

LORENZO ALVAREZ VERDES

## LA TRADUCCION ALFONSIANA DE LOS SALMOS ANALISIS CRITICO Y VALORACION PASTORAL

### SUMARIO

1. *La Traduzione de' salmi e de' cantici en el contexto de la obra alfonsiana.* 2. *Estructuración de la obra.* 3. *El método.* 4. *La problemática crítico-textual.* 5. *Criterios hermenéuticos.* 6. *Criterios literarios.* 7. *La perspectiva pastoral.*

Para muchos lectores de S. Alfonso puede sonar a sorpresa el encontrar entre sus obras una de carácter estrictamente bíblico, como es la *Traduzione de' Salmi*<sup>1</sup>. A S. Alfonso se le conoce, en efecto, como el gran escritor de obras ascéticas y sobre todo como el gran moralista. ¿Hasta qué punto podemos contemplar en Alfonso al «biblista», que no se limita a citar abundantemente en sus obras los textos de la Biblia sino que acomete directamente la empresa de enfrentarse con el texto bíblico para trasvasarlo a la lengua vulgar, con plena conciencia de las dificultades que en este campo suscitaba la ciencia bíblica de su tiempo? Que S. Alfonso estaba al corriente de la complicada problemática bíblica de su tiempo se puede ver ya en la exposición que de la misma hace en la introducción o *Intento dell'opera* así como en las numerosas notas que acompañan su trabajo.

---

<sup>1</sup> ALFONSO DE' LIGUORI, *Traduzione de' Salmi e de' Cantici che si contengono nell'Officio Divino*. Dedicata alla Santità di N.S. Papa Regnante Clemente XIV, Napoli, 1774, presso i Fratelli di Paci. - Al final de esta primera edición viene incorporada una *Apologia dell'Autore, in cui si risponde ad alcune nuove opposizioni fatte contro il sistema ch'egli tiene dintorno alle azioni morali*. Por razones prácticas nos hemos atenido, en nuestro estudio, a la edición de 1827 (Torino).

Queremos manifestar aquí nuestro agradecimiento al P. Dionisio Ruiz por las sugerencias y datos concretos que, como especialista en la historia de S. Alfonso, nos ha prestado.

La *Traduzione de' Salmi* ha sido históricamente considerada como una obra ascética. A ello ha podido dar pie el propio S. Alfonso al declarar en la introducción cuál es el objetivo principal de su obra: « ... affinché tutti quei che son tenuti a recitare le ore canoniche, le dicano con maggiore attenzione e maggior profitto dello spirito, intendendo ciò che dicono e gustando le celesti massime... » (*Int.* 2).

No debe olvidarse la problemática añadida por el hecho de tener que recitar el oficio en latín, cuando eran tantos (especialmente religiosas) los que bien poco o nada conocían esta lengua.

Por otra parte, debe tenerse presente la escasez, en tiempos de S. Alfonso, de obras adaptadas. Las pocas traducciones existentes estaban destinadas a un público culto y no seguían el orden del salterio, o no se atenían directamente al texto de la Vg usado en el oficio. ¿Cómo se podía, por ejemplo, pedir a los buenos frailes y monjas que comprasen y leyesen los seis gruesos tomos de traducción en verso de los Libros Poéticos de la Biblia recientemente publicados por Saverio Mattei? <sup>2</sup> Alfonso, obispo y misionero, piensa en términos pastorales. Quiere poner a disposición de todos, de los que tropiezan con las naturales dificultades del texto bíblico y de los que tienen que luchar con las dificultades de la lengua e incluso del tiempo, una obra que con brevedad y sencillez les abra el sentido del texto revelado, permitiéndoles aprovecharse de sus riquezas. Y todo esto sin atormentar demasiado los bolsillos de los humildes rezadores del Oficio. Las tres ediciones que Alfonso pudo contemplar en menos de tre años (1774, 1775, 1777) indican que el objetivo había sido conseguido. El propio Alfonso se hará eco de la gran acogida dispensada a su obra en carta al tipógrafo veneciano Remondini, cuando le pide que reedite pronto su obra, ya que la primera edición (Nápoles, Paci, 1774) se ha agotado en pocos meses: « Qui, in Napoli — escribe el Santo — è mancato il mio libro della *Traduzione de' Salmi*, perché ha avuto un grande smaltimento presso i preti, monaci e monache; ed è finito in modo che a me non è restato altro che una sola copia vecchia » <sup>3</sup>.

La raíz de este éxito habría que buscarla probablemente en la síntesis de « habilidad y religiosidad » que en su obra logró

<sup>2</sup> S. MATTEI, *Libri poetici della Bibbia, tradotti dall'ebraico originale e adattati al gusto della poesia italiana* (6 Tom.), Napoli 1764-1776. Esta edición (2ª) publicada en 8º se superpone en parte a la edición primera, realizada en 4º. Las referencias que en nuestro trabajo se hacen a esta obra tendrán en cuenta la 2ª edición.

<sup>3</sup> S. ALFONSO, *Lettere*, III, Roma 1887, p. 485.

realizar el santo. Así se expresaba el censor de su obra y más tarde obispo de Aquila, Benedetto Cervone, cuando decía — no sin cierto tono retórico — que Alfonso había logrado explicar los Salmos « *industria et pietate quanta maxima* », de modo que si el Santo no tuviese ya en su haber los innumerables méritos conseguidos por sus obras anteriores, bastaría esta última para « otorgarle la inmortalidad ». En términos más objetivos y desde criterios puramente científicos Xaverio de Mattei, célebre por su traducción de los salmos en verso (6 tomos), manifestaría a Alfonso su especial satisfacción por esta obra por cuanto en ella ha seguido fielmente el sentido literal, insertando oportunas reflexiones morales y espirituales, que brotan inmediatamente de dicho sentido, y no perdiéndose en sutilezas interpretativas, que no suelen conducir más que a falsas especulaciones<sup>4</sup>.

A las razones expuestas habría que añadir otra que sin duda contribuyó, no menos que el valor intrínseco de la obra, al éxito inmediato de ésta, y es el carisma del autor. Sabemos que editores y lectores buscaban ansiosamente sus obras. No debe extrañarnos por ello que, tras la muerte de Alfonso, la *Traduzione de' Salmi* fuese paulatinamente replegándose al silencioso espacio que le concederían las ediciones de la « obras completas » del Santo (en su sección de « obras ascéticas »).

En nuestro estudio, tras una breve nota sobre el lugar que la *Traduzione de' salmi e de' cantici* ocupa en el contexto de la obra alfonsiana, nos detendremos a examinar los criterios hermenéuticos y literarios que han presidido la redacción de esta obra; criterios que sólo podrán ser adecuadamente valorados teniendo presente la compleja polémica que en el s. XVIII envolvía todo el estudio de la Biblia. Finalmente haremos una breve reflexión sobre la dimensión pastoral de la obra.

#### 1. - *La Traduzione de' salmi e de' cantici en el contexto de la obra alfonsiana*

La obra puede en cierto modo ser considerada como la culminación de su quehacer teológico y pastoral. Alfonso se decide a afrontar la difícil tarea de la traducción de los Salmos cuando está bordeando los 77 años. Y lo hace con prisa, como temiendo que su quebrantada salud no le fuera a dejar espacio para proyectos a larga

---

<sup>4</sup> *Lett.* III, 468.

distancia. No por otras razones estaba ya madurando la idea de presentar la renuncia a su obispado, renuncia que se haría realidad dos años más tarde. A la intensa actividad pastoral de sus últimos años de episcopado se junta, casi contemporáneamente a la publicación de los Salmos, la culminación de diversas obras: *Riflessioni sulla Passione di Gesù Cristo* (2º vol.), *Sermoni compendiatì* (2º vol.), *Riflessioni sulla verità della Divina Rivelazione* etc., a las que hay que añadir la puesta a punto de la 7ª edición de su *Theologia Moralis*<sup>5</sup>. A pesar de todo, en la primavera de 1773 Alfonso abre un paréntesis para dedicarse exclusivamente a la preparación de la traducción de los Salmos, la obra que le habría de costar mayor esfuerzo físico e intelectual, poniendo en serio peligro su quebrantada salud. La obra, en efecto, le comportará una fatiga tal que, como él mismo escribe, «mi farà passare il desiderio di stampare più»<sup>6</sup>.

La obra de la *Traduzione de' Salmi* es en gran parte fruto exclusivo de su esfuerzo personal (acopio de comentarios de no menos de cuarenta especialistas, estudio de la maraña de opiniones que se proponían a cada paso, estructuración de la obra y finalmente composición del texto). Bastarían las numerosas referencias de Alfonso al esfuerzo inmenso que tuvo que hacer para llevar a culminación su obra, para no dejar lugar a duda sobre la paternidad alfonsiana de la misma. En su correspondencia sólo encontramos referencia a la posible colaboración prestada por un miembro de su Congregación, el P. Mancusi.

