

Juan de Mariana ante el binomio vulgata-decreto tridentino

Sobre la línea marcada en su Censura oficial de la Biblia Regia de Amberes (1) seguirá Mariana ahondando problemas que la Políglota de Arias Montano había venido a poner más al vivo. No eran nuevos: los hebraístas de Salamanca los habían suscitado y con ellos su propio proceso inquisitorial. El examen de la Biblia de Vatablo, confiado al claustro de maestros salmantinos, tendió el primer hilo de una madeja que tanto se había de enredar.

El problema de la autenticidad de la Vulgata, que pudo al principio parecer sencillo y sin grandes ramificaciones, dió muy pronto lugar al planteamiento de otros problemas. Gracias a la publicación de los procesos inquisitoriales contra los hebraístas, el entrecruce de esos problemas puede hoy parecer lo más lógico y natural. Otro era el caso de quien, sólo ante la marcha externa del pro-

(1) Puede verse el artículo *Juan de Mariana y la Políglota de Amberes: censura oficial y sugerencias de M. Bataillon*, publicado en «Gregorianum», 1955, pág. 50-80. Posteriormente, el P. EUSEBIO REY, incansable seguidor de las huellas y del espíritu de Mariana, ha publicado en «Razón y Fe», 1957, págs. 525-548, un trabajo donde, con el título *Censura inédita del P. J. de Mariana*, da cuenta de un «ejemplar manuscrito...», propiedad de Tamayo de Vargas... confidente y auxiliar de Mariana» por él descubierto «después de laboriosas pesquisas». De la descripción que del Documento inédito hace el P. Rey y del estudio comparativo que de él apunta, se deduce la importancia del manuscrito en sí y de frente a los documentos hasta ahora utilizados (resumen de la *Censura* hecho por Noguera; carta-resumen con que Mariana da cuenta de su *Censura* al Inquisidor General; exposición amplia de puntos de la *Censura* en su *Pro editione Vulgata*) para el estudio de la célebre *Censura* de Mariana y cuyo valor, prescindiendo de detalles, queda por lo mismo al parecer definitivamente asegurado. La publicación del manuscrito inédito—gran servicio el del P. Rey a una de las facetas bíblicas de Mariana—dirá sobre el particular la última palabra.

blema, hubiera entonces de adivinar su desarrollo interno. A Mariana, su oficio de censor de la Biblia Regia, le facilitaba el camino, y en su *Pro editione Vulgata* se pueden ir señalando las líneas maestras del proceso inquisitorial, sobre las que paralelamente se movía en su nacer la Poliglota de Amberes.

Teniendo delante el material publicado de los procesos anti-hebraístas, Bataillon ha resumido con el riesgo a que toda labor de síntesis puede fácilmente quedar sujeta: «Estos (los hebraístas procesados), en varias ocasiones, habían sostenido que se podían aducir nuevas interpretaciones de la Escritura que no iban contra las interpretaciones antiguas de los santos, sino que las completaban. Recurrían al texto hebreo como a la fuente más pura. Pero varios de ellos eran de origen judío. Nada más tentador que acusarlos de parcialidad judaica. Era fácil, sobre todo, oponerles el espíritu del Concilio Tridentino, la obligación de dejar intacta la autoridad de la Vulgata y de la tradición católica. Tal fué la base principal del proceso entablado por la Inquisición contra estos tres hombres, honra y prez de la Universidad de Salamanca» (2).

Prescindiendo de la llamada racial, puesta sin duda demasiado en primer término, el testimonio de Bataillon sobre los hebraístas encartados coincide en sus líneas generales con el de la carta en que Mariana resume su *Censura* sobre la Biblia de Amberes (3). No es de extrañar. El propio Bataillon atinadamente observa que «León de Castro trató de herir a Arias Montano con acusaciones semejantes, denunciando en el *Apparatus* de la Biblia Regia un atentado a la majestad de la Vulgata y un triunfo de los rabinos». Frente al gran bibliista extremeño, como frente a los grandes maestros de Salamanca, se alzaba en primer término el bloque Vulgata-Decreto Tridentino. Aunque hoy la luz hecha a lo largo de siglos haga pensar lo contrario, dar entonces con la naturaleza y el alcance de esa unión, no era problema tan fácil.

