

Melchor Cano. El debate sobre el uso de las lenguas bíblicas en Teología

Melchor Cano. The debate on the use of biblical languages in Theology

JUAN BELDA PLANS
Academia de Historia Eclesiástica de Valencia
jmbp73@gmail.com

Resumen: Se expone aquí el serio debate del siglo XVI entre el sector humanista y el escolástico, sobre la necesidad de acudir a las fuentes originales de la Sagrada Escritura (hebrea y griega) en la argumentación teológica. Los humanistas descalificaban la teología escolástica por trabajar sobre una traducción de los textos bíblicos (la Vulgata de San Jerónimo), y no sobre las fuentes. Cano defiende el valor de la Biblia Vulgata, cuya autoridad dogmática fue aprobada en Trento, argumentando las razones de fondo de la cuestión. No obstante, aprueba también la conveniencia y la utilidad de acudir a las fuentes originales (como instrumentos), pero no la necesidad absoluta. De hecho, a partir de aquí el teólogo que se precie deberá conocer suficientemente, y utilizar en su trabajo teológico, las lenguas bíblicas originales (hebreo y griego).

Palabras clave: Lenguas bíblicas, Biblia Vulgata, Teología Escolástica, Humanismo crítico

***Abstract:** The serious debate of the 16th century between the humanist and the scholastic sector is exposed here, on the need to go to the original sources of Sacred Scripture (Hebrew and Greek) in theological argumentation. The humanists disqualified scholastic theology for working on a translation of biblical texts (the "Vulgata" of Saint Jerome), and not on the sources. Cano defends the value of the "Vulgata" Bible, whose dogmatic authority was approved in Trent, arguing the underlying reasons for the matter. However, he also approves the convenience and usefulness of going to the original sources (as instruments), but not the absolute necessity. In fact, from here on, the self-respecting theologian must sufficiently know, and use in his theological work, the original biblical languages (Hebrew and Greek).*

***Keywords:** Biblical languages, Vulgate Bible, Scholastic Theology, Critical Humanism*

Artículo recibido el día 22 de septiembre y aceptado para su publicación el 14 de diciembre de 2021.

I. Introducción

El presente estudio se propone introducir al lector en uno de los principales debates que tuvo lugar en el siglo XVI, en sede teológica sobre todo. Se trataba de la fuerte polémica suscitada entre humanistas y teólogos escolásticos acerca del uso de la Sagrada Escritura. Los primeros imponían el recurso a las fuentes bíblicas originales (hebreo y griego), dentro de su gran grito “*ad fontes*”, descalificando cualquier estudio que no partiese de ahí. Por su lado, los escolásticos, todavía dentro de la gran tradición medieval, trabajaban sobre la traducción de la Biblia Vulgata de San Jerónimo. Hubo honrosas excepciones, ya en siglo XV, como el catedrático salmantino llamado “El Tostado”, Alfonso de Madrigal, que fue un pionero en el uso de las lenguas bíblicas para el trabajo teológico. Según los humanistas el estudio de los escolásticos quedaba descalificado científicamente por basarse en una “traducción” (la *Vulgata*). Esta grave discusión llevó a los mejores teólogos de la Escuela de Salamanca del siglo XVI a abordar a fondo el tema.

Entre los más destacados encontramos a Melchor Cano, titular de la cátedra de *Prima* de la Facultad de *Teología* de la Universidad Salmantina, y gran discípulo del Maestro Vitoria. Su gran obra de epistemología teológica *De locis theologicis*¹ supuso una revolución importante en los métodos teológicos del momento. Dentro de esta preocupación metodológica, Cano aborda de lleno el problema planteado por los humanistas, dando soluciones originales y, de algún modo, desconcertantes para el mundo cultural humanista, como se verá a lo largo de este estudio.

Por otro lado, como dato complementario, debemos aludir al talante cultural del propio Cano. Es reconocido por todos, no solo como gran Maestro salmantino en el campo teológico, sino también como un pensador plenamente inserto en la cultura humanista de su tiempo². No se trataba de un escolástico “rancio” de la antigua escuela medieval. Era un teólogo moderno que asumió seriamente los retos de la cultura de su tiempo, beneficiándose de ella y aplicando muchos de sus recursos al trabajo teológico. Entre otras cosas, se esmeró en usar un latín de cuidada factura, que le hizo acreedor del título de “Cicerón de las Escuelas”. Por tanto, hablaba con cierta autoridad sobre las cuestiones planteadas. Es bien conocido que los humanistas despreciaban el latín “barbaro” (decían) utilizado por los teó-

¹ MELCHOR CANO, *De locis theologicis*.

² Cf. *Melchor Cano humanista*, en *Ibidem*, XCIV-CXXXVI.

logos escolásticos; para ellos el lenguaje era la expresión por excelencia del ser humano, reflejo de su inteligencia y valía personal. Ante un personaje como Melchor Cano, sus armas dialécticas eran más débiles que de ordinario. Veamos, pues, como discurrió el interesante debate sobre las lenguas bíblicas y su uso en el quehacer teológico.

II. Planteamiento del problema

Es bien conocido por los estudiosos que en la Baja Edad Media se produce una cierta degradación de la Teología Escolástica, causada principalmente por el abuso de la razón en sede teológica. La ruptura de las relaciones Fe-Razón, consecuencia sobre todo del Nominalismo, fue la raíz última de esta situación. Entrados ya en el siglo XVI nos encontramos en un mundo cultural nuevo, donde la moda humanista impone su ley. Y esto también en el ámbito de la Teología; los humanistas (Erasmo el primero) mostraban un gran interés por la Ciencia Sagrada, pretendiendo intervenir para renovarla y llevarla por caminos nuevos que la rescatase del racionalismo medieval. Obviamente ellos siguieron la senda de la Sagrada Escritura; la Teología debe consistir en el estudio de la Biblia, basado en una buena crítica textual y reglas hermenéuticas adecuadas. Es decir, suelen caer en el extremo contrario: un biblismo absoluto que, de algún modo, los emparentaba con los luteranos. Rechazaban de plano la carga especulativa (racionalista) de la tradición escolástica como inservible, incluso perjudicial, para la sana Teología. Puestas así las cosas el debate Humanismo vs Escolástica estaba servido, y además en puntos esenciales para la verdadera Teología.

Dentro de ese gran debate acerca de la Teología y su método, se plantea una cuestión fundamental de cuya correcta solución depende el ser o no ser de la Teología misma; es la siguiente: si es necesario recurrir a las fuentes bíblicas hebrea y griega para entender las Sagradas Escrituras (su sentido y su verdad), o si, por el contrario, basta con el texto latino de la edición *Vulgata* de San Jerónimo, la cual es suficiente por su autoridad y prestigio seculares en el uso de la Iglesia Romana³.

