

¿QUÉ BIBLIA LEYÓ JUAN DE ÁVILA?

Santiago García-Jalón de la Lama
Universidad Pontificia de Salamanca

Para ser sinceros, a día de hoy no es posible dar una respuesta precisa y cierta a la pregunta que titula estas páginas. Aunque no faltan estudios dedicados a exponer y glosar el uso de la sagrada Escritura por el nuevo doctor de la Iglesia – pienso, por ejemplo, en los trabajos de José Manuel Alonso Ampuero o en los cumplidos estos últimos años por Antonio Llamas –, dilucidar con garantías de acierto la cuestión de qué versión de la Escritura empleó Juan de Ávila requeriría cotejar minuciosamente las abundantísimas citas bíblicas que aparecen en los escritos del santo con las diferentes versiones de la Escritura que circulaban en el siglo xvi y llevar a cabo una pesquisa de las bibliotecas de que Ávila pudo disponer. Se trata de una investigación sumamente interesante pero, a la par, ardua en extremo y que queda aún por hacer.

Las palabras que siguen querrían servir como prolegómeno a una investigación de esas características, ofreciendo la información de que actualmente disponemos acerca de los textos bíblicos accesibles a un teólogo del siglo xvi. De esta manera, más que titularse *¿Qué Biblia leyó Juan de Ávila?* debería haberse titulado *¿Qué Biblias pudo leer Juan de Ávila?*

El primer punto que habría que resolver es si Ávila leía los textos bíblicos en su lengua original, si lo hacía en alguna de las traducciones latinas que circulaban impresas en la primera mitad del xvi o si se servía de alguna versión al romance hecha durante la Edad Media. Eso sin excluir que el santo acudiera cuándo a una cuándo a otra de las posibilidades enumeradas.

I

El uso por san Juan de Ávila de traducciones medievales al romance resulta difícil de admitir si se piensa que tales traducciones sólo constaban en manuscritos. Ciertamente, en el *xvi* aparecieron impresas algunas traducciones al español de textos bíblicos, pero si se exceptúa la conocida *Biblia de Ferrara*, no se publicó ninguna traducción completa.

No obstante, merece la pena examinar un caso concreto de citación de un texto bíblico hecho por nuestro autor que puede arrojar alguna luz sobre este punto. En su *Doctrina cristiana que se canta*¹, impresa en 1554, Ávila cita Mt 25, 31. Pero donde el texto latino, traduciendo fielmente el original griego y su precedente arameo, dice *filius hominis*, Ávila pone “hijo de la Virgen”².

En castellano, los precedentes de este uso traductológico se remontan a la *General Estoria* de Alfonso x el Sabio (1221-1284). Allí, en la versión de Dan 7, 13, se lee³:

Veía otrosí en esa visión de aquella noche que vinie en las nuves del cielo uno como fijo de mugier & llegava fasta aquel antigo de los días & pararon ante el aquel que semeiava fijo de mugier.

En el mismo pasaje, el resto de las traducciones medievales trasladan “hijo del hombre” o expresiones equivalentes. Sólo los expertos al servicio de Alfonso x – que trabajan a partir de 1270 – cambian drásticamente la versión, sin que haya fundamento textual para hacerlo.

El origen de la propuesta hecha por la *General Estoria* puede estar vinculado a una opinión difundida entre los exegetas medievales de la que se hace eco, por ejemplo, Inocencio *iii* (ca. 1161-1216), quien, en su *Sermo iii in Dominica i in Adventu Domini*, comentando el texto de Daniel, escribe: *Filius hominis, id est, filius virginis Mariæ*⁴.

Las palabras de Inocencio iii reproducen otras que aparecen en el Breviarium in Psalmos, atribuido a san Jerónimo (ca. 340-420): *Filius Dei factus est Filius hominis, id est, Filius Virginis Mariæ*⁵.

1 L. Resines, San Juan de Ávila. *Doctrina cristiana que se canta* (Khaf, Madrid 2012). Fue el mismo Luis Resines quien reclamó mi atención sobre esta traducción de Ávila.

2 *Ibidem*, 230.

3 *Corpus Biblia Medieval*, ed. electrónica de Andrés Enrique-Arias, <13.05.2013>, in loco. He adaptado la grafía que figura en este corpus para facilitar la lectura del texto.

