en otros testimonios patrísticos para sostener la antigüedad de las epístolas. En una discusión separada, defiende también la autenticidad de las actas del martirio, basándose en la tradición textual y en las ediciones que conoce.

Su defensa del episcopado permite plantear, por otra parte, una pregunta sobre la relación entre autoridad episcopal y regalismo, pero no demuestra por sí misma una oposición al papado. Esa interpretación exigiría declaraciones explícitas sobre las relaciones entre los obispos, el pontífice y la monarquía. ¿Pero se hubiera atrevido a hacerlas después de un nombramiento como obispo de reciente aprobación papal y ante una condesa de su feligresía?

El balance es, pues, doble: Vila i Camps constituye un testimonio significativo de la recepción erudita de Ignacio de Antioquía en el ámbito hispánico de fines del siglo XVIII; sus conclusiones históricas, en cambio, deben someterse a examen individual. Su valor actual reside tanto en las respuestas que aporta como en las preguntas que deja abiertas. Sin proponérselo, deviene más en fuente primerísima sobre el laberíntico XVIII español que sobre el propio Ignacio.

Pero hasta donde sabemos, la suya, pese a su circulación limitadísima, es la primera versión castellana que conocemos de un Padre Apostólico: bilingüe y provista de un notable aparato crítico. Me enorgullece —¿para qué negarlo?— haber sido partícipe de esta identificación. Ojalá otros se acerquen con mejor ojo crítico al ms. y resuelvan las muchas falencias que previsiblemente maculan este trabajo, casi fundante en todos sus aspectos.

## Bibliografía

### A. El manuscrito

Vila i Camps, A. (Ed.). (1798). *Cartas de San Ygnacio obispo de Antioquia…* [Manuscrito inédito]. Colección Foulché-Delbosc (INV. 00000894, TES3A082310, ex 726FD). Buenos Aires: Biblioteca Nacional Mariano Moreno.

### B. Ediciones consultadas de Ignacio de Antioquía y demás Padres Apostólicos

[Nota: he decidido ingresar por su editor y/o traductor y en orden cronológico]

Ussher, J. (1644). *Polycarpi et Ignatii Epistolæ: una cum præ fatione de Iacobi Userii Archiepiscopi Armachani scriptis et monumentis tum horum patrum, tum aliorum quoque ad ecclesiasticam antiquitatem pertinentium*. Oxford: Leonard Lichfield.

Cotelier, J.-B. (1672). *SS. Patrum qui temporibus apostolicis floruerunt: Barnabæ, Clementis, Hermæ, Ignatii, Polycarpi; opera edita et inedita, vera et suppositicia; una cum Clementis, Ignatii, Polycarpi actis atque martyriis*. París: Pierre Le Petit.

Genoude, M. (1837). *Les Pères de l'Église traduits en français. Tome premier: Les Pères Apostoliques Saint Clément, Saint Polycarpe, Saint Ignace, Saint Barnabé, le Pasteur d'Hermas*. París: Librairie Adrien Leclère et Cie.

Schaff, P. (1885). *The Ante-Nicene Fathers: Translations of the Writings of the Fathers down to A.D. 325. Volume I: The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenæus*. Nueva York: Christian Literature Company.

Lightfoot, J. B. (1885-1890). *The Apostolic Fathers: A revised text with introductions, notes, dissertations, and translations*. Londres: Macmillan and Co.

Funk, F. X. (1901). *Patres apostolici* (2.ª ed. ampliada y corregida, 2 vols.). Tubinga: H. Laupp.

Ricci, C. (1929-1931). *Los Padres Apostólicos*. Buenos Aires: La Reforma.

Huber, S. (1945). *Las cartas de San Ignacio de Antioquía y de San Policarpo de Esmirna*. Buenos Aires: Dedebec.

Huber, S. (1949). *Los Padres Apostólicos: Versión crítica del original griego con introducciones y notas*. Buenos Aires: Dedebec.