³ En el libro segundo de su tratado *De locis theologicis*, Cano aborda de lleno la cuestión de la autoridad dogmática y teológica de la *Vulgata* (caps. 12-15). Citamos según el texto de la *Editio princeps* (Salmanticae 1563): LT seguido del libro (en números romanos), capítulo (en arábigos), y páginas de dicha EP. Afirma Cano: “*In tertia vero quaestione magna dissensio est,*

La cuestión, en efecto, era decisiva. Tanto el sector humanista como el protestante descalificaban en bloque la Teología Escolástica al uso afirmando la necesidad absoluta del recurso a las fuentes hebrea y griega para hacer Teología. No se podían considerar teólogos quienes recurrían a una traducción de la Sagrada Escritura en vez de acudir a las fuentes originales. Quizá el representante más cualificado de esta postura fuese el mismo Erasmo, quien afirmaba, por ejemplo: “Quien pretenda ser verdadero teólogo es necesario que estudie las fuentes”⁴. Cano recoge dicha objeción:

Bajaron luego un peldaño más, sosteniendo la opinión de que no se exponían las Sagradas Letras si seguían la traducción vulgar latina, pues esto —dicen ellos— no es explicar al autor de la Escritura Sagrada, sino a su traductor. [...] Despreciarán a los autores escolásticos, porque han ligado su fe a un vulgar traductor latino, cuya interpretación sin embargo (así dicen ellos) no estamos obligados a seguir⁵.

Se puede afirmar en términos generales que en la Teología Escolástica medieval la Sagrada Escritura estaba presente de manera fundamental, como sosteniendo todo el armazón de su construcción teológica. En esa época, el texto bíblico de la *Vulgata* de San Jerónimo era pacíficamente utilizado, de modo que estaba ausente la necesidad de la investigación crítica textual. La Teología medieval estaba en posesión segura e indiscutida de la Sagrada Escritura, por lo cual el método de la prueba escriturística estaba enfocado a una exposición positiva del sentido de la Escritura, y no a una consolidación crítica del texto escriturístico⁶.

Las condiciones del estudio de la Escritura cambiaron profundamente con el advenimiento de una nueva época cultural y religiosa. El criticismo

eaque nisi diiudicetur, in summo errore necesse est nos, atque in maximarum rerum ignoracione versari”, LT, II, 12, 58-59

⁴ “*In fontibus versetur oportet qui velit esse vere theologus*”, *Ratio seu Methodus compendio perveniendi ad veram Theologiam*, P.S. ALLEN, *Opus epistolarum Desiderii Erasmi Roterodami*, vol. 5, 183.

⁵ “*Inde rursus in eam opinionem descenderunt, ut non se existiment Sacras Litteras exponere, si interpretationem latinam vulgarem sequantur. Id enim (inquiunt) est, non auctorem Scripturae Sacrae, sed eius interpretem explicare*” LT, II, 12, 61. “*Nempe scholasticos auctores despicient, qui vulgari latino interpreti fidem suam alligarint, cuius tamen (ut aiunt) intelligentiam sequi non cogimur*” LT, II, 13, 63.

⁶ Cf. A. LANG, *Die loci theologici*, 92-93; seguimos aquí en líneas generales la exposición sintética de este autor.

histórico y filológico del Humanismo, el cambio literario provocado por la aparición de la Imprenta (c. 1445), y el subjetivismo religioso de la Reforma protestante plantearon con toda crudeza una serie de problemas nuevos, que afectaban de lleno al uso teológico de la Sagrada Escritura. Todo ello exigía una solución profunda; era preciso construir una fundamentación dogmática o de principio de la prueba teológica en base a la Escritura.

El primer problema que se planteaba en orden de importancia, y que afectaba esencialmente a la Teología Escolástica, era el valor de los textos escriturísticos al uso, es decir, el texto de la *Vulgata* latina de San Jerónimo, usada universalmente en la época. Como es bien conocido, San Jerónimo, por encargo del Papa San Dámaso, había logrado dar unidad al texto sagrado con su versión latina, que acabaría imponiéndose a las otras existentes. Pero a lo largo de la Edad Media la multitud de copias manuscritas habían ido corrompiendo también el texto de la *Vulgata*, dando lugar a gran cantidad de variantes. Hubo diversos intentos de corregir y unificar su texto, pero en general no fueron eficaces⁷. La aparición de la imprenta en 1445 dio lugar a una difusión muy amplia de ejemplares, haciendo notar los errores de manera más palmaria⁸.

La corriente del humanismo teológico ante este panorama subrayó con fuerza los defectos y errores de la *Vulgata*, haciendo una crítica implacable de esta situación y pasando sin más a los hechos. En efecto, por todas partes se intentaba corregir la *Vulgata* en base a códices antiguos (depuración del propio texto), y también teniendo en cuenta las lenguas originales (cambios del texto antiguo por nuevas traducciones latinas parciales). No faltaban además autores más audaces que emprendieron la dura tarea de hacer una nueva traducción latina completa a partir de las fuentes hebrea y griega.

⁷ A partir del siglo X surge una fuerte reacción tendente a limpiar el texto de la *Vulgata* de todas las variantes procedentes de otras versiones latinas y los errores de los copistas; es la época de los famosos *Correctorios* tendentes a devolver al texto latino tradicional su condición primigenia. Para los datos concretos de autores y obras, vid. A. GARCÍA-MORENO, *La Neovulgata. Precedentes y actualidad*, 110-206.

⁸ La Biblia fue el primer libro que se imprimió, conocida como la Biblia de Gutenberg, publicada en Maguncia sin indicación de fecha ni lugar (1445 aprox.); la segunda Biblia impresa fue la de Bamberg en 1460. Desde este año hasta 1520 se publicaron unas 157 ediciones de la *Vulgata*. Desgraciadamente la mayoría de estas ediciones ofrecían un texto más bien mediocre, sin ningún valor crítico; los impresores por razones de comodidad recurrieron a los textos en uso durante los siglos XIII a XV. Las primeras ediciones críticas de la *Vulgata* salen en torno a 1517 (en concreto el texto de la *Biblia Políglota Complutense* parece que fue el primer texto crítico). Cf. GARCÍA-MORENO, *La Biblia en el entorno de Trento*, 573-576.

Lo decisivo aquí era que el mundo teológico había tomado conciencia generalizada del problema de la crítica textual, y ésta se planteaba de manera perentoria, exigiendo una toma de postura fundamental. En resumen, la Teología del siglo XVI ya no podía pasar por alto los estudios filológicos y de crítica textual; desde ahora el conocimiento de las lenguas bíblicas formaba parte necesaria del bagaje intelectual del teólogo.

Y lo más importante era que no se trataba de cuestiones puramente gramaticales (filológicas), en las que tan empeñados estaban los humanistas.

Desde el momento en que muchos humanistas afirmaron la vuelta a los textos originales, como una condición previa para encontrar el sentido verdadero y apto en orden a la prueba escriturística, la inseguridad textual amenazaba con socavar la fuerza probatoria dogmática de la *Vulgata*, y la apelación a la “*veritas hebraica*” o a la “*veritas graeca*” constituía una escapatoria fácil a consecuencias dogmáticas incómodas; desde ese mismo momento la Teología estaba muy interesada en buscar una solución profunda y de principio a la cuestión del texto bíblico, en particular de la *Vulgata*⁹.