La naturaleza del aportación de Mancusi es, sin embargo, difícil de precisar. En carta al P. Villani (21 de nov.) se lamenta Alfonso de que éste hubiera asignado al P. Mancusi una serie de trabajos apostólicos precisamente en el mes de diciembre, momento en que éste hubiera sido tan necesario «per aiutarmi a dare l'ultima mano all'opera cosí difficile che sto facendo, la *Traduzione de' Salmi*»<sup>7</sup>. ¿Habrà que suponer que el P. Mancusi le había ya «dado una mano» en la traducción del lote de salmos enviado a la imprenta el mes precedente? La respuesta creemos que debe ser negativa, dado que las crónicas en los meses anteriores ponen al P. Mancusi enfrascado en diversos trabajos apostólicos en Sicilia y en Santa Agata.

<sup>5</sup> Cfr. R. TELLERIA, *S. Alfonso M<sup>a</sup> de Ligorio, fundador, obispo y doctor*, Madrid 1951, Vol. II, pp. 419-438.

<sup>6</sup> *Lett.* III, 460.

<sup>7</sup> *Lett.* II, 258.

S. Alfonso, que a la sazón residía en Arienzo, pudo, pues, contar con la ansiada ayuda del P. Mancusi solamente en los meses de enero-febrero de 1774. Si para esa fecha Alfonso tenía ya impresa una «buena parte» de la obra, habrá que concluir que la colaboración del P. Mancusi pudo sólo alcanzar a la composición de la segunda parte de la obra. No sería, sin embargo, difícil admitir que alguna parte inicial, como la introducción (*Intento dell'opera*) la dejase Alfonso para el final o, en todo caso, fuese sometida a una reelaboración después de haber concluido la traducción de los salmos. De hecho, la introducción es una pieza muy elaborada, en la que se dan cita el rigor lógico de los pensamientos y el conocimiento exacto del estado actual de la cuestión del estudio de los salmos y de la Biblia en general (evolución histórica del texto hebreo, función de los masoretas, razones que avalan la opción por el texto de la Vg no obstante la preferencia que habría que dar en principio al texto original, titulación y forma literaria original de los salmos — prosa o verso — etc.). En su gran biografía de S. Alfonso R. Tellería toca el tema de la «colaboración» en términos un tanto expeditivos diciendo: «Desde el otoño de 1773 a la primavera de 1774 se prolongaron las tareas de la impresión, *en las cuales y en la composición* de la obra ayudó al Santo el P. Mancusi»<sup>8</sup>. Los datos históricos, como indicamos más arriba, imponen una limitación al menos «temporal» en tal colaboración.

Más difícil es precisar el grado de su aportación «real» sea en la composición de la parte final de la obra sea en la reelaboración del texto anterior, en parte ya impreso. Quizá no se deba descartar incluso la hipótesis de que la garantía de poder contar con la ayuda de este joven colaborador tuviese también su influjo en la ampliación del proyecto original que preveía no la traducción de todos los salmos sino solamente «*de' passi più difficili ad intendersi*»<sup>9</sup>. Un dato que sería interesante conocer es qué tipo de formación tenía el citado P. Mancusi. Las crónicas nos hablan solamente de su ingreso de joven en la Congregación, en la que hace los estudios normales. Estas hablan también de su «seriedad jesuítica», que lógicamente se extendería de modo especial a su formación. De hecho, cuando tras la muerte de S. Alfonso, Mancusi decide pasarse al clero secular, es nombrado inmediatamente rector del Seminario de Potenza, lo que constituye una prueba de su buena preparación científica y religiosa.

<sup>8</sup> R. TELLERIA, *o.c.*, vol. II, 433.

<sup>9</sup> *Lett.* III, 44.

## 2. - Estructuración de la obra

La obra se abre con la « dedicatoria » que Alfonso hace de la misma al Papa Clemente XIV, a la que sigue una larga introducción, bajo el título *Intento dell'opera*<sup>10</sup>, estructurada en 16 párrafos que se suceden dentro de una línea bastante lógica: importancia de los Salmos dentro del contexto de los libros revelados (1); dificultades que frecuentemente presenta su interpretación (2-3); principales criterios hermenéuticos en la interpretación de la Biblia en general: preferencia teórica por el texto original hebreo y razones (vgr. errores en la transmisión) que pueden aconsejar el decidirse en concreto por el texto de la Vg (4-5); cuestiones preliminares sobre autor, título, forma literaria (poesía-prosa) y versiones de los salmos (6-11). La introducción concluye recordando la gran función santificadora de la recitación « bien hecha » de los salmos y del Oficio en general (12-16).

La estructuración general de la obra propiamente dicha se pliega al orden que los salmos presentan en la recitación del Oficio. La misma norma se sigue en los textos no-sálmicos insertados en la Oficio (« cánticos » de Zacarías, Abacuc, Simeón etc.). Estos figuran aparte solamente en el índice alfabético final. La razón de tal opción es de carácter pragmático: « per maggior comodità di chi è tenuto a dir l'officio divino » (*Int.* 5).

Por cuanto se refiere a la estructuración particular en cada salmo, Alfonso sigue un sistema homogéneo, plegándose al orden siguiente:

- sigla numérica de colocación del salmo en el Oficio y en el Salterio (de acuerdo con la numeración de la Vg);
- breve descripción del contenido del salmo (encuadramiento histórico, dimensión cristológica, aplicación a la vida del cristiano);
- texto del salmo y traducción, con algunas notas en pie de página, reservadas a los pasajes más discutidos.

Procede por versículos (numerados, excepto en raros casos como en el larguísimo Salmo 118, quizá para evitar confusiones, ya que en el Oficio este salmo está dividido en varias partes). Precede,

---

<sup>10</sup> Las referencias al *Intento dell'opera* las haremos dentro del mismo texto, con la abreviatura *Int.* seguida del número del párrafo.

en cursiva, el texto latino de la Vg al que sigue inmediatamente la traducción italiana<sup>11</sup>. Al no hacerse recurso sino en raros casos a las notas en pie de página, las precisiones de carácter textual o conceptual normalmente van insertadas en el texto. Las anotaciones de carácter textual se hacen poniendo entre paréntesis, junto a la palabra latina empleada por la Vg, la variante ofrecida por el original hebreo, variante que es asumida en la traducción.

Las paráfrasis o glosas, destinadas a aclarar el sentido de una palabra o frase, no siguen un criterio homogéneo en la forma de inserción en el texto. A veces son introducidas por un « o sea », que indica claramente su función aclarativa; pero la mayoría de las veces son integradas sin más, no pudiendo éstas ser distinguidas del texto propiamente dicho sino a través de la confrontación directa con el original, en el caso el texto de la Vg.

Citamos, como ejemplo de ambas modalidades explicativas, la traducción del Sal 33, 2. 8:

V. 2 (p. 294): « *In Domino laudabitur anima mea; audiant mansueti, et laetentur*. L'anima mia (*laudabitur*, nell'Ebreo *sta gloriabitur*) si glorierà nel Signore; i mansueti, o *sieno i devoti*, ascoltino i benefici da esso a me fatti, e se ne rallegrino ».

Se advierte fácilmente la precisión textual (« *laudabitur* nell'Ebreo *sta gloriabitur* ») y la glosa introducida con un « o sea »: « *i mansueti o sieno i devoti* ». La paráfrasis siguiente, que intenta circunscribir el objeto del « *ascoltino* » (« *i benefici da esso a me fatti* »), es introducida, en cambio, sin fórmula introductoria alguna.

Finalmente, en algunos salmos S. Alfonso añade una serie de notas en que se explican algunos textos más oscuros o más controvertidos. Tales notas figuran, en algunas ediciones, en pie de página y en otras al final de la traducción del salmo.

### 3. - *El método*

La traducción alfonsiana se coloca decididamente en la línea de las traducciones « parafrásticas ». El autor no se limita a ofrecer la versión escueta del texto bíblico sino que, en una clara opción metodológica, decide « alargar » el texto con paráfrasis y

<sup>11</sup> Para evitar confusiones citaremos el número de los salmos siguiendo la numeración de la Vg, que es la seguida por S. Alfonso.

glosas personales, que a veces intentan sencillamente « redondear » el sentido original del texto y otras constituyen verdaderas expansiones, orientadas a poner de relieve la vertiente cristológica y eclesial del mismo.

Alfonso no intenta, pues, ofrecer un texto para ser « recitado », sino un texto « auxiliar », al que los lectores del « texto oficial » puedan acudir para su mejor comprensión.

Este método, que a los espíritus exigentes puede parecer poco serio, no es ninguna originalidad alfonsiana. De hecho las traducciones « parafraseadas » de los salmos eran mercancía común en el s. XVIII, llegando a adquirir notable resonancia especialmente en Francia donde los estudios bíblicos estaban profundamente marcados por los criterios de los señores de Port-Royal. Entre las primeras versiones parafraseadas de los salmos merecen recordarse las de Fr. Macé (1686), Fr. Paris (1690); J. Ph. Lallemand (1696) y J. Polinier (1697). Años más tarde obtendrían especial resonancia las versiones del camaldulense Bonifacio Grivault (1738) y la del teatino italiano M. Marchisio (traducida al francés en 1768)<sup>12</sup>.

