

MARÍA MARTÍN GÓMEZ, *La Escuela de Salamanca, Fray Luis de León y el problema de la interpretación*, Pamplona, EUNSA, 2017, 151 pp., ISBN: 9788431331900

Reseñado por FRANCISCO CASTILLA URBANO,
Universidad de Alcalá
Francisco.castilla@uah.es

Los numerosos estudios que continuamente se dedican a la Escuela de Salamanca demuestran que el interés de sus ideas está lejos de agotarse. No solamente quedan por dilucidar aspectos relevantes del pensamiento de sus autores más conocidos, sino que también está pendiente en gran parte el análisis de las aportaciones de miembros de la Escuela que no ocuparon la primera fila, pero cuyas contribuciones – por uno u otro motivo - no carecieron de algún interés. A ello debe unirse la actividad editora de fuentes, que todavía tiene un amplio camino por recorrer, aunque lo publicado en los últimos treinta años haya sobrepasado en cantidad y calidad a lo aparecido en el resto del siglo XX. Cabe, además, añadir a estas tareas nuevos campos de estudio, hasta ahora dejados de lado por la prioridad de la que han gozado los que han acabado por convertirse en tradicionales, como el jurídico, político, moral, económico o teológico, pero que parece llegado el momento de abordar.

En esta línea se inserta el libro que comentamos, al ocuparse del problema de la interpretación. No es la hermenéutica del siglo XVI un campo que haya sido muy transitado hasta el presente, y en el caso de fray Luis de León, que es el objeto central de este trabajo, ha recibido más atención de filólogos y estudiosos de la literatura que desde la filosofía o la teología. Quizá no se deba mirar al pasado y considerarlo una carencia, sino observar el horizonte y valorarlo como una oportunidad de abrirse a nuevas posibilidades, que es lo que ha hecho la autora de este libro, la profesora de la Universidad de Salamanca María Martín Gómez.

Su libro, parte de su tesis doctoral, se presenta dividido en tres capítulos. El primero de ellos, tras una breve presentación, se dedica a la Escuela de Salamanca; el segundo se centra en Fray Luis de León; el tercero contiene un detallado seguimiento de la polémica sobre la autoría del tratado *De sensibus Sacrae Scripturae*, que culmina con las aportaciones de la misma María Martín para inclinar la balanza a favor del fraile agustino. Se cierra la obra con un apartado bibliográfico que demuestra la variedad de registros que ha tenido que utilizar la autora en su investigación.

El capítulo dedicado a la Escuela de Salamanca comienza planteándose la aportación de sus miembros más distinguidos al debate hermenéutico de la época. A su fundador, Francisco de Vitoria, reconoce María Martín que «nunca le interesó substancialmente el problema de la traducción e interpretación de las Sagradas Escrituras» (p. 12). Sin embargo, no dejó de tener en cuenta en sus escritos a Erasmo y Lutero, verdaderos renovadores de la interpretación bíblica en su época. Aunque Vitoria no los equiparó, como fue frecuente en la Italia contemporánea del dominico, se apartó de ambos por su resistencia a las traducciones del texto sagrado a las lenguas vernáculas. El temor al desvío

ideológico, a interpretaciones ligeras de asuntos tan profundos, con la consiguiente caída en la heterodoxia, constituyó un sentimiento arraigado en muchos católicos de ese período, que se vería confirmado por las decisiones adoptadas en Trento, pero que ya Vitoria vio venir. En otros asuntos, el dominico supo ver las diferencias entre Erasmo, al que realiza una oposición mucho más matizada y variada según lo tratado, de la de Lutero, cuyas propuestas siempre fueron objeto de su crítica. En este sentido, teniendo en cuenta sus devaneos erasmistas en París, no habría que situar a Vitoria *frente* a Erasmo prestando atención únicamente a las menciones de sus desacuerdos, como ha sido frecuente en muchos de los estudiosos del dominico desde hace décadas. Bastaría recordar no solo la moderación de Vitoria en la Conferencia de Valladolid, ya señalada por Bataillon, sino también que, como indicara Miguel Avilés (1986), muchos de los que allí participaron se definieron no tanto en términos estrictamente teológicos como por afinidades de grupo; aunque no deja de tener su importancia, no es, por tanto, del todo significativo que Vitoria se alineara en aquella ocasión con los críticos del holandés. Así, pues, se hace necesaria una revisión de su posición no solo basada en sus declaraciones, sino también en los contextos y situaciones donde se hacen las mismas; esto es, que, sin negar su importancia y la prioridad de la que deben gozar, no debemos quedarnos solo en la superficie de las afirmaciones a la hora de valorar la ideología favorable u opuesta de un autor, sino acercarnos también a sus silencios, a las circunstancias y a la profundidad de sus ideas y actitudes ante los temas en discusión. Entiendo que algo así es lo que viene a reivindicar María Martín cuando indica que «todavía se echa en falta un trabajo exhaustivo sobre el posible «erasmismo» de Francisco de Vitoria» (p. 14).

