

BOLETIN DE SAGRADA ESCRITURA

LA NUEVA EDICION DE LA VULGATA

«El día 26 del próximo pasado mes de junio el Embo. Sr. Cardenal Aidano Gasquet, O. S. B., Presidente de la Comisión pontificia, formada por monjes benedictinos, para la edición crítica de la Vulgata, presentó al Padre Santo el primer volumen, impreso en la Tipografía vaticana. Dirigióse Su Santidad a la sala del *Tronetto*, y ocupando el solio, recibió el volumen de manos del Embo. Cardenal, a quien acompañaban el Rvmo. P. Abad Dom Ambrosio Amelli y los siete miembros de la Comisión, entre los cuales se hallaba también el Rvmo. P. Enrique Quentin, O. S. B., editor de esta primera parte de la obra. Manifestó el Padre Santo su inmensa satisfacción, y quiso que el fotógrafo pontificio impresionase una placa del acto, con el objeto de reproducirla en una medalla especial que desea se acuñe para perpetuar tan fausto acontecimiento.» (*Osservatore Romano*, 30 junio-1.^º julio de 1926. Véase también *Civiltà Cattolica*, 1926, vol. 3, págs. 170-171.) Tan «fausto acontecimiento», tan interesante por su importancia como por su actualidad, se merece una historia de su origen y desenvolvimiento. La abundancia de la materia nos obligará a ceñirnos a los puntos esenciales, los que, a nuestro juicio, interesarán más a nuestros lectores, para poder apreciar la índole, el mérito científico y el valor o autoridad de esta nueva edición de la Vulgata latina. Estos puntos serán: 1.^º, la institución de la Comisión pontificia para la revisión y corrección de la Vulgata; 2.^º, la «Memoria», en que Dom Quentin expuso los principios en que se había de fundar la nueva edición de la obra de San Jerónimo; 3.^º, los reparos que algunos críticos han formulado contra el sistema de Dom Quentin y la defensa que de él ha hecho su autor; 4.^º, la publicación del primer volumen de la Vulgata, que contiene el Génesis.

I

LA COMISIÓN PONTIFICIA

La Comisión, creada por Pío X en 1907, fué reorganizada en 1914 por Benedicto XV, quien la declaró «Pontificia» y la dotó de estatutos propios. Desde 1916 aparece en el «Añuario Pontificio», presidida por el Emmo. Sr. Cardenal Gasquet. En 1917, al lado del eminentísimo Presidente, figura como Vice-Presidente el Rvmo. P. Ambrosio Amelli; y entre los que la forman, unos son denominados «Miembros» (7), y otros simplemente «Colaboradores» (4). Segundo el «Annuario» de 1926, los miembros son seis: los RR. PP. de Bruyne, Quentin, Manser, Chapman, Cottineau, Fornari, los cuales, a excepción del último, figuran ya en 1916. Los colaboradores son cuatro: los RR. Padres Weld-Blundell, Butler, Brunet, Bataillet, a los cuales se añade en calidad de «Ecónomo» el R. P. de Meester.

Según el artículo antes citado del *Osservatore Romano*, son unos cincuenta los PP. Benedictinos que, sin formar parte de la Comisión, han tomado parte en la investigación y colación de los códices. Tan gran número de colaboradores infatigables y el crédito justamente merecido de la esclarecida Orden Benedictina, son la mejor prenda de fecundos resultados y la más firme garantía de acierto.

Pero, más que la historia externa de la Comisión, interesa a todos conocer exactamente el cometido y las atribuciones que la Santa Sede ha dado a la Comisión Benedictina. Porque de esto depende la actitud que pueden o deben tomar los católicos respecto de la nueva edición de la Vulgata latina. Los documentos oficiales y las declaraciones de los interesados dan suficiente luz sobre este punto delicado.