No fué pequeño mérito de Mariana el haber sabido enfocar desde un principio el espinoso problema. Su posición de acierto en el capítulo-introducción se repite firme cuando, a partir del capítulo 20, entra de lleno en la «parte principal» de su *Pro editione Vulgata*, y acomete de frente el problema de la «autenticidad y fe de nuestra edición». Su punto constante de mira es poder deci-

(2) M. BATAILLON, *Erasmus y España: estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*. Traducción de A. ALATORRE. México-Buenos Aires 1950, II, pág. 360

(3) Véase su comentario en el artículo citado *Juan de Mariana y la Poliglota de Amberes...* de «Gregorianum», 1955, págs. 50-80.

dir «lo que los Padres Tridentinos intentaron concederla» (4). Es ésta para Mariana la cuestión básica, «el quicio de la disputa en el que todo se mueve». Ante el «doble partido de los teólogos contemporáneos» es decisivo fijar «si la edición Vulgata, que los Padres Tridentinos declaran deber ser tenida por auténtica en las públicas disputas..., de tal manera ha sido por ellos aprobada, que no es lícito apartarse de su autoridad aun en las cosas más pequeñas, que no parece pertenezcan a parte alguna de la piedad cristiana, sino que todo hay que aceptarlo como de oráculo divino (no menos que los mismos autógrafos, si se conservasen íntegros y sin corrupciones): o solamente se impone el admitir la autoridad en los principales capítulos religiosos, de tal modo que, ni en la fe, ni en las costumbres, se contenga en ella error alguno pernicioso».

Las tentativas que la historia nos da como realizadas hasta entonces en Alcalá, Lovaina y Roma para fijar el texto auténtico de la Vulgata, las diferencias existentes entre la doble rama de códices (itálica e hispana), el estudio de una serie de cambios introducidos con el tiempo en esta última (5) permiten a Mariana llegar a una primera doble conclusión: «Así que, con las palabras del decreto Tridentino, no se aprueban los defectos de la edición Vulgata, muchos y debidos a la incuria de los copistas, según colegíamos de la variedad de los códices.» Es el aspecto negativo, completado a continuación con un primer elemento positivo de alcance general: «Sino que solamente se aprueba esa misma versión del intérprete, donde constare, o por la conformidad de los códices, o por la autoridad de la Iglesia, que algún pasaje así ha sido traducido por él».

Tras esta primera conclusión, basada en la autoridad y en el estudio crítico de los textos, otra segunda que, sobre la misma doble base, precisa más el alcance de la anterior: «Añado, sin embargo, que tampoco, con aquellas palabras, en tal modo fué apro-

(4) Las citas que se hacen en estas páginas están tomadas de los caps. 20-23, págs. 95-111, del tratado *Pro editione Vulgata*, tal como viene publicado en J. MARIANA, *Tractatus VII*. Coloniae Agrippinae 1609

(5) Es un ejemplo del estudio crítico que Mariana con frecuencia dedica tanto al texto original como a las versiones y cuyo alcance se intentará poner de relieve en otros estudios. En esta ocasión el jesuita recoge y decide sobre los siguientes pasajes: Gén. 5,2; 8,7; Juec. 7,18; 1 Sam. 2,32; 21,13,15; Prov. 29,27; Sab. 19,19; Eccli. 3,28; 4,29; 11,31; 19,13; 51,5; Ez. 1,1; Miq. 5,2; 2 Mac. 7,27; Mt. 2,23; Mc. 1,2; 1 Pedr. 4,14. Ahora basta citarlos, en la esperanza de poder algún día estudiar la posición crítica de Mariana al preferir una u otra lectura.

bada nuestra edición, que con ellas se niegue la posibilidad de una traducción más propia y más clara en algunos pasajes.» Es afirmación que Mariana hace de cara a las «diversas traducciones latinas, que con estimación vieron la luz en nuestra época y en la antigüedad», y de cara a los textos griego y hebreo. Sobre las primeras afirma categóricamente: «Los Padres de Trento no las rechazan, sino que juzgan que entre ellas se ha de preferir la Vulgata. Así ya lo juzgó en su tiempo S. Agustín, al hablar de las diversas traducciones latinas que entonces corrían» (6).

El recuerdo de S. Agustín y de la amplitud de miras, con que el Obispo de Hipona enfocaba el problema de las lenguas originales bíblicas y de sus traducciones, le da pie a Mariana para tomar posiciones y teorizar: «Con cuánta más modestia Agustín, aunque desconocedor de idiomas, habla de las traducciones y de las lenguas griega y hebrea (7) que no ahora algunos teólogos afirmando que los tiempos han cambiado, y que, una vez promulgada la ley del Concilio Tridentino y aprobada la traducción latina, los ejemplares griegos y hebreos han venido a tierra de un solo golpe. No es lícito repudiarlos, una vez que de ellos no se hace mención alguna y ni siquiera se prefieren los ejemplares latinos. No estableciéndose en el decreto comparación alguna entre la edición latina y los ejemplares hebreos y griegos, como a autógrafos y sin controversia dictados por el espíritu divino se les deja su autoridad en aquellos pasajes donde no están viciados.»