4 PL 217, col. 327.

5 *Breviarium in Psalmos*, Psalm viii, PL 26, 838.

Nótese cómo la equivalencia entre *Filius hominis* y *Filius Virginis Mariæ* establecida por el *Breviarium* al comentar el Salmo ocho es trasladada por Inocencio III a la exégesis de Daniel. Quizás obedeciendo a esta práctica exegética, los traductores de la *General Estoria* deciden que el verdadero sentido del sintagma *filius hominis* es “hijo de mugier”.

En todo caso, la fórmula *Filius hominis, id est, Filius Virginis Mariæ* se impone entre los exegetas medievales. Volvemos a encontrarla en el franciscano Nicolás de Lyra (1270-1349), que compone su *Postilla litteralis in Psalmos* hacia 1330⁶. Allí, en el comentario al salmo ocho, Lyra escribe: *filius hominis, id est, filius virginis, quia homo est generis communis, q.d. natura humana Christi in se considerata minor est angelica*⁷.

En 1427, el también franciscano Alfonso de Algeciras, del convento de San Francisco de Sevilla, traduce al castellano la *Postilla in Psalmos* lyrana y, llegado al comentario al salmo ocho, dice⁸:

el fijo del hombre, entiéndese, el fijo de la Virgen, porque el hombre es del linaje común, commo si dixese, la naturaleza humanal de Ihesu Christo considerada ensy menor es que la angelical.

De esta suerte, en el primer cuarto del siglo xv hallamos en un texto en castellano la equivalencia expresada entre “hijo del hombre” e “hijo de la Virgen”. No sería de extrañar que Juan de Ávila conociera esta equivalencia a través de la obra de Lyra, que, de manos de la escuela franciscana de teología, alcanzó una extraordinaria difusión.

Por otra parte, no sería éste el único testimonio de la proximidad de Ávila a dicha escuela. En una de sus predicaciones, definiendo el sentido literal de la Escritura, afirma el santo doctor: “aquél se llama sentido literal el que suenan las palabras de fuera”⁹. Ávila está citando aquí a san Buenaventura (1221-1274), cuando escribe: *litteralem sensum, quem exterius verba sonant*¹⁰.

6 P. D.W. Krey – L. Smith (eds.), *Nicholas of Lyra. The senses of Scripture* (Brill, Leiden 2000).

7 *Biblia Sacra cum glossis, interlincari et ordinaria, Nicolai Lyrani postilla, ac moralitatibus, Burgensis additionibus, & Thoringi replicis* (Venetijs, Societas Aquilae renovantes 1588 [1587]) Vol 3. fol. 97v.

8 Sobre la historia y peculiaridades de esta traducción, vide S. G. Jalón y P. Martín Cabrerós, “La traducción española de Nicolas de Lyre par Alfonso de Algeciras et Alvaro de Sevilla”, en Gilbert Dahan (ed.), *Nicolas de Lyre franciscain du xive siècle, exégète et théologien* (Études Augustiniennes, París 2011) 313-334. El texto citado aparece en S. García Jalón, *La traducción medieval española de la “Postilla litteralis super Psalmos” de Nicolás de Lyra* (Cilengua, Logroño 2010) 120.

9 J. De Ávila, *Sermón 20* (domingo ix después de Pentecostés. Sevilla, agosto de 1541), 3 lss. L. Sala Balust – F. Hernández Martín, *Obras Completas III: Sermones* (BAC, Madrid 2002) 300.

10 S. Buenaventura, *De reductione artium ad theologiam*, 5, V. en: S. Buenaventura, *Obras* (BAC, Madrid 1949) 548.

Como es sabido, la distinción de dos sentidos fundamentales en la Escritura – el literal y el espiritual, externo uno e interior el otro – es un tópico de la teoría exegética desde la Antigüedad. Por este respecto no es posible establecer ningún vínculo particular entre Buenaventura y Juan de Ávila. Pero los términos en que éste formula la naturaleza del sentido literal evocan decididamente los empleados por aquél.