En la carta con que el Emmo. Cardenal Rampolla, Presidente entonces de la Comisión Bíblica, se dirigía al Rvmo. P. Abad Primado de la Confederación Benedictina, Dom Hildebrando de Hemptinne, confiándole el encargo de preparar una nueva edición de la Vulgata, se decía: «Mientras tanto que llega la hora propicia para tan importante revisión, que haga posible el dar una edición correctísima de la Vulgata latina, es indispensable un laborioso estudio preliminar de preparación, gracias a una más diligente y completa recopilación (raccolta) de las variantes de dicha Vulgata, que se hallan, ya en los códices, ya en los escritos de los Padres» (30 de abril de 1907. *Acta*

S. Sedis, vol. 40, pág. 447). El epígrafe latino que encabeza la carta es: «Ordini S. Benedicti committitur munus colligendi Lectiones variantes Vulgatae latinae S. Scripturae» (*Ibid.*, pág. 446). Según esto, parece que el encargo confiado a la Orden Benedictina era la preparación remota de una *futura edición oficial* de la Vulgata, que sustituyese a la edición Clementina. En la carta que medio año más tarde (3 de diciembre de 1907) dirigía Su Santidad Pío X al entonces abad Aidano Gasquet, parece se deja ya entrever la idea de una edición preliminar o de ensayo, hecha por la misma Comisión Benedictina. El título o epígrafe de la carta es: «Epistola Pii PP. X de nova editione Vulgatae Latinae S. Scripturae.» Comienza así la carta: «De latum sodalibus Benedictinis munus pervestigationum studiorumque apparandorum, quibus nova innitatur editio Conversionis Latinae Scripturarum, quae Vulgatae nomen invenit, adeo equidem arbitramur nobile, ut gratulari vehementer non tibi modo, sed sodalibus universis tuis... debeamus... Adiungentibus vobis rei illustri animum, non est dubitationi locus, finem vos concreti muneris fore assecuturos, qui finis restitutione continetur primiformis textus Hieronymianaæ Bibliorum Conversionis» (*Acta S. Sedis*, vol. 40, pág. 721). Más claro aparece este pensamiento en el *Motu proprio* de Benedicto XV (23 de noviembre de 1914). El título es: «Motu proprio de Pontificia Commissione Vulgatae versioni Bibliorum emendandæ.» Comienza así: «Consilium a Decessore Nostro sanctæ memoriae initum latinae Bibliorum versionis, quae Vulgata dicitur, ad pristinam lectionem restituendæ nemo non numeraverit in iis rebus, quibus Pii X nomen immortalitati commendatur» (*Acta Apostolicae Sedis*, vol. VI, página 665). Desde entonces la Comisión Benedictina aparece en el Anuario Pontificio con este título: «Commisione Pontificia per la revisione ed emendazione della *Vulgata*.» Dom Quentin, en el prefacio de su *Mémoire sur l'établissement du texte de la Vulgate*, dice que la Santa Sede confió a la Orden Benedictina el honroso encargo de «editar críticamente la traducción de la Biblia, hecha por San Jerónimo» (Roma-París, 1922, pág. IX). Y más adelante añade: «El objeto de nuestra edición es proponer las correcciones que hay que introducir en la edición oficial de la Iglesia» (pág. 511). Pío XI, en su carta al mismo Quentin (10 de mayo de 1923), dice que los principios por él establecidos «plurimum conferent ad integrum illam Hieronymianaæ versionis restitutionem, quae sodalibus praeclaris Ordinis Benedictini

a decessoribus nostris est auspicato commissa» (*Acta Apostolicae Sedis*, vol. XV, pág. 280). Por fin, el mismo Quentin, en la introducción (Prolegomena) de su edición del Génesis, expresa ya con toda claridad la mente de la Santa Sede: «Papa Pius X, venerandae recordationis, prudentissime censuit rem se facturum summae utilitatis, si editionem Vulgatae Bibliorum latinae versionis fieri iuberet ad artis criticae leges confectam, apparatu variarum lectionum adornatam, omnibusque numeris absolutam, non quidem ut eius textus in libris ecclesiasticis subito invalesceret, sed ad adipiscendam pleniorum clarioremque hieronymiana interpretationis notitiam, et ut votis satisficeret eruditorum» (págs. XI-XII).

Otra declaración de Dom Quentin hay que tener en cuenta. En el prefacio antes citado de su *Mémoire* dice, hablando del método que pensaba seguir, y que luego ha seguido, en la edición del Génesis: «Creo oportuno observar que (este método) representa mis ideas personales; éstas no comprometen en nada la responsabilidad de la Comisión Pontificia para la revisión de la Vulgata, a la cual pertenezco» (pág. IX). De hecho la edición del Génesis se presenta como obra de Dom Quentin: «Librum Genesis... recensuit D. Henricus Quentin Monachus Solesmensis.»