Mariana siente que se ha deslizado hacia otra cuestión igualmente resbaladiza. Por extenso ya la ha tratado y remite a lo entonces escrito (8). Más adelante se estudiará su pensamiento: basta ahora pulsar su reacción ante el trinomio Vulgata-griego-hebreo a la luz del decreto Tridentino: «Otra cuestión es si los ejemplares latinos están menos alterados que los griegos y hebreos... Ahora solamente afirmo que los ejemplares griegos y hebreos no fueron en modo alguno rechazados por los Padres de Trento, y que si aprobaron los latinos no fué porque negasen la posibilidad de una traducción más clara, o también más propia en algunos pasajes.»

(6) Mariana cita a continuación unas palabras, en que S. Agustín habla de lo útil que para entender la S. Escritura eran las diversas traducciones latinas, tan frecuentes entonces, «si modo legentes non sint negligentés». Además de esta cita a la letra, hay una clara alusión a la doctrina de S. Agustín expuesta en su *De doctrina Christiana*, l. I, caps. 9-16 (ML 34,42-49).

(7) El texto lee «latina», pero es claro se trata de un error.

(8) Véanse principalmente los cap. 7 y 16, págs. 50-56 y 80-83.

Hoy este modo de ver parece el más natural; entonces, con sola la letra del decreto y sin las Actas del Concilio que recogiesen la accidentada marcha de su definitiva elaboración, no lo parecía tanto. Mérito de quienes supieron leer a través de la decisión tridentina, Mariana va en vanguardia con el estudio crítico de una serie de textos (9), donde descubre que «muchas cosas pueden traducirse más claramente y con más propiedad que en la Vulgata».

Demasiado optimista, quiere en este punto sentirse apoyado «aun por aquellos teólogos que toman la defensa de la Vulgata con mayor empeño del necesario». Los antihebraístas testimonian lo contrario y Mariana mismo, tres años más tarde, lo experimentará muy al vivo. En su *Isagoge in totam Sacram Scripturam*, L. de Tena aborda una serie de problemas sobre el valor de la Vulgata en sí y frente a los códices griegos y hebreos. Sus respuestas a favor de la traducción de S. Jerónimo van envueltas en un ataque escalonado a la doctrina de Mariana. Con una observación inicial en el texto y más tarde con una nota marginal extiende la pincelada definitiva de sombras sobre el *Pro Vulgata* del jesuita: «Desde el adverbio *quando* hasta el término *castigata* han sido eliminadas por el Índice Expurgatorio publicado en Madrid el 1612, lo mismo que otras muchas cosas de los cap. 21, 22 y 23 del tratado de la *Vulgata latina* del P. Mariana» (10).

No sé si el ilustre jesuita talaverano pudo soñar siquiera, en elaboración del su *Pro editione Vulgata*, estos cortes dolorosos de arriba. Ciertamente que ya entonces hubo de adivinar el ataque de teólogos, exegetas y antihebraístas, una vez que al borde ya de lo más peligroso del terreno, escribe comparando el nuevo avance con el realizado anteriormente: «Mayor es la disputa sobre la verdad de la Vulgata.»

M. Bataillon ha escrito a propósito de Arias Montano: «Si Erasmo quedaba muy atrás, no menos atrás quedaban los cánones del Concilio de Trento, afanosos de mantener el prestigio de la Vulgata.» Y poco después, refiriéndose a la *Censura* de Mariana: «Era lo bastante inteligente para comprender que la aprobación dada por el Concilio a la Vulgata no podía proteger los manuscritos de ésta hasta en sus divergencias.» Y a modo de corolario-síntesis: «La decisión tridentina no podía matar la crítica bí-

(9) Los textos estudiados son: Lev. 21,14; 1 Rey. 20,19; Prov. 30,19; Cánt. 6,7; Is. 7,14; Jer. 31,31; Juan 12,20; Rom. 1,3-4; Heb. 8,8.

(10) L. DE TENA, *Isagoge in totam Sacram Scripturam*. Matriti 1612, f. 17-47. El doble recuerdo del Índice Expurgatorio se encuentra en el f. 17 r, col. d, y f. 31 a., col. a.

blica en la Iglesia católica, aunque la exponía a graves persecuciones» (11).

Modo de hablar a tono con tiempos anteriores a la publicación de las Actas del Concilio. Entonces podía hablarse de decisión conciliar «afanosa de mantener el prestigio de la Vulgata»; hoy ésta, como otras de las afirmaciones del gran escritor francés, resulta demasiado genérica ante lo concreto de la mente de los Padres Tridentinos sobre el «prestigio de la Vulgata». Mariana, que primero la había recogido en Roma de labios de Láinez, «presente a todas las deliberaciones del Concilio», la recoge más tarde, sustancialmente la misma, de la pluma de Sixto Senense, Lindano, Melchor Cano y Andrés Vega (12).

Poco a poco, Mariana irá dando riendas a su propio impostar y resolver problemas; por ahora le basta el prestigio de estos autores, como representantes del pensamiento católico, cuyos testimonios recoge y pesa, para poder escribir: «Tienen muchos por ilícito el atribuir al autor algo falso, sea donde sea. Otros, no menos en número ni en autoridad, sostienen lo contrario, y opinan que no se debe tener gran cuenta de las cosas pequeñas sin relación con las costumbres y los dogmas, piénsese en cualquiera de las dos maneras.»