No obstante, por lo que atañe a un posible influjo de la escuela franciscana en la sustitución de “hijo del hombre” por “hijo de la Virgen” hay que evitar extraer conclusiones precipitadas. La equiparación entre ambos sintagmas está sólidamente asentada en los autores españoles del xvi. La hallamos, por ejemplo, en la *Suma de filosofía natural* de Alonso de Fuentes (1515-¿?), publicada en 1547, donde se lee¹¹:

De lo qual nos dexó maravilloso dechado Nuestro Redemptor Jesuchristo, el qual no se pudo engañar como nosotros que por darnos ejemplo de la humildad siempre se llamava hijo de la virgen e hijo del hombre.

En suma, recapitulando los datos consignados hasta aquí, podemos afirmar que, con frecuencia, la exégesis medieval comenta que *filius hominis* equivale a *filius Virginis*. Por lo común, esta propuesta no es registrada por las traducciones al romance, si bien puede hacerse eco de ella la particular versión que la *General Estoria* ofrece de Dan 7, 13. Nos hallaríamos ante un caso neto de influencia de la exégesis sobre la traducción. En todo caso, la equivalencia señalada debió difundirse en distintos ámbitos. En mi opinión, su adopción por Ávila en la versión de Mt 25, 31 que presenta en *Doctrina cristiana que se canta* no testimonia que el santo esté empleando ninguna traducción concreta al romance, sino que se atiene a una práctica de corte popular muy arraigada, cuyos fundamentos teóricos son los expuestos.

II

Por lo que hace al uso de textos bíblicos en su lengua original, debe recordarse que, cuando Ávila estudia en Alcalá (1520-1526), acaba de publicarse la Políglota Complutense. Circulan, además, por Europa las ediciones de la Biblia hebrea hechas por Bomberg y la del Nuevo Testamento griego preparada por Erasmo. De suerte que, al menos en teoría, cabe la posibilidad de que san Juan de Ávila consultara los textos originales. Lo que ahora procede demandarse es si tuvo el conocimiento de idiomas requerido para esta consulta.

¹¹ A. De Fuentes, *Suma de Filosofía natural*, 1547, fol. xxiv (Guillermo Herráez Cubino, Salamanca (CILUS) 2000). Consultado en CORDE <14.05.2013>.

Cuando Ávila abandona Alcalá, está aún por crear la institución complutense expresamente destinada a fomentar el estudio de las lenguas bíblicas. Me refiero al colegio de San Jerónimo, que sólo verá la luz en 1528. En él, siguiendo el ejemplo del colegio erigido en Lovaina en 1519, se constituyen becas para que puedan estudiar doce alumnos de latín, doce de griego y seis de hebreo¹².

Por tanto, obviamente, el santo doctor no pudo estudiar las lenguas bíblicas en el colegio trilingüe alcalaíno. Lo cual no es óbice para que tuviera conocimiento de ellas adquirido en la universidad. Desde 1512, Alfonso de Zamora (1476-1544) regentaba en ella una cátedra de hebreo y en 1519 Hernán Núñez (1475-1553) había sucedido a Demetrio Ducas (1480-1527) en la de griego¹³.

No cabe descartar que san Juan de Ávila se interesara por el estudio de las lenguas bíblicas. Recuértese que el ideal de hombre culto en el siglo xvi culto era el *vir trilinguis*.

Entre dichas lenguas, el hebreo desempeñaba en la época un especial protagonismo¹⁴. De acuerdo con los repertorios más detallados, en el siglo xvi se publicaron en Europa casi medio millar de obras de gramática hebrea, algunas de ellas con un considerable éxito de ventas¹⁵.

Llegados a este punto, es imprescindible preguntarse por las razones que explican este fenómeno. En mi opinión, hay que buscarlas en la aplicación a la lengua hebrea de los recursos suministrados por la gramática de las lenguas clásicas. Si se comparan las gramáticas hebreas medievales con las del xvi, se observa fácilmente que mientras que aquéllas son meramente descriptivas – consisten en elencos de palabras cuya vocalización se consigna minuciosamente –, éstas pretenden establecer reglas que expliquen orgánicamente tanto los fenómenos comunes como sus excepciones. Dichas reglas se toman de las gramáticas del latín: de las de Donato, Prisciano, Quintiliano... De esta manera, se formulan paradigmas, se enuncian normas, se distinguen partes de la oración... En suma, nos hallamos ante un cambio en el modelo de gramatización.