En efecto, frente a todos esos problemas suscitados sobre la Sagrada Escritura y su uso en sede teológica, se produjeron serios esfuerzos de los teólogos católicos contemporáneos para resolverlos de una manera teológica. Entre los más importantes cabe citar a los lovanienses J. Driedo y F. Titelmans OFM, así como al complutense D. López de Zúñiga, colaborador en la Biblia Políglota de Alcalá¹⁰.

Pero, sobre todo, frente a todas estas conmociones producidas por la corriente del Humanismo cristiano, fue el Concilio de Trento quien vino a proporcionar una base firme en todas estas cuestiones en litigio. La Sesión IV (8 de abril de 1546) trató de lleno acerca del asunto y aprobó el famoso Decreto “*Insuper*”: *De Vulgata editione Bibliorum et de modo interpretandi Sacram Scripturam*¹¹. El hecho de que se abordaran estas cuestiones al principio de los trabajos del Concilio, es sin duda expresivo de su importancia y de la preocupación general de los Padres conciliares por los problemas planteados. Allí se fijó con toda claridad el canon de las Escrituras; asimismo se declaró la autenticidad sustancial de la versión latina *Vulgata*,

⁹ A. LANG, *Die loci theologici*, 95.

¹⁰ *Ibidem*, 97. Cf. E. RUMMEL, *The Humanist-Scholastic*, 96-125.

¹¹ Cf. DENZINGER-HÜNERMANN, 1506.

despejando la inseguridad existente sobre el texto bíblico en la predicación y trabajo teológico, tomando al mismo tiempo la decisión de preparar una edición mejorada del texto.

Centrándonos en la cuestión de la *Vulgata*, el Concilio abordaba de lleno esta importante controversia. La Diputación Conciliar “*Sobre los abusos de la Sagrada Escritura*” (17 de marzo de 1546), elaboró una relación de los principales abusos existentes en del uso de la Escritura, proponiendo los remedios oportunos. De los cuatro puntos señalados, el segundo se refería a la cuestión que tratamos: dado el estado actual deficiente del texto transmitido de la *Vulgata*, se debe proponer al Papa que se establezca un texto limpio de la misma, y, a ser posible, también de la Biblia hebrea y griega¹².

Es conocido el agitado debate conciliar cuyo decantado final fue el Decreto “*Insuper*” citado anteriormente; en él no aparece el segundo punto del informe de la Diputación Conciliar sobre la corrección del texto de la *Vulgata*, que, no obstante, se hará llegar a Roma por otros cauces. Quizá lo más sustancial de los debates conciliares, y del documento final, sea la razón última que se dio para autentificar el texto de la *Vulgata*: ello no se debía primordialmente a razones críticas sino, en palabras del teólogo y obispo dominico Bertano: “*Porque es desde siglos la Biblia de la Iglesia*”, o como recoge el propio Decreto conciliar, porque “*está aprobada por el largo uso de tantos siglos en la Iglesia misma*”¹³.

Que la cuestión de la *Vulgata* no estaba ni mucho menos zanjada, se deduce con claridad de la historia posterior. Ya Pio IV nada más terminar el Concilio (1564) nombró una Comisión de revisión de la *Vulgata*, atendiendo así a los deseos del propio Concilio. El trabajo, ciertamente complejo, que afectaba no solo a la depuración crítica del texto mismo de la *Vulgata* de San Jerónimo, sino también a la corrección de determinados pasajes defectuosos, según las fuentes hebrea y griega, tuvo una primera conclusión importante en la edición Sixto-Clementina de 1592, de la cual vivió la Iglesia durante cuatro siglos.

¹² Cf. JEDIN, *Concilio de Trento*, vol. 2, 85-86. Seguimos aquí la excelente exposición de Jedin, a la que se puede acudir para ampliar puntos concretos, con los correspondientes apoyos bibliográficos.

¹³ “*Quae longo tot saeculorum usu in ipsa Ecclesia probata est*”, Dz-HÜN, 1506.

III. Melchor Cano entra en el debate

¿Qué opinaba Melchor Cano sobre el particular? Para todo aquel que haya leído al salmantino, salta a la vista su confrontación frecuente con el mundo humanista. Es pues del máximo interés conocer el pensamiento de uno de los mejores teólogos del Siglo de Oro español, en un tema crucial para la Teología.

Es bien conocido el gran objetivo de Melchor Cano en toda su tarea de investigación: crear una nueva epistemología teológica que dé firmeza y seguridad a los debates; su obra *De locis theologiacis*, es clásica en este sentido. Naturalmente el primer campo que aborda es el escriturístico. Así pues, emprende un tratamiento teológico profundo de los problemas modernos planteados sobre la Sagrada Escritura, intentando adaptar y poner al día, según las necesidades de los nuevos tiempos, el uso teológico de la prueba escriturística.

Es en el libro segundo del tratado *De Locis*, titulado “*De auctoritate Sacrae Scripturae*” (el más amplio de toda la obra), donde aborda las principales cuestiones bíblicas debatidas en su época: la inspiración bíblica, el canon bíblico, y finalmente la cuestión del texto bíblico mismo, especialmente la autoridad teológica de la versión latina *Vulgata* (las cuestiones de crítica textual)¹⁴.

Para nuestro propósito nos interesa centrarnos en la cuestión crucial del texto latino de la Biblia *Vulgata* y su autoridad crítica. A su tratamiento y solución dedica Cano una extensión considerable dentro del tratado *De locis*¹⁵. Lógicamente esta cuestión está estrechamente relacionada con el tema de la necesidad y manejo de las lenguas bíblicas en la tarea teológica, por eso el taranconense las tratará conjuntamente.

La cuestión, tal y como se planteaba en la época, era esta: ¿es necesario recurrir a las fuentes hebrea y griega para entender la Sagrada Escritura, o es suficiente la *Vulgata* latina? En breve: ¿Biblia hebrea y griega (fuentes originales) o *Vulgata* latina? Esta era la disyuntiva. De aquí surgían otras

¹⁴ Un buen resumen de las ideas hermenéuticas de Cano en el *De Locis* puede verse en A. LANG, *Die loci theologiaci*, 110-111, con referencias y textos concretos. Cabe señalar también que por el momento no existe, que sepamos, ninguna monografía específica sobre las ideas escriturísticas de Cano. En estos textos, entre otros temas importantes, Cano subraya el papel del Magisterio de la Iglesia como regla interpretativa fundamental, frente al individualismo y subjetivismo protestante.