La posición de Mariana sobre la veracidad de la Vulgata se va delineando. Por fin, el problema viene impostado con crudeza: «Si debemos creer que el intérprete dió en todos los pasajes con el verdadero significado de cada una de las voces griegas o hebreas, o con el contrario y falso.»

Trazado así el entonces bivio fatal, peligroso el querer caminar sólo, y Mariana se empareja con autores de indiscutible prestigio. Como ellos, parte de una veracidad de la Vulgata que sea incompatible con error alguno dogmático o moral, pero no con errores de traducción. Del hecho que en España y en el resto de Europa sea éste el sentir expresado por muchos escritores «con el respaldo de argumentos de fuerza», brota sin contemplaciones su reacción ante extremismos de ortodoxia: «Un cierto teólogo, gran-

(11) M. BATAILLON, *O. c.*, II, págs. 358-360.

(12) S. SENENSE, *Bibliotheca sancta*. Venetiis 1566, 1, VII; G. LINDANO (van Linda), *De optimo genere interpretandi Scripturas*. Coloniae 1588, 1, III, cap. II; M. CANO, *De Locis theologicis*. Salmanticae 1563, 1, II, cap. XIII; A. VEGA, *De iustificatione*, Compluti 1548, 1, XV, cap. IX. Sobre el testimonio de J. Láinez, recogido por MARIANA en su *Pro editione Vulgata*, p. 101, puede verse lo que anteriormente se escribió en el estudio sobre *El profesorado de Juan de Mariana y su influjo en la vida de escritor*, publicado en «Hispania», 1953, págs. 581-639.

de ciertamente e ilustre cualificador, cree que se debe señalar como a temerarios a todos estos teólogos, él ciertamente más temerario y desconocedor del alcance de la palabra.»

Fiel a su método, Mariana entra en el estudio crítico de algunos pasajes, de matiz naturalista algunos, de alcance histórico-religioso otros (13), que la Vulgata ha traducido en dos modos diversos. La conclusión es obvia: «Uno de los dos está alterado en la edición Vulgata.» Por lo mismo, no duda en escribir tajante, tras las huellas de Agustín y del traductor mismo de la Vulgata: «De aquí puede colegirse que Jerónimo interpretó las divinas Escrituras con ingenio y diligencia humanos y que en ello no procedió como profeta; porque de otro modo ¿cómo podría corregir y cambiar lo que una vez había puesto? Pudo, por lo mismo, como hombre que era, caer en error y cayó de hecho, porque no haber tropezado en una tan grande selva y variedad de cosas, sería ciertamente mayor milagro y no conforme con la humana flaqueza.»

Se ha avanzado de este modo la solución del problema-base. ¿El intérprete de la Vulgata había llevado a cabo su obra de traducción «como bajo el instinto divino que dirigiese la flaqueza humana»? Era sentencia antigua propuesta por P. Sutor y F. Tietmann (14) y «seguida con poca diferencia por aquellos contemporáneos que, hombres de piedad y religión, juzgan ilícito el oponerse a la Vulgata aun en las cosas más pequeñas, persuadidos de que, si no es en esa opinión, los decretos del Concilio Tridentino no pueden seguir en pie. Lo niegan otros más peritos en materia de lenguas». Uno a uno va Mariana exponiendo argumentos del uno y del otro bando, para al fin proponer su propio punto de vista, siempre con un cierto estilo de árbitro.

(13) Para los primeros compara Salm. 91,10 con Núm. 23,26 y Job. 39,12 (sobre la diversa traducción del término *re'em*); Salam. 101,7, con Lev. 11,18 e Is. 34,11 (sobre *qa'at*). Esto le da pie para aducir el testimonio de S. AGUSTÍN, *De doctrina christiana*, 1, II, cap. XII (ML 34,44) sobre la mala traducción de *μοσχοπάρα* en Sab. 4,3, y el de S. JERÓNIMO, implícito en Is. 1,30 (respecto al término '*clah*'), explícito en Is. 19,15 (respecto al término '*agemôn*') como puede verse comparando la traducción de la Vulgata con la propuesta por Jerónimo en el comentario a esos pasajes (ML. 24,42.180). En cuanto a los segundos, compara 2 Rey. 24,8 con 2 Par. 36,9; Miq. 5,2 con Mt. 2,6; Dt. 27,26 con Gál. 3,10; Hab. 1,5 con Hech. 13,41; Gén. 47,31 con Heb. 11-21; Hab. 3,2 (el hebreo y los LXX); Is. 28,17 con 1 Pedr. 2,6; Salm. 17 (18) con 2Sam.22.