Aunque se consuma en ese siglo, este proceso no comienza en el xvi. En la obra del franciscano Nicolás de Lira, pueden encontrarse ya observaciones gramaticales que reaparecen en algunos de los estudiosos del xvi. Así, por

12 A. Alvar Ezquerro, "El Colegio Trilingüe de la Universidad de Alcalá de Henares. Notas para su estudio", en: M. C. Álvarez Morán – R. M. Iglesias Montiel, Contemporaneidad de los clásicos en el umbral del tercer milenio. Actas del congreso internacional de los clásicos. La tradición grecolatina ante el siglo xxi (Universidad, Murcia 1998) 515-523.

13 A. Sáenz Badillos, La Filología Bíblica en los primeros Helenistas de Alcalá (Institución San Jerónimo, Valencia 1990).

14 S. García-Jalón, La gramática hebrea en Europa en el siglo xvi. Guía de lectura de las obras impresas (Universidad Pontificia, Salamanca 1998).

15 S. García-Jalón – M. Veiga Díaz, "Repertorio de gramáticas hebreas impresas en Europa en el siglo xvi. Autores, obras y ediciones": *Helmantica* 51 (2000) 535-742.

ejemplo, Alfonso de Zamora explica que en hebreo no hay optativo, anotación que recurre con frecuencia tanto en Lira como en sus traductores al español del siglo XV¹⁶.

Sin embargo y a pesar de todo, en la práctica, la idea de que nuestro santo frecuentara la lectura de los textos bíblicos en hebreo o griego me parece poco verosímil.

III

Más probable es que recurriera a las ediciones latinas que, éstas sí, menudearon en el xvi. Antes de adentrarse en el repaso de las mismas se hace imprescindible anotar algunos datos referentes a la larga historia medieval de la transmisión de la Vulgata.

A finales del siglo iv, san Jerónimo (342-420) se retira a Belén y emprende la tarea de preparar una nueva traducción latina de la Escritura, empeño en el que se emplea durante casi tres décadas. Jerónimo dedica lo mejor de sus esfuerzos a la versión de los libros pertenecientes al canon judío, que traslada tomando como texto de partida el que ofrecen distintos códices hebreos y dejándose guiar por los criterios que habían establecido Aquila, Símaco y Teodoción, autores judíos del siglo ii que habían preparado sendas traducciones del Antiguo Testamento al griego. Por el contrario, su estudio del resto de la Escritura fue menos minucioso. Se contentó con revisar, más o menos escrupulosamente, el texto de la *vetus latina*. De esta suerte, la obra jeronimiana presenta una naturaleza mixta: en parte es una traducción original y en parte sólo la reedición de una traducción ya existente¹⁷.

Pero la labor filológica de san Jerónimo no se limitó a la obra ya descrita. Volvió una y otra vez sobre el salterio, del que hizo hasta tres traducciones distintas, dos de ellas partiendo del hebreo y la otra sirviéndose de la antigua traducción griega de los LXX. Compuso, además, algunos tratados de lexicografía hebrea y numerosos comentarios bíblicos¹⁸ en los que, a diferencia de lo que había hecho al traducir la Escritura, prescinde de las indicaciones de Aquila,

16 S. García-Jalón, "Conceptos lingüísticos en la traducción medieval castellana de Nicolás de Lira", en: C. Assunção – G. Fernandes – M. Loreiro (eds.), *Idéias Linguísticas na Península Ibérica* (séc. XIV a séc. XIX). Vol. I (Noctus, Münster 2010) 283-290.

17 J. Treballe, *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia* (Trotta, Madrid 1993) 373-375.

18 S. Jerónimo, *Obras completas. iv: Cuestiones relativas al Antiguo Testamento: Cuestiones hebreas sobre el Génesis. Libro de la interpretación de los nombres hebreos. Fragmentos selectos del Salterio. Comentario al Eclesiastés*, trad. de Rosa M^a Herrera (BAC, Madrid 2004).

Símaco y Teodoción para atender solamente al testimonio de los códices hebreos.

En consecuencia, como resultado del conjunto de sus trabajos, san Jerónimo ofrece versiones discrepantes de numerosos pasajes y anotaciones críticas a muchos de ellos. Lógicamente, cuando tales trabajos se difunden, se difunde también el repertorio del variantes textuales que contienen.