¹⁵ Cf. LT, II, caps. 12-15, 58-81.

cuestiones derivadas: ¿en las controversias de la fe es necesario recurrir a los textos hebreo y griego para solucionarlas satisfactoriamente? ¿Se pueden considerar teólogos aquellos que sigan la *Vulgata* en su tarea teológica? ¿Es necesario al teólogo el conocimiento de las lenguas bíblicas, o simplemente es útil? Es claro que la solución del partido humanista era favorable a las fuentes originales. Pero esto, que se irá imponiendo por su propio peso, los humanistas lo exigían inmediatamente, llevando las cosas a planteamientos extremos, sin matizaciones ni distinguos, cayendo en ocasiones en exageraciones patentes. En la respuesta a estas cuestiones, y en su solución prudente y matizada, estará la gracia del tema, y a ello se dispone nuestro autor. Veremos que básicamente va a defender la autenticidad sustancial de la *Vulgata* para la tarea teológica, pero al mismo tiempo incorporará muchas de las propuestas humanistas, moderándolas en su extremosidad.

IV. Respuesta de Cano a la cuestión planteada

En el tratamiento de la cuestión Cano sigue los siguientes pasos: 1) argumentos de los que defienden *la necesidad* de recurrir a las fuentes hebrea y griega, para entender la Sagrada Escritura (cap. 12); 2) demostración de la autoridad doctrinal de la *Vulgata* (cap. 13); 3) refutación de los argumentos anteriores (cap. 14); 4) utilidad de las lenguas hebrea y griega en Teología (cap. 15).

Cano constata desde el inicio que en esta cuestión existe un gran desacuerdo (*magna dissensio*), y que se trata de materias de la máxima importancia que afectan a la unidad de la Iglesia¹⁶. A continuación, responde en cuatro conclusiones: las dos primeras defienden positivamente la autoridad y el valor doctrinal de la *Vulgata*, mientras las dos restantes rechazan la “necesidad general” de acudir a las lenguas originales en el trabajo teológico, aunque no su “conveniencia” (utilidad).

En la primera conclusión, que es como la base y el fundamento de todo lo demás, Cano afirma la autenticidad sustancial del texto de la *Vulgata*. En materia de fe y costumbres refleja la verdad revelada y, por tanto, no contiene errores. Este es su tenor literal: “*Esta edición antigua y vulgata, que la Iglesia latina ha usado desde los tiempos de Jerónimo, debe ser mantenida por*

¹⁶ “*¿Ego ne, de maximis et quae ad Ecclesiae unitatem continendam magnopere pertineant...?*”, LT, II, 12, 61.

los fieles en todo aquello que mira a la fe y a las costumbres”.¹⁷ La segunda conclusión es un corolario de la anterior y afirma la autoridad dogmática de la *Vulgata* para resolver las controversias teológicas suscitadas, en materia de fe y costumbres: “*Si surgiera entre los católicos alguna discusión sobre las costumbres y la fe, es necesario definirla mediante esta antigua edición latina*”¹⁸. En la tercera conclusión se alude al aspecto negativo: “*En una disputa sobre la fe y las costumbres no se debe apelar en la época actual a los ejemplares hebraicos o griegos, ni tampoco hay que sacar de ellos argumentos demostrativos en las controversias*”¹⁹. La cuarta conclusión hace ya referencia al tema crítico propiamente dicho: “*En materia de fe y costumbres, no se deben corregir los ejemplares latinos mediante los hebraicos y griegos*”²⁰.

En la demostración de la tesis fundamental (la autenticidad dogmática de la *Vulgata*) Cano parte del texto, literalmente reproducido, del Decreto *Insuper* de Trento (Sesión IV, de 8 de abril de 1546), y va a tratar de exponer las razones y las causas que subyacen a la definición tridentina. Una primera razón de gran solidez consiste en afirmar que si la *Vulgata* contuviese errores de contenido (dogmáticos), dicho error recaería sobre la misma Iglesia que la ha usado durante siglos, de tal modo que la fe vacilaría, al quitar el fundamento sobre el que se ha apoyado durante tanto tiempo, lo cual no puede darse. “*Así pues, se concluye que, en aquellas cosas que atañen a la fe y a las costumbres, debe ser mantenida inquebrantablemente la edición latina, avalada por el uso de la Iglesia durante tantos siglos*”²¹.

Asimismo, todo el trabajo de los teólogos y jueces eclesiásticos se haría inútil durante muchos siglos:

Me pregunto: ¿Acaso en sus disputas concluyeron algo o no? Si nada cierto se concluyó, ¡oh desgraciados hombres que durante trescientos años, o aun más, desperdiciaron su tiempo y su esfuerzo! Carecían, efectivamen-

¹⁷ “*Editionem hanc veterem, atque vulgatam, quam post tempora D. Hieronymi Latina Ecclesia usurpavit, fidelibus esse retinendam in his omnibus quae ad fidem et mores spectabunt*”, LT, II, 13, 61.

¹⁸ “*Si qua morum et fidei quaestio inter Catholicos exoriatur, eam definiri oportere per latinam hanc veterem editionem*”, LT, II, 13, 61-62.

¹⁹ “*In fidei ac morum disputatione non esse nunc temporis ad hebraica, graecave exemplaria provocandum, nec ex iis certam controversiarum fidem esse faciendam*”, LT, II, 13, 62.

²⁰ “*In his quae ad fidem et mores pertinent, non esse latina exemplaria per hebraica vel graeca corrigenda*”, LT, II, 13, 62.

²¹ “*Conficitur itaque editionem latinam tot annorum centenariis usu Ecclesiae comprobata, in his quae ad fidem et mores attinent, esse inconcusse tenendam*”, LT, II, 13, 62.

te, de pericia en la lengua griega y hebraica, pero contentos con el traductor latino solo, confirmaban las tesis de la Escuela, a la par que rechazaban todas las que se les oponían, mientras la Iglesia Romana y Latina callaba, veía, aprobaba. [...] Por consiguiente, esa edición (*Vulgata*) debe ser mantenida por los fieles²².

También la autoridad de los Santos Padres vacilaría en muchos puntos: los que desprecian la edición latina y exigen los originales hebreo y griego:

Despreciarán incluso a los antiguos Santos, que carecieron de pericia en la lengua hebrea. Pues sabemos que de entre los griegos fueron expertos conocedores de la lengua hebrea Doroteo, Orígenes y Eusebio, pero de entre los latinos, aparte de Clemente y Jerónimo, apenas algún otro conoció la lengua hebrea. Por lo tanto, era necesario que casi todos los Santos desvariaran ofuscados en el Antiguo Testamento, y que incluso con sus ojos cerrados persiguieran a tientas todos los misterios de ese mismo documento²³.

Además, para nuestro autor el texto de la *Vulgata* no se debería corregir en base a los textos hebreos y griegos, de los que se disponía en su tiempo (hasta 1560). Al hacer estas indicaciones expresamente hace referencia directa a cuestiones de fe y costumbres (*quae ad fidem et mores pertinent*). Es decir, vendría a decir Cano, cuando se trata de aclarar cuestiones de fe, en las discusiones teológicas, o en las instancias magisteriales, no es necesario acudir a las fuentes originales para llegar a una solución satisfactoria; incluso, no se debería sopesar el texto de la *Vulgata* según el hebreo y griego.