Ruiz Bueno, D. (1979). *Padres Apostólicos: Edición bilingüe completa* (4.ª ed. [1.ª en 1947]). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Ayán Calvo, J. J. (1991). *Ignacio de Antioquía, Cartas; Policarpo de Esmirna, Carta. Carta de la Iglesia de Esmirna a la Iglesia de Filomelio*. Madrid: Ciudad Nueva.

Ayán Calvo, J. J. (2000). *Padres Apostólicos*. Madrid: Ciudad Nueva.

Ropero Berzosa, A. (2004). *Lo mejor de los Padres Apostólicos*. Viladecavalls: CLIE.

**C. Bibliografía complementaria**

Biblioteca Nacional Argentina. (1937). *La Biblioteca Nacional en 1936: Memoria elevada al Excmo. Señor Ministro de Justicia e Instrucción Pública, Dr. D. Jorge de la Torre* (pp. 11-13). Buenos Aires.

Canclini, A. (2015). *La Biblia en la Argentina: Su distribución e influencia hasta 1853* (2.ª ed.). Buenos Aires: Sociedad Bíblica Argentina.

Casasnovas Camps, M. À. (2026). *Una defensa catòlica de la monarquia absoluta en temps de revolució: El* Vasallo instruido *d'Antoni Vila i Camps (1792)* [Tesina]. Barcelona: Institut Superior de Ciències Religioses de Barcelona.

*Catalogue de la Bibliothèque Hispanique de M. R. Foulché-Delbosc*. (1936). París: Imprimerie Floch.

García Villada, Z. (2022). *Paleografía española: Precedida de una introducción sobre la paleografía latina*. Nueva York: Legare Street Press.

Gigena, D. (17 de abril de 2024). Despidieron al hijo del escritor Haroldo Conti de la Biblioteca Nacional… *La Nación*. https://www.lanacion.com.ar/cultura/despidieron-al-hijo-del-escritor-haroldo-conti-de-la-biblioteca-nacional-con-35-anos-de-antiguedad-y-nid17042024/

González, H. (2010). *Historia de la Biblioteca Nacional: Estado de una polémica*. Buenos Aires: Biblioteca Nacional.

Julià Seguí, G. (2009). *Antoni Vila i Camps: Il·lustració i absolutisme a la Menorca del segle XVIII*. Maó (Menorca): Institut d'Estudis Menorquins.

La Biblioteca Nacional durante el quinquenio 1932-1936. (1937). *Revista de la Biblioteca Nacional*, *1*(1), 205-208.

Limón, M. Á. (s. f.). Antoni Vila Camps (1747-1807). *Diòcesi de Menorca* [web].

Lvovich, D. (2003). *Nacionalismo y antisemitismo en la Argentina*. Buenos Aires: Javier Vergara.

Lynch, J. (1991). *La España del siglo XVIII*. Barcelona: Crítica.

Marcos Marín, F. A. (1998). Presente y futuro de la filología electrónica en la recuperación de la Colección Foulché-Delbosc de la Biblioteca Nacional Argentina. *Boletín de la Academia Argentina de Letras*, *63*(247-248), 15-52.

Marcos Marín, F. A. (2004). La colección Foulché-Delbosc: Revitalizar proyectos. *Memoria del Congreso de Filología y Humanidades Digitales*. San Antonio: Universidad de Texas.

Marcos Marín, F. A., Olivetto, G., y Zumárraga, V. (Eds.). (1999). *Catálogo de la Colección Foulché-Delbosc de la Biblioteca Nacional de la República Argentina. Volumen I: Manuscritos*. Madrid: Laboratorio de Humanidades Digitales; Universidad Autónoma de Madrid.

Martí Bonet, J. M. (1995). *Restablecimiento de la Diócesis de Menorca y su primer obispo, Dr. Dn. Antonio Vila y Camps (1797-1802)*. Barcelona: Facultad de Teología de Cataluña.