A principios del siglo v la nueva traducción latina de la Biblia sancionada por la autoridad de san Jerónimo empieza a imponerse sobre la *vetus latina*. La conoce ya san Agustín (354-430), es la que emplea san Gregorio Mago (540-604)... Paulatinamente, arraiga el rumor de que san Jerónimo había trabajado por encargo del papa Dámaso I, con cuyo pontificado, del 366 al 384, había colaborado¹⁹. Aunque no parece que tal rumor tenga fundamento, la vulgata queda aureolada de un especial prestigio y adquiere una condición privilegiada sobre cualquier otra versión.

Pero, obviamente, la propagación de la obra jeronimiana no trajo consigo que desaparecieran los manuscritos que contenían la *vetus latina*. Si a esto se añade que el conjunto de la dicha obra proporcionaba por sí mismo abundantes variantes, no es de extrañar que muy pronto empezara un proceso de contaminación de unos textos por otros, con la consiguiente corrupción de la edición vulgata original.

El rápido deterioro de la edición vulgata primigenia fue advertido muy pronto. A mediados del siglo vi, Casiodoro (ca. 485-580) lleva a cabo un primer intento de restauración del texto primitivo. A éste seguirían otros, que tendrían por protagonistas a Alcuino de York (ca. 730-84), Teodulfo de Orléans (ca 750-821), Lanfranco de Canterbury (†1089), Esteban Harding (†1134), Nicolás Maniacoria... Los procedimientos empleados en cada caso para conseguir el fin pretendido son diferentes. Teodulfo y Maniacoria, por ejemplo, cotejan el texto de la vulgata con el de algunos manuscritos hebreos, al objeto de despejar las ambigüedades de aquella²⁰. Otros autores se limitan a contrastar diferentes códices latinos, persiguiendo dar con la mejor lectura.

Pero, al margen de la acribia con que estos ensayos fueran proyectados y llevados a término, dada la imposibilidad de imponer los resultados de cualquiera de ellos sobre el resto de las recensiones existentes hasta hacerlas desaparecer, el producto final no fue otro que un incremento del número de variantes y de familias textuales, con el consiguiente crecimiento de la confusión.

En el siglo XIII, la conciencia de la corrupción de la Vulgata llega ser un lugar común y crece la voluntad de depurar su texto. Según una tradición que se remonta

19 J. Cantera, "Origen, familias y fuentes de la *Vetus Latina*": Sefarad 22 (1962) 296-311, 304.

20 B. Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages* (University Press, Notre Dame 1978) 43.

a Roger Bacon (1214-1294), las autoridades de la universidad de París habrían declarado oficial una determinada recensión que, en adelante, sería obligatoria en los estudios universitarios. De acuerdo con Bacon, dicha recensión era de escaso valor y, lejos de mejorar la situación, contribuyó a empeorarla.

La versión de los hechos ofrecida por Bacon es poco fiable pero es cierto, sin embargo, que existió una recensión parisina hecha en el siglo XIII que se extendió por toda Europa originando una nueva familia textual, la de los llamados códices *omega*. Se trata de una versión inspirada en la obra de Alcuino, que a menudo incorpora al texto lo que en ésta eran sólo anotaciones marginales. La aparición de esta recensión parisina desencadenó la producción de un género de obras de crítica textual que recibe el nombre de *correctorios*. Son elencos de pasajes bíblicos en los que el autor hace notar las discrepancias existentes entre el texto de la recensión parisina y el que presentan otras recensiones latinas o los originales hebreos²¹. Este género tendrá continuación en el siglo XIV. En 1333, Nicolás de Lira escribirá todavía un *Tractatus de differentia nostræ translationis ab hebraica littera veteris testamenti* y un trabajo semejante cumplirán también otros eruditos²².

Además, como respuesta a la anterior recensión parisina, la orden de los dominicos promoverá otra, también en el siglo XIII y en París, que establecerá como obligatoria en sus centros de estudio.

IV

A grandes rasgos, ésta es la situación en la que se encuentra la Vulgata al terminar la Edad Media.

Cuando aparece la imprenta, no son pocos los editores que se proponen difundir el texto latino de la sagrada Escritura.