Pero en todo caso, en qué razones se apoya. ¿Porqué así? La razón principal, según su criterio, es la corrupción y los defectos de la Biblia hebrea o

²² “*Id peto, an quicquam in suis disputationibus confecerint, necne. Quod si nihil certi confectum est, o miseros homines qui tercentum annos, atque eo amplius, et oleum et operam perdidērunt! Quippe linguae graecae atque hebraicae non habuerunt peritiam; sed, solo interprete latino contenti, scholae quidem dogmata confirmabant, reiiciebant autem univēsa quae illis adversarentur, Romana atque adeo Latina Ecclesia tacente, vidente, probante. [...] Ea igitur editio est a fidelibus retinenda*” LT, II, 13, 62-63.

²³ “*Despiciēt Sanctos etiā priscos, qui hebraicae linguae peritia caruere. Nam ex graecis Dorotheum, Origenem, et Eusebium hebraicas litteras legimus calluisse, ex latinis autem, praeter Clementem et Hieronymum, vix alius quisquam hebraeas litteras novit. Quocirca fere Sanctos in Veteri Testamento hallucinari necesse erat, imo adeo eiusdem instrumenti sacramenta omnia caecis oculis attractare*”, LT, II, 13, 63.

griega que nos ha llegado a nosotros (nos situamos siempre en tiempos de Cano). En ellas faltan muchos pasajes que están en la *Vulgata*, y que el uso secular de la Iglesia latina atestigua, según definió Trento. Pero, sobre todo, los judíos y los griegos falsificaron muchos textos, para que no coincidieran con el texto de la *Vulgata*, como demuestran las advertencias de los Santos Padres. Todo ello es expuesto con cierta minuciosidad y documentado abundantemente por Cano²⁴.

Estas graves deficiencias críticas de las fuentes hebrea y griega —según el criterio del salmantino— se pueden atestiguar también, entre otras razones, por el hecho de que han dado lugar a muchas traducciones diferentes. Por eso dirá, no sin cierta ironía burlona:

Además, muy a menudo existe una gran discrepancia entre los códices griegos que ahora se manejan, de ahí que en nuestros tiempos, incluso quienes dicen contrastar los textos latinos con los griegos, no raramente disienten entre sí, no sólo en las palabras sino también en las ideas. ¿Cómo es, si no, que a veces esos nuevos traductores no traducen en el mismo sentido los mismos ejemplares? Pues el versículo cuarto del Salmo 109 lo tradujeron de distinta manera Lutero, Pomerano, Pelican, Buzero, Munster, Zuinglio, Félix, Pagnino. [...] ¿Cómo es que Erasmo no está de acuerdo consigo mismo? Se conserva, en efecto, su quinta edición y se conservaría la sexta, si no hubiera temido que se le tachara de inconstancia, o no hubiera sido impedido por la muerte²⁵.

²⁴ Cf. LT, II, 13, 64-66. A modo de ejemplo: “Asimismo, los doctores hebreos, enemigos nuestros sin duda, se empeñaron con mucho celo en corromper el texto hebraico, con vistas a lograr que el Antiguo Testamento entrara en contradicción con nuestros ejemplares, como cuenta Eusebio. También los griegos, movidos por el mismo empeño, violaron el Nuevo Testamento en muchos lugares, para hacer coincidir la Escritura con su propio sentir, como atestigua Tertuliano, y Eusebio, etc”. (“*Item, hebreorum doctores, nostri videlicet inimici, multo studio contenderunt textum hebraicum corrumpere, ut Vetus Testamentum nostris exemplaribus facerent esse contrarium, ut Eusebius, lib.4 Eccle. Histo., c. 18, refert. Graeci quoque eadem contentione multis locis, ut Scripturam ad suum sensum traherent, Novum Testamentum violarunt, ut Tertullianus..., Eusebius..., Ireneus...*”), *Ibidem*, 64.

²⁵ “*Praeterea magna est dissensio saepenumero graecorum codicum, qui nunc habentur in manibus. Unde, et qui nostris temporibus ad graeca dicunt se expendere latina, haud raro inter se dissident, non in verbis modo, sed in sententiis quoque. Quid, quod interim eadem exemplaria novi isti interpretes non eodem sensu interpretantur? Nam, versum quartum Psalmi 109 aliter Lutherus, aliter Pomeranus, aliter Pelicanus, aliter Buzerus, aliter Munsterus, aliter Zuinglius, aliter Faelix, aliter Pagninus traduxerunt. [...] Quid, quod Erasmo cum seipso non convenit?*”

La conclusión se impone: no es necesario corregir la *Vulgata* con las fuentes hebrea y griega, sobre todo en referencia a las controversias de la fe. Esto, según el salmantino, se basaría en el error insidioso de que los códices hebreo y griego, existentes al presente, contienen el texto original más correctamente, que los que utilizó San Jerónimo, que trabajó en tiempos tan tempranos y en base a muy buenos manuscritos. Ya se ha visto que las fuentes originales de que disponemos (en el siglo XVI) muchas veces no son de fiar:

Así pues, muy previsoramente fue establecido por el Sagrado Concilio Tridentino que de entre las muchas ediciones latinas de los Sagrados Libros, sólo la edición antigua y *Vulgata*, aprobada por el uso general durante tantos siglos, fuera tenida por auténtica en las disputas públicas. De este modo, en la época actual no se debe apelar, en una discusión de fe y costumbres, a los ejemplares hebraicos o griegos. Y es que, efectivamente, por medio de los códices discrepantes de los hebreos o de los griegos, mal pueden confirmarse los dogmas de fe o mantenerse la unidad de la Iglesia²⁶.

Todo esto no quiere decir que la *Vulgata* sea perfecta y este libre de defectos. Cano hasta aquí ha estado hablando del valor sustancial o doctrinal del texto de San Jerónimo, de cara a la prueba dogmática; en defender estas ideas básicas ha puesto todo el énfasis. La *Vulgata*, no obstante, puede ser mejorada desde el punto de vista crítico. Nuestro teólogo es consciente y no se opone a ello, aunque tampoco lo enfatice (ya había grandes y numerosos entusiastas de esta tarea: los humanistas). En otras palabras, en general Cano admite la crítica textual (hablando en términos actuales), dentro de unos límites razonables y prudentes.

Extat enim quinta, extaret et sexta editio, nisi vel inconstantiae notam sibi inurendam metuisset, vel morte fuisset interceptus”, LT, II, 13, 66.

²⁶ “*Providentissime igitur a sacra Synodo Tridentina constitutum est, ut ex multis latinis editionibus sacrorum librorum, una vetus et vulgata editio, longo tot saeculorum usu recepta, in publicis disputationibus pro authentica habeatur. Non est itaque nunc temporis in fidei ac morum disceptatione ad hebraica graecave exemplaria provocandum. Quippe cum fidei dogmata per discrepantes, aut hebraeorum, aut graecorum codices male confirmari possint, aut Ecclesiae unitas contineri*”, LT, II, 13, 67.