Como buen discípulo de Vitoria, Domingo de Soto continúa su línea ideológica, aunque sus trabajos específicos sobre la interpretación de la Biblia (*De sensibus Sacrae Scripturae*, *De sacro canone et de eius sensibus* y *De catalogo librorum Sacrae Scripturae*) hablan a las claras de una atención más específica al asunto. María Martín comienza por señalar que la diversidad de intereses de Soto, desde la teología al compromiso social con los pobres, la revisión de las teorías físicas aristotélicas hasta anticipar la explicación de la caída de los graves de Galileo – como ya viera P. Duhem hace más de un siglo y estudiara Wallace desde hace medio -, el derecho a la conquista, sus trabajos prácticos al frente del convento de San Esteban, sus servicios a la Inquisición, su asistencia como confesor del Emperador, sus intervenciones en Trento, etc., hacen de él «un *humanista* en el sentido más amplio de la palabra» (p. 20). A pesar de esa amplitud, su obra se sitúa en el ámbito de un escolasticismo que no se aparta de las formas que tanto repudiaban los amantes de las bellas letras. Al menos desde ese punto de vista, es difícil poner a Soto en la misma posición que a Erasmo y sus seguidores. Lo importante, en cualquier caso, es que el dominico también se muestra contrario a la traducción de la Biblia en romance, para evitar errores y desviaciones de la doctrina oficial de la Iglesia.

En *De sensibus* Soto distingue dos sentidos en la Sagrada Escritura: el literal y el místico o espiritual, dividido a su vez en alegórico, anagógico y moral o tropológico. Es decir, Soto recoge los cuatro sentidos de la Escritura que formaban parte de la exégesis medieval (H. de Lubac, 1959), y que durante el siglo XVI eran de uso común entre los teólogos

escolásticos, hasta que el método humanista hiciera burla de una alegoría que se usaba para disfrazar la ignorancia de las lenguas o las dificultades de interpretación. Ante la diversidad de interpretaciones y la posible desviación doctrinal de algunas de ellas, defiende Soto la primacía de la Iglesia y de los teólogos para extraer el significado correcto de un texto como el bíblico, que es para todos los fieles, pero que – en contra del supuesto luterano de que todos los creyentes lo pueden leer – no todos están en condiciones de conocer directamente en su totalidad.

Por su parte, Melchor Cano, en quien María Martín reconoce «uno de los miembros de la Escuela de Salamanca que más conciencia muestran ante nuestro problema interpretativo» (p. 30), representa muy bien la radicalización de la Escuela ante lo que es percibido como un grave problema de heterodoxia. El mismo Melchor Cano, que participaba de los afanes reformistas de la Iglesia a través de la influencia de Savonarola (V. Beltrán de Heredia, 1941 = 1972), traduce, adapta y publica el *Tratado de la victoria de sí mismo*, obra de Juan Bautista de Crema compendiada por el canónigo Seraffín de Fermo, en 1551. En esta misma obra (cap. XI, p. 64, ed. 1860) se compromete también a trabajar para que se «traslade en nuestra castellana [lengua]» el *Espejo interior*, del mismo autor, lo que no llegó a cumplirse, tal vez porque su preferencia por esta literatura espiritual se transformará a finales de esa década en actitud condenatoria, de la mano de su censura del *Catecismo* de Bartolomé de Carranza y de su persecución por el inquisidor Fernando de Valdés. No hay que descartar que la enemistad de años de Cano y Carranza jugará su papel en la calificación de la obra del Obispo, pero, como ha señalado uno de sus principales estudiosos (J. Belda Plans, 2013), la sentencia de Roma, tras 17 años de proceso, venía a dar la razón «de alguna manera» a Cano. Este mantuvo en sus últimos años – influido sin duda por el descubrimiento de los focos luteranos españoles – una actitud mucho más sensible a cualquier desviación doctrinal que ningún otro discípulo de Vitoria. Compartía con sus antecesores la oposición a la traducción de la Biblia a la lengua vulgar, y alertó en su *De locis theologicis* contra las consecuencias de las posiciones de Erasmo, Lutero y Calvino, pero lo que temía especialmente era el influjo de la lectura libre de las Escrituras sobre los fieles menos preparados. Desde su punto de vista, dar rienda suelta a la interpretación solo podía llevar a la herejía.