Más allá de la natural desconfianza que puede inspirar cualquier método que no se atiene rigurosamente al texto, debemos reconocer que la versión « parafraseada » tiene una evidente función pastoral.

Desde el punto de vista operativo el método seguido por Alfonso podría caracterizarse como comparativo-selectivo. Alfonso no afronta su cometido con el bagaje del especialista en crítica textual y literaria, capaz de trabajar directamente sobre el texto original hebreo, sino como el teólogo que sabe de la necesidad de contar, en materias bíblicas, con la mediación de los especialistas en este campo. Lógicamente la vía por él escogida no podía ser otra que la del examen atento de las opiniones de los expertos, cotejándolas con la mayor

<sup>12</sup> Cfr. Y. BELAVAL - D. BOUREL (Edit.), *Le siècle des lumières et la bible* (Bible de tous le temps 7), Paris 1966. Sobre los estudios de la Biblia en el s. XVIII se pueden consultar: J. COPPENS, *L'histoire critique des livres de l'Ancien Testament*, Paris-Tournay 1938, <sup>3</sup>1942; V. BARONI, *La Bible dans la vie catholique depuis la Réforme*, Lausanne 1955; N. LOHFING, *Bibelauslegung im Wandel*, Frankfurt a.M. 1967; AA. VV., *Religion, érudition et critique à la fin du XVII siècle et au début du XVIII siècle*, Paris 1968; P. GASNAULT, « Les travaux d'érudition des mauristes au XVII siècle », en K. HAMMER - J. VOSS (Edit.), *Historische Forschung im 18. Jahrhundert. Organisation, Zielsetzung, Ergebnisse*, Bonn 1976, 102-121; B. CASPER, « Die theologischen Studienpläne des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts im Lichte der Säkularisierungsproblematik », en A. LANGNER (Edit.), *Säkularisierung im 19. Jahrhundert*, Paderborn-Wien 1978, 97-142; B. PLONGERON, « Was ist katholische Aufklärung? », en: E. KOVACS, *Katholische Aufklärung und Josephinismus*, Wien-München 1979.



objetividad posible para finalmente decidirse por la que él personalmente estimaba más convincente. Labor en modo alguno fácil, y siempre arriesgada por cuanto el autor se ve obligado a realizarla, en cierto modo, en posición de « externo ». De ello nos ha dejado buena nota S. Alfonso, cuando confiesa que ha encontrado la tarea « difficilissima, e molto faticosa; in modo che in più luoghi sono stato alle volte confuso e sospeso in determinarmi, a quale spiegazione doveva appigliarmi fra tante diverse esposizioni che ne faceano gli espositori... Finalmente, per non abbandonare l'opera, mi risolvei di... rapportar semplicemente quella spiegazione, che pareami più comunemente abbracciata, e più conforme alla nostra versione volgata » (*Int.* 3).

#### 4. - *La problemática crítico-textual*

El s. XVIII, no obstante las reticencias y la antipatía que en no pocos suscita<sup>13</sup>, presenta, entre otros méritos, el de ser el siglo (entendido en sentido amplio) que vió nacer la *ciencia del texto bíblico*. De hecho, se puede comprobar en este tiempo una verdadera euforia por el retorno a los textos originales, lo que llevaría a la imposición del estudio obligatorio del hebreo en no pocas universidades. En esta misma línea asistimos a la creación y sistematización de las ciencias auxiliares. Especial mención merece también la aparición de la papirología. No es de extrañar, pues, que precisamente en este periodo salieran a la luz las grandes ediciones preparadas por los que pueden ser considerados padres de la ciencia crítica, desde las de B. Walton (1657) y B. Kenicott, en Inglaterra, hasta la de Fr. Houbigant (1743-1754) en Francia, sin olvidar las importantes publicaciones de G. B. Rossi en Italia.

La primacía que de este modo obtenía el texto hebreo iba a poner en crisis la tranquila seguridad de quienes, apoyándose en el Concilio de Trento, creían encontrar en la Vg la única garantía de la « veritas revelata ». De hecho, a partir de 1665 la mayor parte de las traducciones de la Biblia y en especial de los Salmos se hace directamente del hebreo. R. Simon escribiría con cierta ironía que desde esta fecha los de Port-Royal rezan las horas según el texto hebreo.

---

<sup>13</sup> Es sobre todo la sombra de la Aufklärung y de la haskalah rabínica lo que parece tiznar de negatividad el panorama bíblico de este periodo. No se debe olvidar que para la Aufklärung la utilidad constituía el principio de verdad, lo que introducía un principio de crisis radical en la normatividad bíblica.

La profundización, sin embargo, en el campo de la crítica textual habría de suscitar una viva polémica en torno a la identificación del texto hebreo verdaderamente « original ». La mayor parte de los especialistas muestran serias reservas frente al texto masorético<sup>14</sup>. Así, el oratoriano Fr. Houbigant llegará a combatir abiertamente la legitimidad del texto masorético, que aparecía en las reediciones de la obra de Jacob Ben Hayyim, por considerarlo plagado de errores. Una posición semejante adoptarán también L. Cappel, J. Morin, R. Simon, F. Mascleff etc., si bien no todos seguirán la misma vía de solución del problema.

Evidentemente, la « fijación » (masora) del texto no puede hacerse sin un cierto grado de arbitrariedad interpretativa, al desechar posibles lecturas en función de la que ha elegido. Signo claro de ello es el hecho de que los mismos masoretas hayan dejado constancia de no menos de 1048 *keré ketib*, según el cómputo del hebraísta español Arias Montano. Ello hace surgir la sospecha de que, en no pocos otros casos, los masoretas no se hayan limitado a señalar en el margen la variante sino que la hayan realmente asumido en el texto.

La falta de credibilidad del texto masorético hace que los autores se decidan a la búsqueda de diversas vías de solución. Entre las posturas más extremas debemos citar la adoptada por J. Morin (*il Morino*, citado por S. Alfonso) que, evocando la tesis, defendida por algunos Padres, de que los judíos « corrompieron » voluntariamente el texto original, concede la primacía al texto de los LXX y del Pentateuco Samaritano. Más objetiva parece la solución de otros autores, como L. Cappel y R. Simon que, sirviéndose de la nueva ciencia de la crítica textual, optan por « corregir » el texto hebreo transmitido<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> Un ejemplo claro de esta desconfianza hacia el texto original nos la ofrece Antonio CASINI, cuya obra (*Eycyclopaedia Sacrae Scripturae*. Venetiis 1748), publicada algunos años antes, S. Alfonso tenía muy probablemente ante la vista. En la *Disputatio Quarta* (« Utrum Textus originales divinae Scripturae, uti nunc extant, sint authentici, ac Fidei Regula ») leemos textualmente: « Respondeo, Textus Originales Divinae Scripturae, quales nunc extant, non esse proprie, seu quoad nos practice authenticos, ideoque nec Fidei Regulam » (Vol. I p. 28). La autoridad de la Vg tendría, según Casini, carácter « absoluto », lo que significa que no está « condicionada » por su dependencia de ninguna cosa (« non propemodum conditionalis, sive aliunde suspensa »). Lo que vale tanto como decir que la autoridad de la Vg no se mide en modo alguno por su relación con el texto original (« cum Vulgatae interpretationis Latinae auctoritas nullo modo pendeat ex Textu Originali, qualis in Hebraicis, Graecisque codicibus in presenti legitur », *Ibidem*).

<sup>15</sup> R. SIMON, *Histoire critique du Vieux Testament*, Amsterdam 1685; J. STEINMANN, *Richard Simon et les origines de l'exégèse biblique*, Paris 1959.

Ante esta compleja problemática entre « especialistas », ¿qué postura adoptaron los no tan especialistas, interesados en hacer llegar al pueblo de Dios la palabra revelada, especialmente a través de los Salmos? En general tenemos que reconocer que tiende a prevalecer la nueva línea, introducida por los de Port-Royal, de retorno al texto hebreo. Entre los « traductores » se puede, sin embargo, descubrir la tensión latente entre la adhesión a la nueva vía y la fidelidad a la doctrina de Trento. De ahí el esfuerzo de no pocos por « legitimar » su opción por el texto « original », tratando de demostrar la « coherencia » del mismo con el texto de la Vg.

La posición adoptada por Alfonso, fluctuante a nivel de principio, tiene una resolución pragmática que, en definitiva, era la única viable para él: seguir la línea tradicional señalada por Trento, ateniéndose al texto de la Vg.

Para justificar su opción, Alfonso aduce argumentos de tipo teórico y práctico. Desde el punto de vista teórico, aún reconociendo la primacía que en principio debiera otorgarse al texto original sobre todas las versiones, acepta la tesis de J. Morin, contraria al texto masorético, concluyendo que el texto hebreo, que ha llegado a nuestras manos, no ofrece garantías suficientes de autenticidad. Por tanto, la vía más segura para llegar sin errar al mensaje revelado pasa por la Vg: « Non ha dubbio, che, in se parlando, il testo Ebreo, essendo esso l'originale, dee preferirsi a tutte le altre versioni; ma come vogliono più comunemente gli eruditi, l'originale ebraico non è tutto incorrotto... E perciò il sagra Concilio di Trento non ha voluto dichiarare autentico il testo ebreo, come ha dichiarato il testo latino della volgata, dicendo che questo è immune da ogni errore, almeno circa i dogmi della fede, e circa i precetti morali » (*Int.* 4).