V. Respuesta a la crítica de los humanistas

En cambio, pone reparos serios a una cierta crítica textual de su tiempo, proveniente sobre todo del sector humanista, que era demasiado extremista e imprudente —según su modo de ver—, cayendo en cierta superficialidad o frivolidad. Los defectos de esta crítica textual consistirían en un cierto racionalismo filológico, en el afán inmoderado de novedades y, sobre todo, en un cuidado extremo de la elegancia estilística latina, que no respetaría el genio propio del texto sagrado.

El primer defecto grave (racionalismo filológico) consistía en plantear la cuestión como si todo dependiera de las lenguas o de la filología, sin tener en cuenta suficientemente que no se trata de un texto literario cualquiera, sino de un texto divinamente inspirado²⁷. Cano hace ver que la inteligencia de las Escrituras no depende solo, ni principalmente, de la pericia de las lenguas (de la gramática o de las ciencias humanas); aunque sea una base necesaria, pero no suficiente. Por ello rechaza cierto racionalismo crítico-filológico de su tiempo, aportando una visión más equilibrada y completa que la presentada por ciertos sectores humanistas. Para el entendimiento correcto del sentido de las Escrituras no basta la pericia en las lenguas bíblicas, por grande que esta fuere. Hace falta sobre todo un don sobrenatural que Dios concede al hombre para que pueda entender su sentido divino. Por ello también, para traducir bien la Escritura no bastan las lenguas, se precisa además una asistencia de Dios específica.

El segundo fallo de esta crítica textual, proveniente también del sector humanista, consiste en un afán inmoderado de novedades que lleva a una especie de furor de cambiarlo todo (referido a la corrección del texto de la *Vulgata* y a las nuevas traducciones latinas); “amantes curiosos de noveda-

²⁷ Sobre la primacía, un tanto exagerada, de la Gramática, puede servir de botón de muestra estas palabras de NEBRIJA: “Porque si la facultad de la Gramática es ser esclava de las ciencias superiores, sin embargo, cuando disputa sobre el contexto de letras, sílabas, pronunciación, partes de la oración, es superior y domina. ¿Si yo fuese médico y tu estuvieses enfermo, no me obedecerías para quedar libre de la enfermedad? Más aun, si yo fuese perito en el gobierno de la nave y tu ignorante, ¿no me obedecerías para que ambos llegáramos del naufragio al puerto? Así en esta nave en la que somos arrastrados por este mar grande y espacioso, todos son arrojados errabundos aquí y allá, y necesitan de los dos: unos del médico, otros del timonel sabio, a quienes obedezcan y respeten, aunque sean príncipes, reyes, emperadores, pontífices. Y no deben desdeñarse de obedecer al ínfimo arte artesano, porque eligió Dios a lo débil de este mundo para confundir a los más fuertes, y escondió estas cosas a los sabios y prudentes, y las reveló a los niños”, *Apología earum rerum quae illi obiiciuntur*, Granada 1535, p. VI.

des” les llamará a veces²⁸, “personas que desean innovarlo todo”²⁹ en otras ocasiones. Cano se manifiesta aquí reticente ante la avalancha de cambios de su época, y pide prudencia y respeto por el texto latino antiguo cuando no haya razones de mucho peso para cambiarlo³⁰; y afirma sin ambages que en las cosas dudosas prefiere seguir el criterio de la tradición, más que el de la novedad; al contrario de como sucede con algunos teólogos modernos.

Otro importante reparo, en relación a la crítica textual de su tiempo, al que Cano alude, es, lo que podríamos denominar, el “hiperesteticismo” propio del sector humanista, a la hora de las nuevas traducciones latinas de la Biblia; o, lo que es lo mismo, el uso sesgado de las lenguas bíblicas que busca ante todo la belleza formal del estilo literario latino, repudiando otras traducciones por menos elegantes, haciendo de este valor un criterio básico a la hora de abordar las nuevas traducciones.

Cuál sea la peculiar sensibilidad de Cano en este punto, queda claramente expresado en un texto un tanto terrible:

Hay, en efecto, algunos a quienes la antigua versión del Nuevo Testamento les parece poco elegante y culta, y por eso les agradaría sobremanera que, retirada aquella, ocupara su lugar otra más latina. Es decir, quieren pintar la sabiduría de Dios con los colores del arte, y adornarla con las florecillas de los retores, como si de una jovencita se tratara. Pero aquella siendo modesta como es, no ambiciona el adorno; siendo seria como es, desconoce los afeites; siendo viril como es, no se deja seducir por un mundo afeminado. Lo que dicta el afecto —dijo alguien— carece de adornos; por eso el amor no sabe de oropeles. Las palabras bonitas —dijo otro— no son propias del negocio (ocupación) sino del ocio; y las palabras acicaladas no son propias de la guerra sino de la paz. Por consiguiente, la que llama al combate, la que alza su voz como trompeta, la que alerta a gritos sobre los enemigos que irrumpen, sobre la muerte que apremia, ésta no sé qué sonido horrido y bárbaro tiene; no entona un melodioso canto como la lira o la

²⁸ “*Sic puteos nostros iudaei, haeretici, curiosi novarum rerum amatores humo opplere contendunt, certantque nobiscum*”, LT, II, 14, 69.

²⁹ “*Quamobrem hominibus his qui novandis rebus student...*”, LT, II, 13, 68.

³⁰ Sobre la crítica caniana a algunos defectos del Humanismo teológico, vid. J. BELDA, *La Escuela de Salamanca*, donde todo este tema se considera en un contexto más amplio, con abundante exposición de textos, cf. cap. 3, 266-281.

cítara, con suave y dulce sonido³¹.

Nuestro autor piensa en este punto que dejarse llevar prevalentemente por criterios de elegancia de estilo, al traducir la Sagrada Escritura, está fuera de lugar. No se adecuaría bien con el carácter divino y sagrado del texto bíblico, sería introducir una novedad estrafalaria e imprudente. Por último, el conguense expresa su propia opinión:

Por lo tanto —lo diré sinceramente—, nunca pude aprobar tampoco a aquellos que publicaron paráfrasis de las Sagradas Letras, por muy latinas y elegantes que fueran, pues cuando asumen la persona de Cristo o de Pablo hablando, cuanto más elegante y brillantemente hablan, tanto menos guardan su espíritu y majestad, y por ende se vuelven en cierto modo reos de lesionar ese espíritu y majestad. En cualquier caso, como dije tiempo atrás siendo un muchacho, con gran asentimiento de sabios varones, si Cristo o Pablo me hablaran con la lengua de esos, no serían para mí ni Cristo ni Pablo. No es Cristo —créeme— remilgado, no es acicaladito, ni afanosamente adornado. Tampoco Pablo es considerado inculto en la ciencia ciertamente, sino en la forma de hablar. Por consiguiente, déjale a Cristo su propia lengua, déjale a Pablo su propia lengua, pues una y otra son pluma de veloz escriba, que no retoca cada una de las palabras y detalles³².