(14) P. SUTOR, *De translatione Biblicae et novarum interpretationum reprobatione*. Parisiis -525, cap. 10; F. TIETMANN, *In omnes epistolas apostolicas elucidatio*. Parisiis 1528. Véase el prólogo en favor de la edición Vulgata.

Contra un traductor-profeta se aducen el testimonio de S. Agustín que afirma la posibilidad de error (15), el modo mismo de proceder de S. Jerónimo que, no raras veces y como fruto de nuevo estudio, corrige más tarde su propia traducción antigua (16) y la presencia misma, en la traducción jeronimiana, de impropiedades y defectos debidos a la incuria no sólo de los copistas, sino del traductor. Es una síntesis con que Mariana, lanzada como sin querer la idea del posible influjo de un códice (de la Vulgata) alterado en todos los otros y de la consiguiente necesidad de acudir a las fuentes para su corrección, se prepara a revelar su propio pensamiento: «Ni debe silenciarse que es una ficción inútil el imaginar al intérprete haciendo de profeta, cosa no comprobada por algún testimonio de la antigüedad, por algún argumento lo bastante a propósito» (17).

La afirmación es categórica y categórica la consecuencia inmediata: «Admitido, como es verosímil, que el intérprete no fué profeta, se debe admitir lo que antes insinuamos, es decir, que, a base de humano ingenio, pudo muy bien engañarse y de hecho se engañó.»

Conclusión y premisas de un sabor anti-Vulgata y anti-Jerónimo difícil entonces de paladear. Testigo el erudito jesuíta francés

(15) Cita el testimonio de S. Agustín, *Epist. X* (ahora LXXI, ML. 33, 241-243), quien, a propósito del grande tumulto popular por la nueva traducción jeronimiana de Job. 4,6, concluye escribiendo a S. Jerónimo: «De donde también a mí me parece que alguna vez también tú has podido errar en algunas cosas».

(16) S. JERÓNIMO, *Praefatio in Pentateuchum* (ML. 28,182) distingue entre profeta e intérprete y afirma que intérpretes y no profetas fueron los traductores de la versión Alejandrina. Mariana concluye: «No es verosímil que lo que niega a los LXX, se lo conceda a sí». Aduce después las diversas traducciones propuestas por S. JERÓNIMO en la Vulgata, de una parte, y, de otra, en el *Commentario al profeta Amós* (ML. 25,1128-1129) y en su *Epístola a Paulino* (ML. 22,246) a propósito de Am. 7,14 (el término hebreo *šiqemim*). Otro segundo caso paralelo lo toma de las diversas traducciones de S. Jerónimo propuestas a propósito de Jon. 4,6 (el término hebreo *qiyayôn*) en la *Vulgata* de una parte, y de otra en el *Comentario al profeta Jonás* (ML. 25, 1202-1204) y en una *Carta a S. Agustín* (la XI entre las Epístolas de Agustín, ahora la LXXV, ML. 33, 263). Es modo de proceder por parte de S. Jerónimo, que (como lo hace Mariana) permite aplicar a su traducción Vulgata lo que él escribía a propósito de la traducción de los LXX: «Una cosa es ser profeta y otra intérprete: allí el Espíritu predice lo que ha de venir; aquí la erudición y la abundancia de las palabras traduce lo que entiende».

(17) En términos muy paralelos ha escrito poco antes: «¿Cuál es, pues, aquel divino instinto, que no entendieron ni Agustín, ni el mismo Jerónimo? ¿A qué sirve el inventar con una nueva ficción nuevos profetas?»

R. J. Tournemine, en su prólogo al Comentario de Menochio. Gran admirador de Mariana, muy a su pesar se ha sentido obligado a cerrar su magnífico elogio del colega español: «Desagrada el que (en algunos pasajes del *Pro Vulgata*) hable de Jerónimo con no bastante reverencia» (18).

Así juzgaban entonces no pocos aquél «pudo muy bien engañarse y de hecho se engañó», que Mariana, personal y sin rodeos, supone implícitamente concedido en las mismas palabras conciliares: «Que si los Padres del Concilio Tridentino quisieron bajo todos los puntos de vista aprobar nuestra edición e igualarla con las fuentes en autoridad y crédito, debieron en una larga memoria corregir cada uno de los errores del intérprete. Esto no lo hicieron, puesto que, sin introducir cambio alguno, aprobaron con sus decretos la edición Vulgata como solía leerse y la declararon auténtica. No fué, por lo mismo, su intento aprobarla aun en las cosas más pequeñas, que no pertenecen a la fe y costumbres.»