Con esta referencia a la doctrina de Trento, sin embargo, no quiere S. Alfonso, que quede duda sobre la primacía del texto original en cuanto tal. Para ello hace suyas las palabras, muy matizadas, de S. Mattei: si debemos atenernos a la Vg « non è perché tal versione sia più autentica dell'originale, ma perché è da credersi, che l'originale nei codici antichi era diverso in quel passo, e che la vera versione sia quella di cui si serví l'autore della volgata, la quale ha meritata poi l'approvazione della chiesa » (*Int.* 5). Mientras, sin embargo, S. Alfonso parece no descartar la hipótesis, que él atribuye a Salmerón y a Morin, de que los judíos pudieran incluso haber falsificado « intencionadamente » el texto (*Int.* 4), S. Mattei, en la disertación antes citada por S. Alfonso, la combate de la manera más absoluta, del mismo modo que combate la opinión de aquellos que

pretenden que las versiones de los LXX y de la Vg estén « inspiradas »<sup>16</sup>.

Los argumentos de Mattei son ante todo de orden histórico. El texto original, escribe, fué custodiado con celo hasta la persecución de Antíoco Epifanes, y no hay motivo alguno que haga pensar que las cosas cambiaran sustancialmente en los siglos siguientes<sup>17</sup>. De hecho, del texto hebraico se sirvieron Jesús y los apóstoles (aunque éstos conocieran y usaran también el griego), sin dudar evidentemente de la validez del mismo<sup>18</sup>. Tampoco dudaba en su tiempo S. Jerónimo al emprender la ardua tarea de traducirlo al latín, mientras consideraba poco fiable el texto de los LXX. « La razón es bien clara, escribe Mattei: en tiempo de los Macabeos el Sanhedrín examinó, revisó y aprobó los libros sagrados y canónicos, lo mismo que se había hecho en tiempo de Esdras y de Nehemías. Desde ese momento comenzaron a multiplicarse por todas partes las versiones griegas, mientras el texto hebreo quedaba así al abrigo del peligro de los errores que suelen introducirse con el multiplicarse de las copias... »<sup>19</sup>. Por todo esto, concluye Mattei, « si el texto no había llegado a corromperse hasta entonces, tampoco más tarde ». Atribuir audacia falsificadora a los Rabinos, continúa, sería una locura<sup>20</sup>.

Si S. Alfonso durante su trabajo tuvo realmente ante la vista (« *ho avuto principalmente davanti gli occhi* ») la obra de Mattei, pudo fácilmente comprender la falacia de los argumentos de los que hablaban de « falsificación » del texto original. Por tanto, es fácil con-

---

<sup>16</sup> Sobre el factor prodigioso de la traducción de los LXX puede recordarse la conocida historieta que recogen Aristeas, Filón, Eusebio y otros, que habla de celdas separadas y perfectamente aisladas desde las que los « encerrados » ancianos llegaban por separado a idéntica interpretación del texto. « Nescio quis primus auctor septuaginta cellas Alexandriae mendacio suo extruxit », escribe irónicamente S. Jerónimo (*Prolog. in Pentat. ad Desid.; Apolog. contra Rufin.* 1.2). Prescindiendo del valor de tal « leyenda », el hecho es que el mismo S. Agustín explotaría el argumento de la inspiración de los LXX para atacar el proyecto de S. Jerónimo de hacer una nueva traducción de la Biblia a partir del original hebreo: « Spiritus, qui in Prophetis erat, escribe S. Agustín, quando illa dixerant, *idem ipse erat in LXX viris*, quando illa interpretati sunt » (*De Civit. Dei*, lib. XVIII, c. 43). Pero, lo que ciertamente no se podía imaginar S. Jerónimo, es que, pasando el tiempo, habría de figurar él mismo en el podium de los « inspirados ». Entre los más férvidos defensores de tal privilegio está J. Morin, que no tendría dificultad en escribir: « Existimo, S. Hyeronimum penitioe Spiritus Sancti afflatu versionem illam condidisse, eodemque Spiritu dirigente, ac movente ab omni errore exemptum fuisse » (*Exercitationum bibli-carum de hebraei graecique textus sinceritate libri duo*, Paris 1660, *Exerc.* 6, c. 12).

<sup>17</sup> S. MATTEI, *o.c.*, V, p. 202.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 206.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 210.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 223.

cluir que, más que hacer propia tal hipótesis, lo que hace es simplemente referirla con carácter informativo.

De hecho, Alfonso *relativiza* en la práctica el criterio de *fidelidad* al texto de la Vg mediante el criterio « complementario » del *recurso al texto hebreo* siempre que la variante de la Vg puede afectar al sentido, variante que frecuentemente es asumida en la traducción<sup>21</sup>. La justificación de este procedimiento aparece claramente formulada en la introducción: « Circa le versioni de' salmi non ha dubbio, che tutte le altre dovrebbero correggersi secondo il testo ebraico, ch'è l'originale » (*Int.* 8).

Visto todo el contexto, nos atreveríamos a afirmar que la opción de S. Alfonso por el texto de la Vg se funda en razones más concretas. En primer lugar, la motivación pastoral: La versión por él elaborada tiene como objetivo primario el de « ayudar » a los que, teniendo que rezar el Oficio, carecen de una adecuada preparación para comprenderlo debidamente. Y lo normal es que tal preparación, al menos a nivel inicial, comience por el texto que tienen entre manos, en el caso el de la Vg: « Per tanto in questa traduzione noi ci atterremo per lo più alla versione della volgata... E tanto più ciò dico, perché il mio intento, come da principio spiegai, è di fare intendere (quanto meglio si può) a chi dice l'officio, quei salmi che recita; quali salmi stan posti nell'officio, appunto come stanno nell'edizione volgata » (*Int.* 9).

Otra razón, que no viene expresada, pero que creemos determinante en Alfonso en el momento de decidirse por el texto de la Vg, es, sin duda, su limitado conocimiento de las lenguas originales. Aunque podamos suponer con fundamento que S. Alfonso contaba en su formación con el estudio de la lengua hebrea, como era frecuente en las escuelas de Nápoles en aquel tiempo, no nos parece, sin embargo, que tal conocimiento, no cultivado ulteriormente, le permitiera un recurso directo al texto hebreo hasta el punto de poder

---

<sup>21</sup> Hemos encontrado referencia explícita al texto hebreo en la traducción de los salmos 1, 1. 5. 6; 2, 2. 3. 6. 11; 3, 7. 8; 4, 7; 7, 7. 12; 8, 3; 9, 8. 15; 10, 2; 11, 4. 9; 12, 14; 15, 4; 16, 11. 15; 17, 28. 29. 34; 18, 5; 20, 6. 8. 12; 21, 14. 32; 23, 6; 23, 18; 25, 4; 26, 11; 28, 8; 30, 22. 30; 31, 7; 33, 2; 34, 9. 17; 35, 2; 39, 1. 2. 11; 42, 3; 44, 19; 45, 3. 10; 46, 9; 47, 11; 48, 4; 48, 15; 53, 5; 55, 4; 59, 3; 67, 13. 14. 24. 33. 37; 68, 13; 70, 6; 71, 4. 5. 13. 14. 15. 16. 17; 72, 1. 12. 13. 18; 73, 13. 18; 74, 8; 75, 2. 4. 5. 10. 12; 76, 3. 5; 76, 6. 7. 11. 17; 77, 3. 4. 10. 17. 52. 69. 71; 78, 1. 5; 79, 1. 2. 14. 16; 80, 3; 81, 2; 82, 4; 83, 6. 9. 11; 84, 10; 85, 2. 10. 13. 14; 86, 3. 5; 87, 19; 88, 2. 3. 11. 19. 38. 50; 89, 3. 10. 12; 90, 10; 91, 7. 14; 92, 12; 93, 1. 5. 13. 20; 95, 2. 5. 6. 7. 8. 10; 96, 11; 100, 2. 3. 9. 10. 15; 101, 7. 13; 103, 19. 28; 104, 18. 27; 105, 4. 5. 8. 23; 108, 22; 109, 1; 111, 5; 118, 25. 83; 138, 10. 17; 150, 1; Cant. de Zac., v. 11.

decidir personalmente los problemas controvertidos, sea desde el punto de vista de la valoración crítico-textual, sea desde el punto de vista hermenéutico. De hecho, entre las numerosas referencias que hace al texto original, son contados los pasajes en que transcribe directamente el término hebreo y, cuando lo hace, se apoya siempre en la autoridad de algún especialista (como se puede ver en las anotaciones a los salmos 75, 2; 88, 11; 95, 8; 109, 1)<sup>22</sup>.