³¹ “*Sunt enim nonnulli, quibus, quoniam Novi Testamenti antiqua versio parum elegans et culta est, placeret maxime, ut, illa summtota, in illius locum latinior alia succederet. Scilicet artis coloribus Dei volunt sapientiam pingere, et quasi puellam rhetorum flosculis exornare. At illa modesta cum sit, non ambit ornatum; cum sit gravis, fucum ignorat; cum virilis, mundo muliebri non capitur. Sine phaleris est, ait quidam, omne quod dictat affectio. Amor itaque phaleras nescit. Discendi ornamenta, alius inquit, non sunt negotii, sed otii; nec militiae sunt picta verba, sed quietis. Igitur quae bellicum canit, quae exultat quasi tuba vocem suam, quae irruentes hostes mortem praesentem intonat, ea horridum nescio quid et barbaricum sonat, non tamquam lyra citharave carmen musicum suavi dulcique sono canit*”, LT, II, 15, 81.

³² “*Quamobrem ingenue dicam, ne illos quidem probare unquam potui, qui paraphrases quamlibet latinas et elegantes in Sacras Literas ediderunt. Cum enim personam Christi Paulive loquentis assumunt, quo elegantius nitidiusque eloquuntur, eo minus illorum spiritum et maiestatem servant, atque adeo rei quodammodo fiunt laesi spiritus et maiestatis. Certe, quod olim puer magno assensu virorum sapientium dixi, si aut Christus aut Paulus istorum mihi lingua loquerentur, nec Christus mihi, nec Paulus essent. Non est nitidulus Christus, mihi crede, non est comptulus, non elaborate ornatus: Paulus vero non scientia ille quidem, sed sermone imperitus est tamen. Permite Christo igitur linguam suam, linguam suam permite Paulo: utraque enim calamus est scribae velociter scribentis, non ad singula verba et apices elaborantis*”, LT, II, 15, 81.

Así pues, para nuestro teólogo es una cuestión de respeto al espíritu mismo y al estilo propio de la Sagrada Escritura, que soporta mal un excesivo esteticismo, como el de algunos puristas del lenguaje.

Todo lo cual venía a propósito de la conveniencia o menos de sustituir el antiguo texto latino de la *Vulgata* por otro más estilista y acorde con la moda de los tiempos, o con los gustos humanistas. La conclusión a la que llega nuestro autor sale sola: “Por lo tanto, la antigua edición del Nuevo Testamento —de eso, en efecto, tratábamos—, aunque sea sencilla e inculta, no por ello se ha de tener en menos”³³.

VI. Verdaderas utilidades de las lenguas bíblicas

A pesar de todos estos reparos que opone a cierta crítica textual de su tiempo, el sabio dominico, según indicábamos, cree que los estudios de las lenguas bíblicas son en verdad útiles para el teólogo, pero precisa que las razones de su utilidad —en su opinión— no coinciden con las que señalan los humanistas, sino que son otras bien distintas. No se trata de aferrarse a las lenguas como el medio único y principal para el trabajo teológico, ni tampoco su verdadera utilidad consiste en conseguir un texto bíblico más estilista y elegante literariamente.

Cano opina en este punto que ciertamente el teólogo no puede prescindir ya de una verdadera preparación crítico-filológica. ¡Debe ser perito en las lenguas bíblicas! Y en esto se muestra como un verdadero teólogo moderno, inmerso en la cultura humanista, que acoge de buen grado las riquezas y aportaciones culturales de su tiempo. Las exigencias críticas y filológicas del sector humanista no caen en el vacío, sino que espolean y fecundan la labor del teólogo moderno, contribuyendo decisivamente a renovar y poner al día su trabajo. En este sentido las aportaciones metodológicas que parten de Francisco de Vitoria no se entenderían —quizá no hubieran sido posibles— sin la labor de un Colet, un Erasmo, Budeus, Lefevre D’Etaples, Vives, y otros parecidos.

Sin embargo, todas esas exigencias son cuidadosamente valoradas y, podríamos decir, cribadas según criterios científicos serios, para obtener los valores positivos que encierran y rechazar los menos convenientes, de ma-

³³ “*Novi ergo Testamenti vetus editio, id namque agebamus, quamvis simplex et inculta sit, non est propter hoc minoris faciendâ*”, LT, II, 15, 81.

nera que sirvan de modo eficaz a la tarea teológica en los diversos campos. Ya hemos examinado la crítica efectuada ante ciertas exageraciones y parcialidades de la postura humanista, y hemos podido comprobar que no se trata simplemente de una postura negativa o puramente defensiva, sino que se admiten muchas de las buenas aportaciones del sector humanista, aunque poniéndolas en su sitio, “*ridimensionandolas*”, podríamos decir usando un italianismo.

Según esto, al tratar del valor de las lenguas bíblicas, va a dedicar un amplio capítulo a exponer sus ideas al respecto; su título es: “*De linguarum hebraicae et graecae utilitate*”³⁴, haciendo alarde de un conocimiento verdaderamente profundo de la cuestión, y protestando así contra la acusación de declarar superfluos para la Teología los estudios de las lenguas. En él señala hasta ocho utilidades distintas de dichas lenguas, que va explicando y ejemplificando con todo detalle. Aquel que quiera conocer el pensamiento de nuestro teólogo al respecto, puede leer plácidamente este pasaje del *De locis* y seguramente quedara complacido gratamente. Aquí no podemos sino resumir su contenido sin detenernos en todos los ejemplos y casos concretos que expone.

En primer término, las lenguas son de la máxima utilidad cuando se discute con los paganos, incluso cuando los infieles de lengua no latina son instruidos en la fe. Otra ventaja que tiene el conocimiento de estas lenguas se aprecia cuando se han de interpretar términos que en hebreo o en griego tienen un énfasis o un matiz especial, y que la lengua latina no puede expresar bien. Ejemplifica el caso y concluye:

También Ambrosio, en su explicación del Salmo 118, dice que los términos latinos no en todos los lugares pueden expresar la fuerza del habla griega, porque generalmente en griego el habla es más rica en significación y ostentación. En este asunto podrían ayudar muchísimo a los teólogos las anotaciones de Erasmo al Nuevo Testamento, si no las hubiera salpicado con tan numerosos errores³⁵.

³⁴ Cf. LT, II, 15, 75-81.

³⁵ “*Ambrosius quoque in explanatione Psal. 118, latinos ait, non posse in omnibus vim graeci sermonis exprimere. Quod in graeco plerumque maior sit vis, et pompa sermonis. Qua in re plurimum theologos iuvare possent Erasmi in Novum Testamentum annotationes, nisi eas tam multis erroribus aspersisset*”, LT, II, 15, 76; según parece conocía bien la obra erasmiana, y desde luego no habla de memoria.