Son ideas sobre las que volverá más tarde para darlas luz definitiva. Ahora, una vez más en posición de árbitro que, «persuadido de poder en algo contribuir a la paz entre los disidentes», busca puntos de contacto entre la doble tendencia, señala más bien una práctica posición de equilibrio. Como antes su expresión «verosímil» frente al traductor no profeta, ahora su condicional «si más verdadera» o su moderado «opinión probable» ante la sentencia expuesta con «argumentos refutables», el recuerdo de su actitud de respeto (al presente como en sus años de Roma y París) ante el traductor de la Vulgata, el sobrio pero concesivo «propensa a la verdad» ante la opinión contraria, pueden a primera vista desorientar un tanto.

No olvidemos que Mariana escribiendo es humanista y «como fecial», en frase de R. J. Tournemine, o, mejor aún, como «hombre bueno», trata de hallar equilibrio de derechos aun a costa de una aparente vacilación. En nuestro caso, el ambiente de duda se disipa aireado por la afirmación con que le vimos sintentizar su pensamiento al plantear el problema sobre el traductor-profeta: «Jerónimo interpretó las divinas Escrituras con ingenio y diligencia humanos y en ello no procedió como profeta.» Si con estilo humanista da como «refutables» los argumentos en que se apoya su afirmación, de hecho no intentará refutarlos. Refutará, por el

(18) J. STEPH. MENOCHII, *Commentarii totius Sacrae Scripturae*. Venetiis 1758, págs. VIII y IX.

contrario, los argumentos básicos de la primera opinión (19). Con ello se prepara a dar fin a una «disputa tan larga y tan embarazada».

Siempre bajo el influjo de un espíritu conciliador y humanista, cierra Mariana el resumen de razones en favor de un traductor-profeta: «Estos son poco más o menos los argumentos en pro de esta opinión (¿quién no ve que buenos y de fuerza?) con los cuales puede probarse las indudables fidelidad y autoridad de nuestra edición. No faltan quienes, con los mismos argumentos, defienden también que el intérprete tradujo las Escrituras al latín no con humano ingenio, sino bajo el dictado divino. Ojalá que, después de afirmado, lo hubiesen podido persuadir a sus adversarios, pues me hubiesen librado de un gran trabajo.» Con suavidad en la forma, inicia sin vacilaciones un cambio radical en el fondo: «Pero, una vez que esto no se ha hecho, y muchos juzgan que se ha afirmado temerariamente, en su obsequio he decidido refutar estos argumentos.»

Podía el humanismo de Mariana dorar hasta un cierto límite la verdad, pero no disimularla definitivamente. Arbitro de paz, lo era ante todo de ciencia teológica y no podía traicionar su pensamiento sobre las trascendentales decisiones tridentinas. Su modo de expresarse se pliega definitivamente al sentimiento de la propia responsabilidad: «En el primer decreto pretende (el Concilio) aprobar la edición Vulgata con las partes, es decir, con cada uno de los capítulos y narraciones; porque, si hubiese querido aprobar cada una de los voces (que más que partes son partículas), lo hubiese podido explicar fácilmente. Ciertamente que intentó reprimir el atrevimiento de quienes rechazaban algunos libros divinos o parte de ellos.» Mariana ha expuesto antes el alcance positivo del célebre «cum omnibus partibus» (20) y ahora le basta resumir conclusiones.

Más delicada, si cabe, la decisión tridentina sobre la autenticidad de la Vulgata, no por eso se la soslaya. Frente a un bando tenaz y de influencia, suaviza Mariana el final de su exposición «que, teniendo de su lado a grandes defensores, ciertamente no puede ser repudiada como contraria a la religión». Suavidad de forma, que deja en pie todo el vigor de fondo: «Con el segundo decreto (puesto que había de haber disputas contra los herejes, ciertamente en punto de religión y costumbres...) señaló (el Concilio)

(19) Antes sintetiza su modo de ver: «Avergüenza aducir los argumentos de P. Sutor, que tan fútiles son y tan vacíos. En el próximo capítulo presentaremos los que son de mayor peso».

(20) Véase el cap. 20, págs. 95-97.

las fuentes de donde se habían de tomar los argumentos, a saber, la Sagrada Escritura y las tradiciones Eclesiásticas. Y para que nadie eludiese los argumentos y rebajase la indudable autoridad de la edición Vulgata, decreta que es auténtica, es decir, de plena autoridad.»

Se ha iniciado la aclaración del término-clave, aunque todavía con la ecuación «auténtica-plena autoridad» el campo quede un tanto impreciso. Mariana dará un nuevo paso en su intento de precisar límites: «Ciertamente nada, referente a las costumbres y a la religión, contenía torcidamente interpretado.» Es la que modernamente había de llamarse autenticidad «jurídica». Con ella caben errores de traducción. Mariana señala una vez más algunos de ellos (21), después de haberse apoyado en las palabras con que S. Agustín, en una de sus cartas a S. Jerónimo, «abiertamente atribuye al intérprete, no menos que a los copistas, los errores contrarios a la verdad» (22).