En este contexto de vigilancia y recelo ante la interpretación libre de la Biblia se sitúa el proceso contra fray Luis de León y sus compañeros hebraístas de la Universidad de Salamanca Martín Martínez de Cantalapiedra y Gaspar de Grajal. Al dedicar el capítulo segundo de su libro al agustino, María Martín comienza por distanciar a este de la Escuela de Salamanca, en la que tantas veces se le ha incluido: «deberíamos reconocer que fray Luis de León quedaría fuera de este círculo» (p. 37). Sus ideas sobre la traducción e interpretación de la Biblia quedarían al margen de las doctrinas de los principales representantes de la Escuela. Aunque no desconocía los peligros de la herejía, que para su época ya habían añadido a las tradicionales sospechas sobre los conversos judíos o moriscos, las que provocaban los alumbrados y los más recientes focos luteranos, entre los cuales no faltaba algún que otro erasmista, fray Luis se muestra partidario de difundir la palabra de Dios entre los menos cultos de la sociedad. Con esa finalidad, realiza la

traducción del *Cantar de los Cantares* y defiende, en *De los nombres de Cristo*, la difusión de la Sagrada Escritura a las lenguas vernáculas. La interpretación deberá ser guiada e incluso controlada, pero la lectura solo puede contribuir a mejorar la naturaleza humana. De aquí parte fray Luis para, con determinación de filólogo, preocuparse por las mejores versiones del texto. Surge así la necesidad de ir más allá de la Vulgata, en la que son notorios algunos errores, tal y como habían señalado Valla, Nebrija o Erasmo, por citar a los más célebres antes del agustino. El Concilio de Trento, sin embargo, consideró la traducción de san Jerónimo como la «auténtica» de la Iglesia, no sin cierto disgusto de Roma, más dispuesta a una revisión de su texto que los legados del Concilio (E. Asensio, 1985 = 2005). Será esa declaración de autenticidad la que dará pie a fray Luis a aclarar qué se quiso decir exactamente con ese adjetivo desde el momento en que existen varias lecciones de algunas partes de la misma.

Corregir la Vulgata revela, para fray Luis, la necesidad de ir al texto hebreo, ya utilizado en su momento por el propio san Jerónimo. Pero este recurso era criticado por quienes sospechaban que tras esa revisión podía esconderse la pretensión de los rabinos de corromper las fuentes bíblicas. A ello debe unirse la facilidad para acusar de judaizantes a quienes así piensan. El proceso inquisitorial posterior demostraría la dificultad de los hebraístas de la época para llevar adelante su tarea, aunque no habría que recurrir casi con automatismo, como se hace tantas veces, a esta constante amenaza hacia los filólogos bíblicos. La Inquisición regía para todos y muy pocos eran los que se abstendían de recurrir a sus procedimientos cuando podían serles favorables. El perjudicado fray Luis no dudó en denunciar como heréticas las opiniones sobre la gracia de Domingo Báñez, con quien mantenía una enemistad manifiesta (V. Beltrán de Heredia, 1928 = 1972).

Como señala María Martín, fray Luis no fue un teórico de la traducción, aunque no faltan en sus obras reflexiones sobre la misma (p. 58). Son estas las que estudia la autora, especialmente las que aparecen en los prólogos y dedicatorias de las obras castellanas del agustino, donde comenta las dificultades interpretativas que le han ido apareciendo. Tras un detallado análisis de estas aportaciones, María Martín resume (p. 69) lo que puede considerarse el método para la traducción de fray Luis, donde se combinan la defensa de una traducción literal para los textos bíblicos y una traducción más libre, con paráfrasis que faciliten su comprensión, cuando en vez de verterlos al latín se trata de expresarlos en castellano.

Para alcanzar su objetivo fray Luis advierte la necesidad de que el intérprete posea tanto los conocimientos filológicos propios del humanista como el saber teológico característico de los escolásticos. Se podría decir que se trata de una síntesis de los saberes de Erasmo y Melchor Cano, pero en realidad, la reclamación de saberes del traductor por parte de fray Luis es tan amplia que convierte al intérprete en un sabio al que ningún conocimiento le es ajeno. Desde este presupuesto se comprende que el agustino reivindique tanto el sentido literal, al que da prioridad, como el espiritual o alegórico de la Biblia, para el que advierte de la necesaria precaución en su uso, pero que no puede ser dejado de lado.

En el capítulo tercero de su libro («El tratado *De sensibus Sacrae Scripturae*. Polémica de una autoría»), María Martín recopila, por una parte, toda la discusión sobre la autoría y la fecha de redacción del manuscrito desde su primera publicación en 1957, y, por otra, en una labor casi detectivesca por la búsqueda de indicios y recogida o aclaración de datos que habían pasado desapercibidos o habían sido mal interpretados con anterioridad, aporta sus propias conclusiones. Es así como se descarta que el tratado sea obra de Gaspar de Grajal, a quien se atribuyó en algún momento, y se defiende que fray Luis pudo haber leído el tratado en su cátedra de Biblia hasta el 7 de septiembre de 1581, lo que vendría a coincidir con el año que figura en el manuscrito.

En definitiva, estamos ante un libro que estudia un tema poco frecuentado hasta ahora por los filósofos y que – con toda seguridad – dará pie en el futuro a nuevas investigaciones sobre fray Luis y otros autores de similar línea, por lo que no podemos dejar de felicitar a su autora.