Sirven también para captar mejor los diversos sentidos de un mismo texto, sobre todo cuando el griego o el hebreo sea equívoco. Asimismo, para captar los modismos, frases, o proverbios de la otra lengua que no suelen coincidir con la propia. Además, para corregir los errores que se hayan podido introducir por descuido de los tipógrafos o por la ignorancia de los copistas, en particular la transcripción errónea de nombres hebreos. También para la interpretación de determinados pasajes traducidos con poca precisión, o que son difícilmente inteligibles sin un dominio perfecto de las lenguas. Del mismo modo, para evitar la posible anfibología del léxico latino, que a veces puede dar lugar a interpretaciones equivocadas. Y finalmente otra ventaja de las lenguas bíblicas es poder comprender ciertos términos hebreos o griegos, que se han mantenido en la edición latina³⁶. Todo ello Cano lo ejemplifica con casos concretos y observaciones interesantes que demuestran a las claras un conocimiento poco común de la materia.

En resumen, se puede decir que, frente al rechazo de la *Vulgata* para la tarea teológica y la exigencia a ultranza de las fuentes originales, frente a la acusación de que la Teología Escolástica no es válida por basarse en una mera traducción de la Escritura, o frente a las exageraciones humanistas de abordar una nueva traducción latina partiendo de cero, apoyándose de manera fundamental en la filología; frente a todo ello, Cano afirma la autenticidad sustancial del texto latino de la *Vulgata*, que garantiza la seguridad del texto inspirado, en cuanto a materia de fe y moral. Está idea básica, definida ya en Trento, va a ser argumentada y desarrollada aquí por el conquisense en todas sus implicaciones. Por tanto, es perfectamente válida para el trabajo y la discusión teológica, sin que sea estrictamente necesario acudir a las fuentes hebrea y griega. La postura de Cano, en definitiva, consistiría en afirmar que se debe usar el texto latino de la *Vulgata* como base, y los textos hebreo y griego como auxiliares o instrumentos de ayuda; esto, que sería diferente en la actualidad, es razonado por nuestro autor con cierta consistencia, si se tienen en cuenta los instrumentos histórico-críticos disponibles en la época.

Asimismo no es partidario de una nueva traducción latina *ex novo*, sobre todo según los criterios culturales en boga (esteticismo estilístico, etc); en cambio, es positivo y conveniente una cierta labor crítica de revisión de la *Vulgata* para mejorarla; también es muy conveniente para el teólogo el conocimiento de las lenguas bíblicas, lo cual le proporciona grandes ventajas

³⁶ Cf. LT, II, 15, 80.

en su trabajo; pero junto a ello señala que las lenguas no son suficientes para la labor crítica y hermenéutica: no son el instrumento único, ni principal (aunque sea primario); es necesario, sobre todo, el don sobrenatural de Dios para poder entender el sentido divino de las Escrituras, y así poder interpretarlas y traducirlas adecuadamente.

Podríamos concluir diciendo que Cano es a la vez tradicional y moderno. Lo primero porque conserva y respeta las ideas fundamentales de la Teología Escolástica al uso; lo segundo porque incorpora y añade una serie de novedades que toma de la moderna crítica humanista. El resultado es una postura equilibrada que acepta las aportaciones novedosas de la cultura de su época, pero moderándolas de sus excesos, sobre una base tradicional del uso de la *Vulgata*. No es bueno, ni la inmovilidad y reticencia de algunos escolásticos respecto a las lenguas bíblicas; ni tampoco la arrogancia de otros humanistas que desprecian todo el trabajo anterior, pretendiendo partir de cero.

Referencias bibliográficas

ANDRÉS MARTÍN, M. (1976-77). *La Teología Española en el siglo XVI*, 2 vols. Madrid: BAC maior.

— El Método teológico en la Época Moderna (1981). En *El método en Teología*, Actas del I Simposio de Teología Histórica, Facultad de Teología San Vicente Ferrer. Valencia, 201-233.

ALLEN, P. S. (1906-1958). *Opus epistolarum Desiderii Erasmi Roterodami*. Oxford (12 vols) vol. 5, 183.

AVILÉS FERNÁNDEZ, M. (1987). La Exégesis bíblica española (1546-1700). En M. Andrés (dir.), *Historia de la Teología Española*. Madrid: FUE, vol. 2, 75-160.

AUGUSTIJN, C. (1989). *Erasmus da Rotterdam. La vita e l'opera*. Brescia.

BELDA PLANS, J. (1984). *Teología y Humanismo en la Escuela de Salamanca del siglo XVI*. Actas del III Simposio de Teología Histórica, Facultad de Teología San Vicente Ferrer. Valencia, 169-174.

— (2000). *La Escuela de Salamanca y la renovación de la Teología en el siglo XVI*. Madrid: BAC maior.

— (2010). *Historia de la Teología*. Madrid: Palabra.

— (2013). *Melchor Cano, teólogo y humanista*. Biblioteca Virtual de Polígrafos Españoles, Fundación Larramendi. [http:// dx.doi.org/10.18558/FIL006](http://dx.doi.org/10.18558/FIL006).

— (2017). *Benito Arias Montano*. Biblioteca Virtual de Polígrafos Españoles, Fundación Larramendi. [http:// dx.doi.org/10.18558/FIL058](http://dx.doi.org/10.18558/FIL058).

DOMINGO DE SOTO (2005). *Relecciones y Opúsculos* Martín de La Hoz, J.C. (edit.), vol. III (Relecciones escriturísticas). Salamanca: San Esteban.

EGÍO, J. L.- RAMÍREZ SANTOS, C. A. (2020). *Revisión crítica de la investigación reciente sobre la Escuela de Salamanca (2008-2019) y bibliografía multidisciplinar, (Conceptos, Autores, Instituciones)*. Madrid: Dickinson.

GARCÍA-MORENO, A. (1983). La Biblia en el entorno de Trento. *Scripta Theologica* 15/2, 567-585.

— (1986). *La Neovulgata. Precedentes y actualida*. Pamplona: Eunsa.

GRABMANN, M. (1940). *Historia de la Teología Católica*. Madrid: Espasa Calpe.

HUIZINGA, J. (1987). *Erasmus*. Barcelona: Salvat.

HALKIN, L. E. (1995). *Erasmus entre nosotros*. Barcelona: Herder.

JEDIN, H. (1949-75). *Geschichte des Konzils von Trient*, 4 vols. Freiburg: Herder; trad. española (1972-81). *Historia del Concilio de Trento*, 4 vols. Pamplona: Eunsa.

MARCOTTE, E. (1949). *La nature de la theologie d'apres M. Cano*. Ottawa.

MELCHOR CANO (2006). *De locis theologicis*. trad. española. J. BELDA PLANS (dir.). Madrid: BAC.

MONDIN, B. (1996). *Storia della Teologia*, 4 vols. Bolonia: Studio Domenicano.

LANG, A. (1925). *Die loci theologici des Melchior Cano und die methode des dogmatischen beweises*. Munich.

LANGELLA, S.-RAMIS, R. (eds.), (2021). *¿Qué es la Escuela de Salamanca?* Madrid: Síndesis.

POZO, C. (1962). *Fuentes para la historia del método teológico en la Escuela de Salamanca*. Granada: Facultad de Teología.

RUMMEL, E. (1995). *The Humanist-Scholastic debate in the Renaissance and Reformation*. Cambridge: Harvard U.P.