Respetuoso con la Vulgata, tesoro de familia en la Iglesia, y opuesto a su sustitución radical por las nuevas traducciones de los herejes (23), Mariana procura siempre mantenerse en equilibrio. Frente a peligrosas decantaciones, escribe: «A la Iglesia Católica pertenecen igualmente (herencia transmitida por el testamento de Cristo) la interpretación latina y las mismas fuentes.» Y, determinando la relación existente entre Escritura divina y códices latinos, rechaza tajante un exclusivismo peligroso: «La divina Escritura está contenida en los códices latinos, no como en fuentes..., sino como en una interpretación, ciertamente no de menor autoridad cuando se conforma con ellas; cuando se aparta, se la ha de excusar con el descuido o el error del intérprete, y en tales pasajes la Escritura divina, esto es, su interpretación, se puede llamar viciada.»

Hombre de realidades y enemigo de juegos de palabras que las

(21) Los textos que estudia son: 2 Sam. 21,8; 2 Par. 36,9; Mc. 15,25 con Juan 13,14. Mariana no tiene dificultad en admitir, siempre que no se afirme «temerariamente y sin necesidad alguna», la posibilidad de que algún pasaje esté alterado en todos los códices y en todas las lenguas (hebraea, griega y latina). En este caso supone que la providencia ordinaria de Dios intervendría, de modo que pueda llegarse a la auténtica lectura.

(22) El testimonio está tomado de la *Carta XIX* (ahora LXXXII, ML. 33, 277) de S. Agustín a S. Jerónimo.

(23) Véase lo que Mariana ha escrito en el cap. 21, pág. 102.

deformen (24), Mariana pisa de nuevo firme en este terreno: «Con tal que convengamos en la cosa, no hay que preocuparse gran qué de los nombres. Nada de que peligre nuestra religión, una vez que hemos negado que en nuestra edición Vulgata haya error alguno contra la fe o las costumbres. No se basa nuestra fe en la interpretación, sino en cuanto comparada con las fuentes y corregida según ellas, donde fuere necesario, principalmente a juicio de la Iglesia católica.» Es el estilo de Mariana cuando, sin ayudas ajenas, piensa y habla. Así se nos revela en su apostilla final: «Esto, a mi parecer, se ha de considerar cuidadosamente.»

Mariana ha llegado en este punto hasta donde podía llegarse. Con razón ha podido escribir R. Cornely: «El mismo Mariana, con prudencia sí, pero lo suficientemente claro, propugna nuestra sentencia» (25). Es la idea que repetirá H. Hurter: «Cierto que con prudencia, pero con energía, impugna aquellas opiniones exageradas sobre la Vulgata, corrientes en su tiempo entre los teólogos españoles, y fija maravillosamente la sentencia genuina y verdaderamente católica acerca de su autoridad» (26).

El empeño con que, tanto Cornely como Hurter, han insistido en la «prudencia» de Mariana, hace suponer que no han tenido en cuenta el estilo humanista del tratado *Pro editione Vulgata*. Acaso no se le haya escapado este aspecto a R. Simon. Tras un trabajo de síntesis que recoge algunos elementos de la crítica bíblica del tratado, cierra sus observaciones enjuiciando la actitud de Mariana sobre el traductor, profeta o simple intérprete: «Para mejor aclarar esta dificultad, aduce las razones de una y otra parte, pero lo hace sin embargo en una cierta manera, que fácilmente se juzga su preferencia por la opinión de quienes niegan que S. Jerónimo haya sido profeta» (27).

Humanista como Mariana, J. Andrés ha sabido leer hasta el fondo, a través de la forma clásica del tratado: «Mariana hace la revisión del texto hebreo y de las versiones, y nota en ellos cuanto puede ser materia de censura. Viniendo a la Vulgata, reconoce algunos defectos y pone de relieve los méritos. Explica el sentido del Concilio de Trento cuando declara auténtica la Vulgata, propone

(24) No se trata de un caso único. Contra las exageradas sutilezas reacciona MARIANA, por ej., en el cap. 20, pág. 95 y en su *De morte et immortalitate*, páginas 412, 432 y 434 (indirectamente), 435 (directamente).

(25) R. CORNELY, *Introductio in V. T. libros sacros*. Parisii 1885, I, pág. 450.

(26) H. HURTER, *Nomenclator litterarius*. Oeniponte 1907², III, pág. 761.

(27) R. SIMON, *Histoire critique du V. Testament*. Rotterdam 1685, páginas 463-464.

el método para hacer una correcta edición y desarrolla muchos puntos relativos a este argumento con juicioso cuidado y religiosa libertad» (28).

No era mérito exclusivo. Mariana reconoce que pisa el suelo firme de muchos y grandes teólogos-exegetas de España y de fuera. Pocos como H. Hody, a pesar de su desprecio por el «vulgo indocto de los teólogos romanos», habrán presentado un golpe de vista tan completo. Resumiendo dice: «Después del decreto Tridentino, una gran multitud entre los Pontificios, principalmente en España, escribieron de la autoridad del texto hebreo y de la Vulgata... De ellos, muchos favorecieron, aun después del decreto, los textos originales. Muchos reconocieron errores aun del intérprete en la Vulgata» (29).