Es éste un hecho sobre el que entiendo debe llamarse la atención. El empeño de los grandes filólogos del XVI no se dirige a traducir la Biblia a las lenguas vernáculas, sino a ofrecer traducciones latinas del texto bíblico, bien sea reeditando la antigua Vulgata, bien ofreciendo un texto alternativo a ésta y destinado, en último término, a suplantarla. Ciertamente, no faltan iniciativas para traducir la sagrada Escritura a los idiomas vernaculares: la de Lutero al alemán, la de Enrique VIII y la episcopal al inglés, la ya nombrada de Ferrara... Pero los esfuerzos más abundantes se dirigen a presentar un texto latino.

21 G. Dahan, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval* (Cerf, París 1999) 176-190.

22 P. D.W. Krey - L. Smith (eds.) o.c., 8.

Dos razones se me ocurren para explicar este hecho. La primera es que el cúmulo de trabajo requerido para hacer una traducción íntegra de la Biblia sólo se veía compensado si podía garantizarse una suficiente difusión de los resultados y esto era algo que sólo la versión al latín ofrecía. Por otra parte, aunque la experiencia de traducción a las lenguas vernáculas era ya muy abundante, quedaba aún por resolver definitivamente la cuestión teórica de si tales lenguas eran hábiles para expresar conceptos científicos y, por mayores motivos, conceptos religiosos.

Quizás por tales motivos, el siglo XVI abunda más en ediciones latinas que en traducciones a lenguas vernáculas. El problema con que tropiezan quienes desean imprimir un texto latino de la Biblia es que, antes de proceder a la edición, han de seleccionar qué texto quieren ofrecer al público. Las decisiones a este respecto se atienen a varios modelos²³.

El primero de ellos es el que pretende reproducir la Vulgata. Las impresiones pertenecientes a este modelo optan, a su vez, entre dos alternativas: o bien imprimen el texto que ofrece una recensión medieval de la Vulgata, o bien proceden a hacer una nueva recensión, colacionando varios manuscritos medievales de la misma.

La mayoría de las ediciones medievales eligen la primera de esas dos opciones y, con frecuencia, imprimen la recensión parisina del siglo XIII. Ese es, por ejemplo, el caso de la Biblia de Gutenberg. Los inconvenientes y ventajas de esta elección parecen claros: reproducen y difunden todos los defectos de los manuscritos medievales que emplean pero, a cambio, ofrecen un texto avalado por un uso más o menos tradicional y evitan aumentar el número de familias textuales ya existentes.

Sin embargo, muy pronto comienzan a aparecer ediciones que prefieren la alternativa contraria: cotejando distintos manuscritos, ofrecen una edición innovadora del texto, de carácter ecléctico, en la que un editor ha seleccionado la lectura que estima más idónea de entre las varias que ofrecen los manuscritos que emplea. Este procedimiento tiene como resultado un texto de índole homogénea pero, como contrapartida, se priva del aval de la tradición, al crear un texto que nunca nadie había leído antes y que resulta de los criterios que el editor considera convincentes. Además, origina un nuevo manantial de futuras tradiciones textuales, contribuyendo así a acrecentar la confusión reinante.

La primera producción de este género data de 1478 y se publica en Basilea. Imprime un manuscrito romano elaborado en 1471, que había colacionado varias fuentes latinas. En 1479, la reedita en Basilea Iohannes Amerbach (1440-1513), uno de los grandes impresores del renacimiento, y bajo su nombre se divulga por toda Europa en sucesivas reimpresiones durante los cincuenta años siguientes. Tomando esta edición como punto de partida, distintos impresores hacen su propia edición introduciendo, a su vez, anotaciones y enmiendas. En 1518, la

23 G. Bedouelle, "L'Humanisme et la Bible", en: G. Bedouelle – B. Roussel, *Bible de tous les temps. 5: Les temps des Réformes et la Bible* (Beauchesne, París 1989) 53-121, 69-78.

Poliglota Complutense se atiene al mismo procedimiento. Su editor ha cotejado tres manuscritos hispanos antiguos para seleccionar la lectura que en cada caso le parece más apropiada²⁴. Todavía en 1530, se lleva a cabo en Colonia un último ensayo del mismo tipo.