### 5. - Criterios hermenéuticos

Es conocida la importancia que, al menos en principio, Alfonso concede al sentido literal de la Biblia. Hasta a sus misioneros recuerda la necesidad de huir de las fáciles acomodaciones y de atenerse ante todo al sentido literal<sup>23</sup>. En la introducción a la traducción de los salmos manifiesta su propósito de atenerse a la « letra », apartándose de ella sólo cuando la oscuridad de ésta aconseja recurrir a otros términos explicativos: « ... ordinariamente io mi atterro alla lettera de' salmi, come sono posti nell'officio. Non però in alcuni luoghi,

<sup>22</sup> En el Sal 75, 2 invoca la autoridad de L. Lallemand para dejar a *Salem* con el significado « topográfico » que tiene en el texto hebreo, frente a la traducción del sentido de la palabra (*paz*) que se encuentra en la Vg. En el Sal 88, 11 S. Alfonso explica la expresión « humiliasti superbum » (superbum: en hebreo *Rahab* = Egipto) sirviéndose literalmente del comentario de Menocchio, que tiene ante la vista y que explícitamente cita. A Menocchio recurre igualmente para precisar en el Sal 95, 8 el sentido del vocablo « hostias », que significaría « l'ostia senza sangue, e specialmente composta di farina », en correspondencia con el hebreo « *mincha* ». En este pasaje se apoya además en la autoridad de Tirino, Rotigni y Sa. Encontramos en esta cita un dato que pudiera sugerir que S. Alfonso « leía » los caracteres hebreos. Nos referimos al particular de escribir la palabra « *minhah* », con una « h » al final. En la transcripción de Menocchio Alfonso encontró la transcripción del término sin « h » (*mincha*). ¿Puede esto permitirnos suponer que S. Alfonso tenía delante el texto hebreo, y por eso le añadió la « h »? Es una pregunta a la que no nos sentimos autorizados a responder afirmativamente. Ni siquiera el hecho de que a veces use la expresión « como dice el texto hebreo » (sin citar ningún autor concreto) es de por sí argumento que permita suponer que en tales casos Alfonso estaba usando personalmente el texto original. En la traducción del Sal 109, 1, por ejemplo, recurre a tal expresión mientras tiene delante el comentario de Mattei, al que sigue casi literalmente.

<sup>23</sup> A sus misioneros da Alfonso la norma de « adurre testi di Scritture, che sieno brevi, e nel senso proprio, schivando le interpretazioni e strachiatore stravolte » (*Breve Istruzione degli esercizi di missione*, c. VII, p. 98). Hablando de la colección de la Sagrada Escritura Comentada, que ha comprado, hace la siguiente reflexión: lo que se da en ella « è il solo senso letterale, ma questo veramente è il più necessario » (*L'it. I*, 317). De modo explícito toca el argumento en *Verità della fede*, II, cap. VI, 2, 17.

dove il senso della lettera, o sia del testo, apparisce difficile a percepirsi, procurerò di spiegarlo con altri termini » (*Int.* 9). En realidad el recurso a otros términos, que no sean los estrictos de la letra, no supone, de por sí, alejarse del sentido literal. Más aún, en los textos poéticos, no menos que en los de proverbios, una buena traducción impondrá, más de una vez, buscar la expresión adecuada en la propia lengua. Un ejemplo lo podemos encontrar en Prov 24, 5 cuya versión estricta suena así: « el varón sabio (vale más) que el fuerte / y el hombre de ciencia más que el de vigorosa fuerza » (Biblia de Cantera). Pues bien, con todo el respeto por el sentido literal, una versión que tenga en cuenta el genio de la lengua española, podría muy bien traducir: « más vale el sabio que el fuerte / más vale maña que fuerza »<sup>24</sup>.

El problema en S. Alfonso no es, sin embargo, cuestión de palabras. El problema mayor viene de la misma noción de sentido literal, cuyas fronteras no parecen definirse con claridad, incluyendo en su ámbito el sentido tipológico. La noción clásica de sentido literal (no tocamos aquí la complicada problemática sobre el sentido, introducida por la semántica actual<sup>25</sup>) indica que, como tal, debe ser entendido solamente el que viene manifestado inmediatamente por el texto a nivel proposicional. A diferencia de lo que llamamos « significado » (que puede ser múltiple, sea que se trate de lexemas o de sintagmas), el sentido literal, por ser necesariamente situado, intencional y textualmente, es único. Frente al sentido literal se coloca el sentido típico, que añade al sentido literal, desde el exterior, una relación tipo-antitipo. Al decir « desde el exterior », entendemos que tal relación no brota inmediatamente del texto, sino que es fruto de un conocimiento generado por otras proposiciones distintas.

Esta falta de delimitación de fronteras hace que S. Alfonso pueda hablar con una cierta normalidad de dos sentidos literales, y que, en consecuencia, se crea legitimado para introducir, como literales, interpretaciones que en realidad no lo son. Citamos algunos

<sup>24</sup> Cfr. L. ALONSO SCHÖKEL - E. ZURRO, *La traducción bíblica: lingüística y estilística*, Madrid 1977, 93.

<sup>25</sup> Recordemos el término de « pluralidad » significativa, introducido por R. Barthes. En nombre del estructuralismo más estricto llega a afirmar que « interpretar un texto no es darle un sentido (más o menos fundado, más o menos libre) sino, al contrario, es valorar la pluralidad de que está compuesto. Comenzamos proponiendo la imagen de una pluralidad triunfante, que no puede ser empobrecida por ningún tipo de constricción de representación (o de imitación) » (R. BARTHES, *S/Z*, Torino 1973, p. 11).

ejemplos. En la introducción al Sal 46, escribe S. Alfonso: « Questo salmo può esporsi in *due sensi letterali*, il primo allude al trionfo dell'arca, quando fu portata al monte Sion. Ma nel secondo senso meglio si applica da più santi Padri a Gesù Cristo allorché ascese glorioso al cielo » (p. 260). En la presentación del Sal 2 (p. 31) escribe igualmente: « Questo salmo tutto è (*secondo il senso letterale*) una profezia del Regno di Cristo, come sta espresso negli Atti degli apostoli... ». Como se puede observar, para S. Alfonso el significado que viene « ab extra » (aquí del libro de los Hechos) es adosado como sentido « literal » al texto primitivo.

Debemos reconocer que este tipo de confusión no era privativo de S. Alfonso. De hecho, él cita, comentando el Sal 2, la opinión del célebre Mattei, que en este campo no revela tener grandes luces. Mattei, tras afirmar rotundamente que « il senso letterale altro non è, che il vero senso immediato delle parole » y que, por tanto, « il senso letterale è l'unico che non dee mai abbandonarsi »<sup>26</sup>, continúa: « ma può esser questo nello stesso tempo spirituale... Dunque il senso letterale di questo Salmo è lo stesso spirituale di Gesù Cristo senza cercare altri misteri ». Y posteriormente, para « no buscar otros misterios », ataca duramente a Calmet porque éste mantiene en el Salmo el sentido literal estricto (aplicándolo a David). Ya antes<sup>27</sup> había atacado por la misma razón a Salmerón y a Estío. « Questa sentenza, dice refiriéndose a la interpretación literal del Sal 2, posta in campo dallo spirito di novità che regna ne' protestanti, non avrebbe meritato un gran numero di seguaci ancor cattolici... »<sup>28</sup>.

Este criterio hermenéutico será adoptado de forma permanente por Alfonso. Citamos solamente un último ejemplo. En la introducción al Sal 15 (p. 68) escribe (naturalmente citando a Mattei)<sup>29</sup>: « Questo salmo è una preghiera di Gesù Cristo al Padre, allorché il suo sacrosanto corpo stava nel sepolcro ». Evidentemente este Salmo es citado por Act 2, 25 y 13, 35 para probar la resurrección de Jesús. Pero en estos dos pasajes ni Pedro ni Pablo pretenden, al citar el salmo, arrancarle su sentido literal propio, que se refería al justo que, en medio de una grave necesidad, esperaba firmemente que el Señor no le dejaría sucumbir a la muerte, e.d., conocer la fosa. En Hechos

<sup>26</sup> S. MATTEI, *o.c.* II, p. 24.

<sup>27</sup> S. MATTEI, *o.c.*, I, p. 187.

<sup>28</sup> S. MATTEI, *o.c.*, II, p. 29.

<sup>29</sup> S. MATTEI, *o.c.*, II, p. 118): « Qui ci esprime il Salmista un'orazione di Gesù Cristo al suo eterno Padre, mentre era nel sepolcro ».



hay una aplicación a Cristo, perfectamente justificada desde un punto de vista, e.d., en cuanto Jesús es, en sentido « eminente », el justo que confía en Dios, pero no tan justificada hermenéuticamente en cuanto el no « conocer la fosa » (o no morir), de que habla el salmista, se transforma aquí en no « conocer la corrupción » dentro de la fosa (e.d., después de morir). Se trata evidentemente de una interpretación que no por ser « inspirada » deja de ser « acomodaticia », en cuanto no corresponde, en este segundo aspecto, al sentido literal originario.