Ortiz, L. (18 de marzo de 2024). La Biblia en la historia argentina: Juan Carlos Sánchez Sottosanto, una lectura político-sociológica… *Página|12*, 16-17. https://www.pagina12.com.ar/721647-la-biblia-en-la-historia-argentina/

Pelosi, H. C. (2006). La imagen de Raymond Foulché-Delbosc en Argentina. *La Biblioteca*, (4-5), 524-530.

Real Academia de Bellas Artes de San Fernando. (s. f.). Fabricante de papel: Kool, Jan. *Catálogo digital de Dibujos RABASF*. https://www.academiacolecciones.com/dibujos/mostrar-fabricantes-papel.php?id=kool-jan

Real Academia Española. (1741). *Orthographia española*. Madrid: Imprenta de la Real Academia Española.

Real Academia Española. (1763). *Orthographia de la lengua castellana* (3.ª ed.). Madrid: Imprenta de Antonio Pérez de Soto.

Real Academia Española. (1815). *Ortografía de la lengua castellana* (8.ª ed.). Madrid: Imprenta Real.

Sánchez Caro, J. M. (2007). Biblia e Ilustración: Versiones castellanas de la Biblia en el siglo XVIII. *Helmantica: Revista de filología clásica y hebrea*, *58*(177), 397-496.

Sánchez Sottosanto, J. C. (2023). Teófilo Parvin y la primera traducción bíblica argentina. *Cuadernos de la BN*, *7*(32), 26-29.

Sánchez Sottosanto, J. C. (2023-…). *Historia de la Biblia en la Argentina* [Manuscrito inédito].

Sarrailh, J. (1974). *La España ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica.

Scío de San Miguel, Ph. (1773). Advertencia. En Juan Crisóstomo, *Los seis libros de S. Juan Chrysostomo sobre el sacerdocio* (pp. 5-10). Madrid: Imprenta de Pedro Marín.

Scío de San Miguel, Ph. (Ed.). (1790-1793). *La Biblia Vulgata Latina traducida en español y anotada conforme al sentido de los Santos Padres y expositores cathólicos por…* Valencia: Oficina de Joseph y Thomas de Orga.

Vielhauer, P. (2003). *Historia de la literatura cristiana primitiva: Introducción al Nuevo Testamento, los apócrifos y los Padres Apostólicos*. Salamanca: Sígueme.

Vila i Camps, A. (1776). *El noble bien educado, ó instrucción político-moral de un maestro á su discípulo*. Madrid: Miguel Escribano.

Vila i Camps, A. (1777). *Vida y virtudes del invicto mártir de Cristo y grande abogado de la honra S. Juan Nepomuceno, con un devoto triduo para alcanzar del Santo los favores que sus devotos pidieren*. Madrid: Imprenta de Sancha.

Vila i Camps, A. (1779). *Plan general de la obra que con el título Encyclopedia Sagrada publica á beneficio de todo el Clero Secular y Regular de España*. Madrid: Joaquín Ibarra.

Vila i Camps, A. (1792). *El vasallo instruido en las principales obligaciones que debe á su legítimo monarca*. Madrid: Imprenta de Manuel González.

---

Juan C. Sánchez Sottosanto es bibliotecario profesional, por el ISFDT N.º 8 (La Plata). Licenciado en Humanidades y Ciencias Sociales por la Universidad Nacional de Quilmes. Estudios de posgrado en teología en el ex ISEDET. Ha traducido a Baudelaire, Nerval, Rimbaud y Genet, entre otros. Fue investigador de la Biblioteca Nacional Argentina Mariano Moreno, donde llevó adelante proyectos en torno a la Biblia y otros libros sagrados, tanto desde una perspectiva bibliotecológica como histórico-teológica. Ha publicado una novela y dos poemarios y artículos académicos y de alta divulgación. Ejerce la crítica literaria desde el suplemento cultural *Fractura*.