El testimonio de H. Hody sugiere una observación. No es extraño que fuesen «principalmente» teólogos españoles los que se excediesen en una defensa cerrada de la Vulgata, como H. Hurter afirma poniendo de relieve un aspecto parcial. Lástima que tenga que ser un teólogo anglicano quien le complete, corrigiendo de este modo el enfoque de parte dado al problema «español» por muchos católicos. Fueron también «principalmente» teólogos españoles los que, con más o menos equilibrio, señalaron la posición justa.

En primera línea figura Mariana por la visión clara del problema, por su planteamiento y desarrollo sistemático, por su solución íntegra y de sello propio. Conjugando el análisis del argumento de autoridad con el estudio crítico y a fondo de los textos bíblicos, Mariana toma una posición que no desmerece de quienes pudieron considerarse como símbolo de los más avanzados entre los teólogos hebraístas del tiempo. Arias Montano no va más allá en el problema teórico de la Vulgata. El anglicano H. Hody ha caído en la cuenta y ha intentado dar una solución demasiado simplista: «Temiendo Arias la rabia de tales perseguidores, a veces se expresa tímidamente» (30). Fortuna para él encontrarse con Mariana en el momento de su vida más peligroso y de más porvenir.

Paralela a la de Arias Montano, la posición de Fr. Luis de

(28) J. ANDRÉS, *Dell'origine, progressi e stato attuale di ogni Letteratura* Parma 1782, págs. 442-443.

(29) H. HODY, *De Bibliorum testibus originalibus, Versionibus Graecis et latina Vulgata libri IV*. Oxonii 1705, págs. 509-550.

(30) Además de las afirmaciones de Arias Montano sobre la Vulgata que en tal modo han hecho a escribir a H. HODY, o. c., pág. 517, véanse otras del mismo signo en *Bibliorum Sacrorum...*, I, praefatio.

León. Su doctrina sobre la Vulgata, resumida por M. Revilla (31) y sintetizada por S. Muñoz (32) en las ocho proposiciones del gran agustino en su tratado *De Fide*, hubiese encajado de lleno en el *Pro editione Vulgata*. Las conclusiones de Mariana, con diferencias muy accidentales, podrían superponerse a las proposiciones de Fr. Luis de León. Por eso resulta extraña la antítesis «Luis de León-Mariana» trazada por Blanco García: «Nunca llegó la polémica a tal grado de acritud como en los siglos XVI y XVII, desde que León de Castro acometió con inaudita violencia a los hebraístas tachándoles de judaizantes. Y no eran sólo hombres indoctos y fanáticos los que en este punto siguieron las huellas del irascible pedagogo salmantino; sino que entre ellos militó el mismísimo P. Mariana, cuya pericia en las lenguas orientales y cuyo gran entendimiento no bastaron a impedir que rindiese tributo a una preocupación comunísima (33).

Es cierto que, al escribir así, Blanco García piensa en el debatido problema de la adulteración de los códices hebreos del Antiguo Testamento. Pero es problema tan unido al de la autenticidad de la Vulgata, que resulta violento hermanar los nombres de Mariana y de León de Castro. Habrá ocasión de estudiar el pensamiento del jesuíta sobre este punto particular y de compararle con el de Luis de León. En todo caso, puede ya adelantarse como conclusión lo que, con frase expresiva, anota Pinta Llorente al tocar el candente problema de los judaizantes, para ponerle en su punto; «Ni que decir tiene que el P. Juan de Mariana opinaba lo mismo» (34).

F. ASENSIO, S. J.

(31) M. REVILLA, *Fray Luis de León y los estudios bíblicos en el siglo XVI*, en «Religión y Cultura», 1928, págs. 502-505. Era, en sus líneas esenciales, la doctrina de los otros hebraístas procesados. Véase M. DE LA PINTA LLORENTE, *Proceso criminal contra el hebraísta salmantino Martín Martínez de Cantalapiedra*. Madrid 1946, págs. LXXII-LXXV y 70-76.

(32) S. MUÑOZ, *El decreto tridentino sobre la Vulgata y su interpretación por los teólogos del siglo XVI*, en ESTUDIOS BÍBLICOS, 1946, págs. 157-158.

(33) F. BLANCO GARCÍA, *Fray Luis de León. Estudio biográfico y crítico*, en «La Ciudad de Dios», 1897, págs. 425-426.

(34) M. DE LA PINTA LLORENTE, *Proceso... Cantalapiedra*, pág. 98. Se refiere a lo escrito por Mariana en el cap. 26 con el epigrafe *De Rabbinorum libris*.