Otro ejemplo de este género nos lo ofrece en la traducción del Sal 109, 1: « Disse il Signore al mio Signore, cioè l'eterno Padre a Gesù Cristo: Siedi alla mia destra ». En este caso no cabe duda que S. Alfonso entiende la referencia mesiánica a Cristo en sentido « literal ». De hecho poco más adelante, explicando el imperativo « sede » (a dextris meis), dirá sin problema: « La parola *sede* significa l'autorità suprema data a Cristo » (II, p. 240). Tenemos que reconocer, con todo, que S. Alfonso trata al menos de mantener la literalidad en la traducción del texto propiamente dicho, añadiendo en glosa la aplicación cristológica. En esto es bastante más moderado que su admirado Mattei, cuya explicación recoge aquí casi literalmente. La sonora traducción de Mattei dice sin ambages: « L'Eterno Padre al Figlio, al mio Signore / siedi alla mia destra, siedi gli disse ».

No cabe duda que la plegaria de los Salmos, como el mensaje del A.T. en su conjunto, tienen una proyección hacia el misterio del N.T., e.d., hacia Cristo y su Iglesia. Pero lo grandioso de tal proyección puede diluirse cuando al A.T. se le quiere arrancar la base histórica que sirve de plataforma para tal proyección. Un peligro al que Alfonso, con no pocos autores de su tiempo, no fué ajeno.

A estos criterios hermenéuticos de carácter general, que se refieren a la comprensión del « sentido » en cuanto tal, podríamos añadir algunos otros que tocan la interpretación concreta de palabras y de textos particulares. En principio podríamos decir que, cuando S. Alfonso se limita a « traducir », lo suele hacer de manera muy ponderada, integrando incluso las variantes que se advierten en el texto hebreo. Esto responde al principio, por él mismo formulado, de seguir, siempre que es posible, la letra del texto.

Frecuentemente Alfonso « justifica », sea dentro del texto sea en nota, las variantes introducidas, apoyándose en la autoridad de especialistas conocedores del hebreo y demás lenguas orientales. Entre los autores, a cuya autoridad se acoge más frecuentemente, figuran

ante todo los santos Padres (especialmente Jerónimo y Agustín). Entre los « clásicos » de la Biblia suele citar con frecuencia a los autores del comentario múltiple a los salmos (Tomo X de la *Biblia Sacra Vulgatae Editionis*, publicado en Venecia en 1749-1750), en donde intervienen, entre otros, J. Maldonado, M. Sa, J. Mariana, G. Estío, T. Malvenda, J. Menochio, Tirino y J. Bossuet (se pueden ver como ejemplo las notas al Sal 1).

Cuando tiene que cotejar opiniones encontradas Alfonso lo hace siempre con serenidad, dejando de lado el tono de invectiva que encontramos, por ej., en Mattei. Esto aparece de modo especial en las notas de pie de página, que es donde Alfonso suele tocar los puntos más controvertidos.

Donde los criterios hermenéuticos de S. Alfonso manifiestan más sombras es en las paráfrasis y en las glosas introducidas en el texto mismo de la traducción. Limitándonos al Sal 32 (más arriba citado) podemos comprobar cómo el Santo no presta siempre suficiente atención a la estructura del texto, llegando así a interpretaciones, si no del todo desacertadas, sí al menos poco oportunas. Tomamos un ejemplo de la traducción de 32, 2 (p. 194), en la que se lee: « ... L'anima mia (*laudabitur*, nell'Ebreo sta *gloriabitur*) si glorierà nel Signore; i mansueti, o *sieno i devoti*, ascoltino *i benefici da esso a me fatti*, e se ne rallegrino ».

S. Alfonso ha sentido la necesidad de « explicar » el contenido del verbo « ascoltino », añadiendo: « i benefici da esso a me fatti ». En la estructura general del salmo de acción de gracias es del todo superfluo, ya que el objeto de la invitación a « escuchar » es precisamente el contenido de la parte que sigue a continuación, y que es elemento « constitutivo » en este género de salmos: el « relato » de la pasada situación de angustia, de la invocación hecha a Dios y de la liberación recibida. El añadir (en la explicación) contenido al verbo « ascoltino » lo único que hace es distraer la atención del lector en relación con la auténtica dinámica estructural del salmo. El movimiento introducido por el comentador debe plegarse, desvelándolo, al que el salmista ha puesto en su composición. En el caso concreto, el movimiento obtiene un desarrollo bien preciso de pluma del propio salmista: la invitación a « escuchar, alegrarse y bendecir o proclamar » la grandeza del Señor tiene delante de sí la motivación palmaria: la experiencia vivida en primera persona y hecha « relato » por el propio protagonista.

Algo semejante podemos comprobar en la traducción del Cant. de Moisés (Deut. 32, 3): « ... *quoniam nomen Domini invocabo* ». S. Alfonso traduce: « mentre io invocherò il nome del Signore », y añade la explicación: « *accioché i miei detti facciamo profitto* ». Con tal añadidura el traductor ha « transformado » en invocación-petición (de que las palabras del profeta produzcan fruto) lo que en la mente del autor era solemne proclamación o aclamación del nombre del Señor por las maravillas operadas con Israel: « Voy a proclamar el nombre del Señor: dad gloria a nuestro Dios ». Debemos reconocer que no poca culpa en estos malentendidos hay que atribuirlos a la puntuación del texto de la Vg, que en nuestro caso une el hemistiquio « voy a invocar el nombre del Señor » al texto precedente (v. 3), separándolo así de la invitación siguiente, a la que estructuralmente va unida: « dad gloria a nuestro Dios ».

## 6. - *Criterios literarios*

Traducir es trasvasar un determinado mensaje de un sistema de signos a otro diferente. Y esto no puede en forma alguna ser considerado una operación mecánica, simplemente porque no es « mecánico » el nexo entre significante y significado. El « signo » lingüístico, aun cuando deba funcionar desde el interior de un sistema determinado (o lengua), no pierde nunca su radical « arbitrariedad »<sup>30</sup>. No se puede olvidar que es en definitiva el autor quien decide colocar una palabra dentro del ámbito significativo de un subsistema o de otro. Se explica así un principio tan fundamental como es el de la polivalencia de los términos.

La polivalencia se realiza, en primer lugar, dentro de la misma lengua, al ser colocada una palabra en áreas de significación que se entrecruzan y superponen parcialmente. Los circuitos cerrados, plenamente definidos, sobre los que se pueda construir la univocidad reclamada por la ciencia, son una pura ficción a nivel de lenguaje real. Sin salir del campo bíblico, encontramos conceptos como *sedaqah*, *chatab*, *dikaiosynê*, *hamartía* etc. que ni siquiera dentro de un mismo hagiógrafo mantienen siempre los mismos contornos significativos. Mucho más marcados han de ser lógicamente los efectos de la polivalencia cuando se trata, no ya de subsistemas dentro de una misma lengua, sino de sistemas lingüísticos diferentes. ¿Quién no se ha en-

<sup>30</sup> F. SAUSSURE, *Corso di linguistica generale*, Bari 1968, 85 ss.

contrado, al consultar un diccionario bilingüe, con la sensación de desánimo al ver cómo entre los diversos términos propuestos para traducir una palabra ninguno recubre la esfera de valencias que uno percibe tras el término original?

A lo dicho habría que añadir todavía que la polivalencia no se reduce al ámbito semántico. Hay detrás de cada término y de cada expresión literaria toda una constelación de valores expresivos e impresivos, de efectos sonoros etc. que son parte constitutiva del « signo » dentro de un determinado texto. Pretender someter los términos a una « depuración » realizada en clave conceptual o religiosa, que elimine tales valencias como « no pertinentes » o como puro aditamento de ornamentación externa, no sólo no representa un servicio al « mensaje » sino un esencial empobrecimiento del mismo. Un poeta que reza diciendo « poéticamente » sus sentimientos no podrá nunca reconocer su plegaria en una traducción prosaica que se limita a materializar los principales « conceptos » contenidos en su poema <sup>31</sup>.

¿Quiere esto decir que no es posible acometer una traducción de los salmos en prosa llana y simple? Por la respuesta afirmativa están los testimonios de tantas traducciones, realizadas hasta nuestros días sin otra preocupación que la fidelidad conceptual o la obediencia a la rígida lógica de la estructura, que es la tentación frecuente de los gramáticos. Como ejemplo de este sistema puede verse la traducción española de F. Cantera. Sin querer deslegitimar los motivos que pueden mover a hacer traducciones de carácter « lógico-literario » (véase el caso de las traducciones « interlineares » hechas para servicio de los alumnos), creemos que el concepto de « fidelidad » al texto original no se realiza adecuadamente cuando el lector de la traducción no puede percibir, al menos de forma equivalente, toda

---

<sup>31</sup> Para una mayor profundización de estos conceptos remitimos a la excelente obra, antes citada, de L. ALONSO SCHÖKEL - E. ZURRO, *La traducción bíblica: lingüística y estilística*, p. 29 ss. Queremos recordar aquí el interés que siempre ha despertado el libro de los salmos entre músicos y literatos, que han encontrado en él una veta fecunda de inspiración. Se podrían citar, entre otras, la versión en versos latinos del sienense Pietro Rossi, *Davidis carmina quae salmi dicuntur latinis versibus reddita atque illustrata*, Arretii 1759, y la famosa traducción adaptada al « gusto della poesía italiana » de S. Mattei, obra de la que ofrecería una réplica en portugués la ilustre poetisa lusitana Leonor Almeida Portugal (Lisboa 1833, París 1844). De la presencia de los salmos en los ambientes musicales baste recordar el amplio uso que de los mismos hizo Haendel en sus famosos « oratorios ». Sobre el tema cfr. J. MICHON, « Les oratorios bibliques de Haendel », en Y. BELAVAL - D. BOUREL (Edit.), *o.c.*, pp. 317-330.

la serie de valencias constitutivas de la expresión original, que hacían de los salmos a la vez poesía y plegaria.