Una variante de este modelo a la que conviene referirse es la que postula que las recensiones medievales de la Vulgata deben enmendarse recurriendo a textos griegos o hebreos. Esta propuesta podía alegar en su favor la práctica medieval de Teodulfo de Orléans o de Nicolás Maniacoria, que ya se habían servido de los textos originales para corregir las recensiones de la Vulgata. Pero lo que ahora se pretende no es exactamente lo mismo. No se trata de dilucidar cuál de varias lecturas testimoniadas por manuscritos ya existentes es preferible, sino de proponer traducciones nuevas para aquellos pasajes en los que se considera que ninguna de las ediciones latinas ya existentes es satisfactoria.

Un precedente en este camino ve la luz en Venecia en 1511 y se reedita luego en varias ocasiones. Su autor, el dominico Alberto di Castello († 1522), coteja varios manuscritos, pero además, sirviéndose de un correctorio, anota al margen del texto propuestas de traducción innovadoras. El mismo procedimiento siguen las ediciones de Lucas Osiander (1498-1552) y de Johannes Petreius (1497-1550), ambos reformados, quienes revisan el texto heredado de la Edad Media a la luz de manuscritos hebreos y griegos y anotan al margen – y en algunos casos mediante interpolaciones en el texto – enmiendas a la vulgata extraídas de tales manuscritos. Sus obras, aparecidas inicialmente en 1522 y 1527, indican bien a las claras un ánimo de corregir el texto latino recibido, con la intención de ofrecer un nuevo texto.

En la misma dirección trabaja también Robert Estienne (1503-1559), cuya edición latina de la sagrada Escritura haría fortuna y sería reeditada varias veces. En un primer momento, Estienne se propone hacer una edición de la Vulgata, eligiendo de entre todas las posibles la lectura que mejor se atenga a los textos hebreo o griego. Este es el criterio al que se atiene en la primera impresión de su obra, en 1528. Pero en las sucesivas ediciones, el número de enmiendas a la Vulgata se acrecienta progresivamente, a la par que se introducen cada vez con mayor frecuencia explicaciones para justificar las opciones tomadas y explicar el posible origen del error detectado en los antiguos manuscritos. De esta manera, a medida que el tiempo pasa, lo que se ofrece es un texto innovador y en el que se evidencia la escasa fiabilidad del recibido.

24 La decisión de atenerse a este procedimiento determinó que Nebrija (1441-1522) se desentendiera de la edición del texto latino de la Complutense. Contra el parecer de Cisneros (1436-1517), el gramático reclamaba que se le permitiera traducir de nuevo aquellos pasajes que estimara oportuno. En el desencuentro entre los dos humanistas cabe apreciar sintetizada la polémica entre las dos actitudes divergentes que por aquellos años se enfrentaban a propósito del modo en que debía presentarse la traducción latina de la sagrada Escritura.

En 1547 se publica la primera edición de la Biblia de Lovaina, preparada por Iohannes Hentenius, edición que merece una especial atención porque conoció sucesivas reediciones y se extendió por todo el orbe católico. De ella pueden encontrarse numerosos ejemplares en todas las bibliotecas eclesiásticas.

En efecto, un año antes de que apareciera la Biblia de Lovaina, el 8 de abril de 1546 se había celebrado la cuarta sesión solemne del concilio de Trento. Ateniéndose al procedimiento establecido, durante los dos meses anteriores los padres conciliares, asistidos por los expertos que les acompañan, se han reunido periódicamente en “congregaciones generales” para debatir sobre los asuntos que deberán quedar zanjados en la sesión solemne, que va a dedicarse a las cuestiones referentes a la sagrada Escritura.

Tras las discusiones mantenidas en las congregaciones, el concilio decide promulgar solamente dos decretos. El primero de ellos ratifica el canon bíblico aprobado por el concilio de Florencia (1441). El segundo se ocupa de “la edición y uso de los libros sagrados”. Este último se abre con la siguiente declaración²⁵:

Considerando, además, el santo concilio que podría ser de gran utilidad para la Iglesia de Dios saber cuál de entre todas las ediciones latinas de los libros santos que están en circulación debe tenerse por auténtica, establece y declara que esa misma edición antigua y vulgata que ha sido probada en la Iglesia por el uso a lo largo de tantos siglos se tenga por auténtica en las lecciones públicas, en las discusiones, en las predicaciones y en las exposiciones y que nadie ose ni presuma rechazarla bajo ningún pretexto, cualquiera que sea.