Los criterios literarios de Alfonso al realizar su traducción de los Salmos no podían ser distintos de los por él adoptados en toda sus obras ascéticas. Estos vienen impuestos por la intención fundamental de llegar a las personas sencillas, y en un estilo llano, asequible al común de los mortales. No escribe para « doctos », repite con frecuencia.

El estilo sencillo, sin embargo, en un alma sensible a los valores estéticos puede muy bien combinarse con una serie de elementos literarios (imaginación, ritmo, sonoridad, etc) que brotan con la sencillez y frescura del agua que nace del manantial. Aun sin pretenderlo expresamente, la traducción alfonsiana de los salmos deja a veces traslucir estas virtualidades, que le permiten sintonizar en modo casi connatural con el alma poética del autor bíblico. Decimos en modo « connatural » porque las virtualidades literarias de la obra alfonsiana brotan más de su personal sensibilidad artística que de la captación directa de los elementos literarios de la obra original, ya que Alfonso no está leyendo los salmos en su original expresión hebrea sino en la versión de la Vg.

Tales atisbos de sintonía literaria se pueden percibir especialmente en aquellos pasajes en que nuestro traductor se deja guiar directamente por el hilo del texto. Las frecuentes expansiones parafrásticas y las glosas introducidas directamente en el texto, no son, sin embargo, un elemento muy adecuado para poder realizar especiales sintonías de carácter estético, y como hemos observado más arriba, el recurso a la paráfrasis es casi constante en S. Alfonso.

Ponemos a continuación el ejemplo de algunos versos de la traducción alfonsiana en los que, no obstante las limitaciones señaladas, se podría descubrir un cierto eco del ritmo acentual hebreo:

*Sal 33, 1-2*

El ritmo acentual hebraico de este salmo, de tipo marcadamente anapéstico, se presenta de la siguiente forma:

ooó ooó ooó / ooó ooó ooó  
ooó ooó ooó / ooó ooó ooó

La traducción alfonsiana, expurgada de los aditamentos explicativos, presenta un movimiento rítmico, cuya equivalencia podría ser fácilmente legitimada:

óó óóóó óóóó óó óó  
 óóóó óó óó óóóóóó óóóóóó  
 óóó óó óóóó óóóó  
 óóóó óóóó óóóóóó

Texto de la traducción:

« Io benedirò in ogni tempo il mio Signore;  
 nella mia bocca altro non risonerà che la sua lode.  
 L'anima mia si glorierà nel Signore;  
 i mansueti (.) ascoltino (.) e se ne rallegrino ».

Como segundo ejemplo podemos examinar el *Sal 1, 1-2*.  
 El ritmo hebreo ofrece la siguiente sucesión de acentos:

óóóó óóó óó óóó óóó  
 óóó óóó óóó óóó óóó óóó

La sucesión de acentos en la traducción mantiene una correspondencia bastante marcada con el original:

óóóóóó óóó óóó óóóó óóóó  
 óóóóóó óóóó óóóóóó  
 óóóó óóóóóó óóóóóóóó.

Texto de la traducción:

« Beato l'uomo, che non dá orecchio ai consigli degli empi,  
 e non cammina nella via dei peccatori  
 e non siede nella cathedra della pestilenza ».

Podríamos continuar buscando versos, cuya sucesión rítmica puede tener cierto paralelo con la del original hebreo, fundada como sabemos en la alternancia acentual. Pero tenemos que reconocer que tales correspondencias son más bien casuales, sin que se pueda descartar la posibilidad de que los atisbos rítmicos de Alfonso encuentren su sintonía con el ritmo del original hebreo a través simplemente del texto de la Vg, en el que más de una vez se pueden oír los ecos del ritmo original (cfr. *Sal 1, 1 ss*).

Resulta, en todo caso, difícil pretender someter la versión alfonsiana a cualquier tipo de análisis no ya rítmico, sino simplemente literario. La preocupación explicativa lleva a nuestro autor a despreocuparse no ya sólo de las bellezas rítmicas sino incluso de los comunes

recursos de una cuidada formulación literaria. De ahí la normalidad con que Alfonso recurre al uso de partículas y expresiones estereotipadas (como *o sea, esto se entiende, etc*) que no suelen servir precisamente para hacer emerger los valores literarios de una obra.

No queremos, sin embargo, terminar este apartado sin hacer referencia a la simpatía de Alfonso hacia la poesía de raigambre bíblica, de la que nos ha dejado ejemplos interesantes. Tomamos como muestra el *Dialogo tra Gesù e l'Anima* (*Canzoniere Alfonsiano*, pp 292-298). Se trata de una hermosa paráfrasis de algunos temas principales del *Cantar de los Cantares*, temas (imágenes) que, por lo demás, desarrollan uno de los motivos más universales, como es el *amor*.

Si en su traducción de los Salmos Alfonso deja de lado prácticamente la preocupación por el ritmo y demás efectos literarios, aquí, en cambio, se pliega a un ritmo bien determinado, de carácter a la vez acentual y silábico, añadiendo el complemento de sonoridad de la rima en los dos versos intermedios y el del acento agudo al final de la estrofa. Son estrofas de cuatro versos exasílabos en combinación acentual 2+2 2+2 / 2+2 2+2, con los acentos en las sílabas 2ª y 5ª. Sabemos que el ritmo acentual hebreo del *Cantar de los Cantares*, a diferencia, por ejemplo, del libro de *Job* (en el que predomina la combinación 3+3), no se pliega a un módulo fijo. Alfonso ha optado por la homogeneidad rítmica plena, pensando probablemente en el destino musical de sus poesías. En su traducción de los salmos la preocupación de Alfonso era de tono totalmente diverso: invitar a la lectura reposada e informal del texto bíblico, realizada en privado como complemento explicativo de la recitación « formal » (privada o comunitaria). Y para ello optó por la paráfrasis en prosa llana<sup>32</sup>.

## 7. - *La perspectiva pastoral*

Analizar una obra del pasado desde los criterios científicos de nuestros días puede fácilmente crear una lógica sensación de desencanto. Esto vale de modo especial cuando se trata de una obra de

<sup>32</sup> Como muestra, sea de los motivos como del ritmo empleados por Alfonso en su poema *Dialogo tra Gesù e l'Anima Amante*, citamos a continuación dos estrofas (de la edición de O. GREGORIO, *Canzoniere Alfonsiano. Estudio critico estetico col testo*, Angri 1933, p. 292): « Vi prego, o sorelle, / se a caso vedeste // per queste foreste / il dolce mio Ben ». « Deh ditegli voi / che mesto il mio core // languisce d'amore / lontano da Sé ».

carácter bíblico, por cuanto el campo de la Biblia ha sido históricamente punto de confluencia de las más encontradas posiciones, en las que entraban en juego no solamente criterios científicos sino muchas otras motivaciones de orden religioso y estructural. La oposición que tuvo que sufrir S. Jerónimo al acometer su traducción a partir de los textos originales no era, en definitiva, de naturaleza muy distinta a la que tuvo que sufrir, por ejemplo, R. Simon de parte de Bossuet y de los estamentos eclesiásticos de su tiempo.

La Biblia ha suscitado siempre sentimientos encontrados de amor y de temor. La razón última creemos que, en definitiva, no es otra que la formulada por el Concilio Vat. II: « La Iglesia siempre ha venerado la Sagrada Escritura, como lo ha hecho con el Cuerpo de Cristo, pues sobre todo en la sagrada liturgia, nunca ha cesado de tomar y repartir a sus fieles el pan de vida que ofrece la mesa de la palabra de Dios y del Cuerpo de Cristo » (Const. *Dei Verbum*, 21). Esta necesaria « veneración » de la Sda Escritura puede, sin embargo, estar dominada más por el « temor » de perder el depósito encomendado que por la dinámica del amor, que, en cuanto tal, es « búsqueda » incesante. El predominio del primer aspecto lleva a la « clausura », característica en el mundo de lo sacro. El « misterio » tiende a conservar su estatuto de « separación » y de no-desvelamiento. Las llaves de lo sacro no pueden estar lógicamente en manos de todos sino sólo en las de los responsables del misterio. Aplicado a nuestro tema, esto significaría que la Biblia no debe estar al alcance inmediato de todos. El « misterio » de la palabra de Dios impondría el recurso a la garantía de las « mediaciones » autorizadas.

Esta ha sido una tendencia que cobraría especial vigor a partir de las polémicas introducidas por la Reforma. Basta recordar, como ejemplo, las famosas *Regulae tridentinae de libris prohibitis. Regula III-IV*)<sup>33</sup>, que limitaban el uso de las versiones de la Biblia imponiendo el previo permiso del obispo, que sólo podría ser concedido « a hombres doctos y piadosos ». En la misma línea ha de entenderse la aún más llamativa condena por Clemente XI de las proposiciones de Quesnel, entre las que figuran las siguientes: « En todo tiempo, en todo lugar y para toda clase de personas, es útil y necesario estudiar y conocer el espíritu, la piedad y los misterios de la Sagrada Escritura » (nº 79). « La lectura de la Sagrada Escritura es para todos » (nº 80). Más interesante, si cabe, por lo que puede tener de actualidad, es la condena de la proposición 83 que habla del derecho

---

<sup>33</sup> Denz. 1853.



de las mujeres a la lectura de los libros sagrados: « Es una ilusión, afirmaba Quesnel, persuadirse de que la noticia de los misterios de la religión no deba ser comunicada a las mujeres por la lectura de los libros sagrados... »<sup>34</sup>.

Evidentemente Alfonso, aunque sumamente respetuoso con la doctrina de Trento y, en general, con la doctrina oficial de la Iglesia en lo referente a la Biblia, no entendía la « veneración » en clave de temor que lleva a la exclusión, a alejar a los fieles del contacto directo con la palabra de Dios. Y, por supuesto, en vano se intentará buscar en él resabios antifeministas en este campo. El reconocimiento de que en la Biblia, y concretamente en los salmos, haya pasajes que para ser entendidos necesitan de « una straordinaria illustrazione divina » (*Int.* 4) no constituye para él motivo alguno para alejar a los fieles de la lectura de la Biblia, sino un motivo más para poner en juego todas sus fuerzas al servicio de una más profunda y más generalizada lectura de la misma. De su *Traduzione de' Salmi* dirá que no tiene otro objeto que el de hacer que cuantos tienen que rezar el Oficio lo hagan « con maggiore attenzione e maggior profitto dello spirito, intendendo ciò che dicono, e gustando le celesti massime, e i santi affetti, che nei salmi si contengono » (*Int.* 2).

Con ello S. Alfonso sintonizaba con la más antigua y genuina tradición de la Iglesia. De S. Jerónimo, uno de los Padres a quien más cita S. Alfonso, son las siguientes hermosas recomendaciones de la lectura de la Biblia. En carta a Eustoquio, hija de Sta Paula, le recomienda que lea asiduamente las Sdas Escrituras y que se las enseñe a leer a su niñita: « Lee con frecuencia y aprende lo mejor que puedas. Que te venga el sueño con el códice todavía entre las manos, y que la página sagrada vea inclinarse sobre ella tu rostro vencido por el sueño »<sup>35</sup>. Y refiriéndose a la niña: « Cuando cumpla los siete años... aprenda de memoria el Salterio, y durante los años de su niñez haga de los libros de Salomón, de los Evangelios, de los apóstoles y de los profetas tesoro de su corazón »<sup>36</sup>.

S. Jerónimo entendía la veneración ante todo en clave de « amor » inquiriente. Es la línea en que se sitúa el Concilio Vat. II cuando dice que « la Iglesia, Esposa de la Palabra hecha carne, instruida por el Espíritu Santo, procura comprender cada vez más profundamente la Sagrada Escritura para alimentar constantemente a sus hijos con la palabra de Dios » (*DV* 23).

<sup>34</sup> *Denz.* 2479 ss.

<sup>35</sup> *PL* 22, 404.

<sup>36</sup> *Enq. Asc.*, nº 515.

Más allá de los juicios que desde el punto de vista científico se puedan hacer sobre la obra de S. Alfonso, creemos que la gran lección, que en ella se nos ofrece, es la profunda convicción de que para el cristiano la palabra de Dios, directamente saboreada y asimilada, debe ser el centro de su fe y de su proyección praxica y espiritual. Nunca pasó por al mente de S. Alfonso la pretensión de sentar cátedra de biblista, aunque, dada la seriedad con que debe ser tratada la palabra de Dios, sudara y trasudara para ponerse al día en lo que sobre el tema decían los expertos. En esto da el Santo una buena lección a tantos « teólogos », que hoy día, quizá más que nunca, se creen autorizados a romper lanzas en materia bíblica, escribiendo, no ya en clave de servicio pastoral, sino pretendiendo sentar cátedra a nivel estrictamente científico. S. Alfonso sabe situarse en su puesto, reconociendo honestamente que su condición de no especialista en la materia no le autoriza para hacer piruetas científicas sino para partir el pan de la palabra a los humildes. El tratamiento estrictamente técnico de la temática bíblica lo deja respetuosamente para los biblistas, como escribe en carta al conocido escriturista Mattei: « L'opera sua è per li dotti e per gl'ignoranti, perché istruisce insieme ed alletta. La mia è solo per gl'ignoranti, e nulla vi è in essa di allettamento ».

La focalización de su atención sobre los Salmos no es ni casual ni puramente coyuntural. Responde a la más genuina tradición de la Iglesia, que ha visto siempre en el Salterio la síntesis del mensaje revelado, en su dimensión histórico-salvífica y doctrinal. S. Alfonso lo dice claramente sirviéndose de las palabras de S. Agustín: « *Psalmorum liber, quaecumque utilia sunt ex omnibus (libris canonicis) continet... et communis quidam doctrinae thesaurus est, singulis necessaria subministrans* » (Int. 1).

Debemos reconocer, con todo, que en el s. XVIII el libro de los Salmos había adquirido una especial actualidad. Mientras que, por una parte, su lectura se « popularizaba » (cfr. la publicación en Francia de los famosos « Psaumes distribués », que tenían a los laicos como principales destinatarios), por otra, esa misma lectura se profundizaba y tipificaba, llegando a constituir la clave de interpretación de la espiritualidad específica de las diversas órdenes religiosas. Así los oratorianos se distinguían por su lectura cristológica: es Cristo quien habla en los salmos, y lo hace en nombre de los justos y de los pecadores. Otros, en cambio, se pronunciarían por una lectura más moralizante.

Examinando la traducción alfonsiana deberíamos decir que su

lectura es fundamentalmente cristocéntrica, insistiendo especialmente en los aspectos de confianza y de plena autodonación a Dios incluso en medio de los mayores sufrimientos: «ognuno poi, per poco che vi rifletta, intende quanto siano ripienni di lumi divini... particularmente circa la Redenzione umana operata da Gesù Cristo» (*Int.* 1). Desde la figura de Cristo el cristiano aprende también en los salmos las exigencias éticas que deben dominar su vida: paciencia, humildad, mansedumbre, olvido de las injurias (*Ibidem*).

Esta «obsesión» cristológica ha llevado a Alfonso, como había sucedido a no pocos autores de su tiempo, a acentuar los perfiles proféticos, en detrimento no pocas veces del verdadero sentido literal. No debemos olvidar que autores como Fr. Paris llegarían a afirmar la necesidad de privilegiar el sentido figurado porque, en definitiva, éste es «el primero» en la intención del Espíritu Santo.

A modo de conclusión podríamos decir que la *Traduzione de' salmi e de' cantici* se presenta como caja de resonancia de la lectura que de los salmos solían hacer los autores de su tiempo. Científicamente obedece a criterios hoy día considerados como superados por la ciencia bíblica. No podemos olvidar además la decidida invitación del Concilio Vat. II a recurrir a las «fuentes», a que «se hagan traducciones exactas y adaptadas en diversas lenguas, sobre todo partiendo de los textos originales» (*DV* 22). Tras la aplicación concreta de estos principios incluso a los textos litúrgicos, resulta más que discutible hablar de una posible utilización en la actualidad de la traducción alfonsiana, fundada, como hemos visto, en la Vg.

Desde el punto de vista pastoral creemos, sin embargo, que la obra quedará como testimonio histórico de servicio incondicional a la Palabra de Dios. S. Alfonso, que había escrito tantas obras de ascética donde las referencias bíblicas eran lugar obligado, al final de su vida se siente en el deber de decir con claridad que, más allá de la moral de los manuales y más allá de la reflexión teológica y ascética, queda siempre el «manantial», al que el cristiano deberá recurrir si quiere encontrar el agua fresca, genuina de la palabra revelada<sup>37</sup>.

---

<sup>37</sup> En su reflexiones sobre la *Pasión del Señor* Alfonso expresa esta su convicción en los siguientes términos: «Son belle e buone le tante contemplazioni che sulla Passione hanno fatte e scritte gli autori divoti; ma certamente fa più impressione ad un cristiano una sola parola delle sagre Scritture che cento e mille contemplazioni e rivelazioni che si scrivono fatte ad alcune persone divote» (*Passione di Nostro Signore Gesù Cristo. Opere ascetiche*, Vol. V, Roma 1934, p. 136).