Declarando auténtica la edición Vulgata “probada en la Iglesia por el uso de lo largo de tantos siglos”, el decreto tridentino parece dar por sentada la existencia de un texto de esa edición unánimemente aceptado y transmitido pacíficamente. Sin embargo, el informe preparatorio de la congregación general reunida el 1 de marzo constata la existencia de “lectura diversas y contrarias” de la Vulgata y afirma que “el remedio es que se enmienden y expurguen los códices para restituir al orbe cristiano una edición Vulgata depurada y limpia de los errores de los libros que circulan”²⁶. De acuerdo con esta propuesta, Hentenius titula su edición *Biblia Latina ad vetustissima exemplaria castigata*.

25 G. Alberigo (ed.), *Insuper eadem sacrosancta synodus considerans non parum utilitatis accedere posse Ecclesiae Dei si, ex omnibus latinis editionibus quae circumferuntur sacrorum librorum, quænam pro authentica habenda sit innotescat, statuit et declarat ut hæc ipsa vetus et vulgata editio quæ longo tot sæculorum usu in ipsa Ecclesia probata est, in publicis lectionibus, disputationibus, prædicationibus et expositionibus pro authentica habeatur et ut nemo illam rejicere quovis prætextu audeat vel præsumat Conciliorum (Œcumenicorum Decreta (Istituto per le Scienze Religiose, Bologna 1962) 640.*

26 A. García Moreno, “Reflexiones en torno a la sesión IV de Trento”, en: T. Stramare (ed.), *La Bibbia “Vulgata” dalle origini ai nostri giorni. Atti del Simposio Internazionale in onore di Sisto V (Editrice Vaticana, Roma 1987) 40-60, 45.*

El aumento en número y prolijidad de las revisiones críticas de la Vulgata acredita la creciente insatisfacción que los especialistas del siglo *xvi* sentían hacia la versión latina heredada de la Edad Media. Por eso, no es de extrañar que, al comenzar el segundo cuarto de ese siglo, aparezca un segundo modelo, consistente en proponer una traducción latina completamente nueva.

Como precedentes de este modelo, pueden señalarse las obras de Jacques Lefèvre d'Étaples (1450-1537) y Erasmo (1466/69-1539). A comienzos del siglo *xvi*, uno y otro preparan ediciones parciales del texto bíblico en latín en las que la revisión de la Vulgata es tan profunda que puede hablarse de textos realmente nuevos. En su trabajo, Erasmo se sirve del que había realizado a mediados del siglo *xv* Lorenzo Valla (1406/7-1457). Este había colacionado la Vulgata con el texto bíblico ofrecido por manuscritos griegos y había concluido que, en numerosos pasajes, la traducción latina era incompatible con este último. Erasmo encuentra el manuscrito redactado por Valla y lo edita en 1506.

Sin embargo, la primera traducción completamente nueva es la que lleva a cabo el dominico Sanctes Pagnini (1470-1541), que se publica en Lyon en 1527. Es una versión que se caracteriza por su fidelidad al texto hebreo y por la elegancia del latín que emplea. La traducción de Pagnini se reeditó en Colonia en 1541 y sólo un año más tarde aparece una nueva edición, esta vez en Ginebra, corregida por Miguel Servet (1511-1553).

Hacia 1534, Sebastian Münster (1488-1552) edita una nueva traducción latina y en 1543, en Zurich, se publica una nueva versión latina, preparada esta vez por algunos de los prohombres de la Reforma que emprenden la tarea de traducir de nuevo el texto.

No es fácil admitir que Ávila tuviera acceso a todas estas traducciones, algunas de ellas sospechosas ya de estar contaminadas por la Reforma. Pero las versiones latinas de la Políglota Complutense o de Sanctes Pagnini bien podrían haber sido objeto de consulta por nuestro autor y, en época más tardía, quizás también la de Hentenius, que se propagó muy pronto por toda Europa.

V

En suma, como se ha indicado al comienzo de este trabajo, a día de hoy se sigue sin poder dar una respuesta precisa a la pregunta acerca del texto bíblico que empleó san Juan de Ávila. La abundancia de citas escriturísticas en su obra hace sumamente difícil resolver la cuestión. Pero, al mismo tiempo, suministra un inmenso arsenal de datos para aproximarse al estado de los conocimientos bíblicos en España en la primera mitad del *xvi*, un arsenal que no debería desaprovecharse.