En conclusión, la nueva edición, si bien preparada y hecha por una Comisión oficial, no es una edición oficial de la Iglesia, destinada a sustituir a la edición de 1592. Más aún: hecha por Dom Quentin conforme a los principios de los cuales él solo se declara responsable, la nueva edición no se presenta al público como obra colectiva de la Comisión Benedictina como tal. De hecho, como veremos luego, Dom Donaciano de Bruyne, el primero que figura entre los miembros de la Comisión Pontificia, ha juzgado con bastante severidad los principios críticos en que está basada la edición de su colega. Si no nos engañamos, se trata de una edición preliminar (1), de ensayo o de prueba, que la Santa Sede, antes de tomar una resolución definitiva, quiere someter al juicio de la crítica. Así la han considerado, en efecto, los críticos católicos, que no han dudado en formular ciertos reparos, algunos bastante substanciales, a la obra de Dom Quentin, con la con-

(1) Dice más Dom Quentin en sus *Essais de Critique textuelle* (París, 1926, págs. 42-43); que su edición, como que tiene por objeto la restitución del *arquetipo* de nuestros manuscritos, no del mismo *original*, no es más que la «*primera fase* del trabajo de edición».

sideración, empero, que se merece una obra tan madura y sabiamente preparada, y que, al fin, no es una edición puramente privada, como lo es la de Wordsworth-White.

Veamos, pues, cuáles son los principios de crítica textual establecidos por Dom Quentin como base de su nueva edición.

II

LA «MÉMOIRE» DE DOM QUENTIN

A fines de 1922 publicó Dom Enrique Quentin la *Mémoire sur l'établissement du texte de la Vulgate*, que forma el volumen VI de la *Collectanea biblica latina*. Consta de XVI + 520 páginas. El resumen de la obra nos lo da breve y claramente el mismo autor en la introducción. «Esta Memoria, dice, está dividida en cuatro partes. En la primera hallará el lector un importante material de variantes, destinado a dar a conocer la tradición manuscrita e impresa del Octateuco. En la segunda parte se ensaya la descripción de las diferentes etapas recorridas por la crítica de edición relativamente a la Vulgata, y se expone su estado actual. La tercera parte está consagrada al estudio y clasificación de los manuscritos utilizados en la primera parte. En la cuarta, finalmente, se exponen los principios para el establecimiento del texto» (págs. 3-4).

Imposible en esta breve reseña entrar en pormenores más particulares sobre el contenido del libro, si hemos de exponer con suficiente claridad sus puntos esenciales, como nos hemos propuesto. Una cosa queremos dejar consignada, y con sumo gusto: y es el mérito extraordinario de esta obra, que bien puede calificarse como un verdadero acontecimiento en el mundo de la crítica textual. Sólo el hecho de haber introducido el orden en el caos de los manuscritos de la Vulgata y haber expuesto con tanta nitidez y precisión sus investigaciones, sus métodos y conclusiones, orientando al lector y capacitándole con los múltiples y selectos elementos de juicio que le suministra para formarse su criterio personal, es un mérito que ha conquistado para el ilustre Benedictino la palma de la inmortalidad.

Y vengamos ya a estudiar los elementos que consideramos substanciales en la obra de Dom Quentin. Apelando a la terminología es-

colástica, podemos distinguir estos elementos en dos géneros: unos materiales y otros formales.

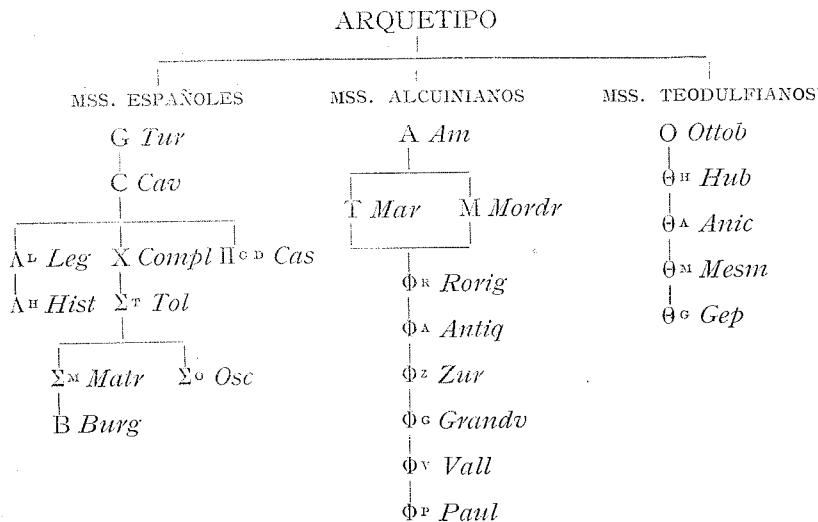
Elementos materiales.—Estos elementos pueden reducirse a estas tres proposiciones:

1.^a Todos los códices del Octateuco (= *Pentateuco + Josué, Jueces, Rut*) se distribuyen en tres agrupaciones o familias, separadas entre sí y mutuamente independientes: la *Española*, la *Alcuiniana* y la *Teodulfiana*. (Cf. págs. 349-352 y 519).

2.^a Cada una de estas tres familias está representada y como presidida o encabezada por uno de los tres códices más antiguos: la *Española*, por el *Turonense* de San Gaciano (*G*); la *Alcuiniana*, por el *Amiatino* (*A*); la *Teodulfiana*, por el *Ottoboniano* (*O*). (Cf. páginas 257-258, 284-286, 293-296, 309-310, 453-456, 519).

3.^a A su vez, estos tres códices *G A O*, con las tres familias que representan, se derivan de un arquetipo, único y común, que difiere ya, en ciertos puntos, del original de San Jerónimo. (Cf. págs. 456, 466, 489, 519).

Todo lo dicho puede representarse gráficamente en el siguiente esquema:



Elementos formales.—Llamamos así los principios o normas de crítica textual por que se rige el autor para la reconstitución del Arquetipo.

Por de pronto excluye Dom Quentin todo criterio subjetivista: ha querido que la elección de las variantes «estuviese sometida a cánones bien determinados y conocidos de todos; que el texto obtenido, en fin, fuese verdaderamente el resultado del material existente» (pág. IX).

Excluye, además, como criterio normal para preferir una variante, su parentesco o acuerdo con el texto hebreo. «Para la Vulgata, dice, como para cualquier otro texto, la buena lección, esto es, la que se presume ser la lección del original, debe pedirse a la combinación de los acuerdos de las diferentes familias de manuscritos entre sí. El hebreo y el griego, en nuestro caso, serán siempre útiles e interesantes para ser consultados, pero solamente como testigos, jamás como jueces de nuestro texto latino» (pág. 462. Cf. págs. 460-464, 520).

Excluidos esos criterios, establece así Dom Quentin su canon crítico, que él llama «canon fundamental» (pág. XV) y «regla de hierro» (pág. IX): «Admitiremos las lecciones dadas por los manuscritos: *Am Tur Ottob* reunidos,— o *Am Tur* de acuerdo contra *Ottob*, o *Am Ottob* de acuerdo contra *Tur*, o *Tur Ottob* de acuerdo contra *Am*,— aun cuando estuviesen solos contra el conjunto de los manuscritos más recientes» (pág. 465. Cf. 466-489, 520).

Tales son los principios, en gran parte nuevos, que asienta el ilustre Benedictino, como base de su edición del Octateuco. Ahora, antes de entrar en la exposición de las controversias a que han dado lugar—aunque sin ánimo de terciar en ellas—, propondremos, a manera de simples observaciones, algunas dudas que sobre ellos se nos ofrecen. Con esto, creemos, quedará el lector mejor orientado en toda esta cuestión, tan importante como delicada.

1. La distinción de todos los códices del Octateuco en tres grandes agrupaciones o familias, distintas e independientes, en sus líneas generales a lo menos, creemos que puede darse como aceptable.

2. Sobre la conexión de los tres códices *G A O* con las tres familias Española, Alcuiniana y Teodulfiana, hace el autor una declaración que conviene recoger, por las importantes consecuencia que entraña: «Ni el *Turonense* (*G*), ni el *Amiatino* (*A*), ni el *Ottoboniano* (*O*), son los manuscritos mismos de donde se derivan estas familias» (pág. 519). Además, las cifras de los acuerdos entre los diferentes códices no siempre responden a esta conexión. Por ejemplo, el

códice *Cavense* (*C*), el más antiguo probablemente de la familia Española, y que el autor en la lista genealógica coloca inmediatamente después del *Turonense* (*G*), sólo concuerda con él 33 veces (pág. 309) en la lista de 91 variantes, que él estudia precisamente para investigar el parentesco de los códices (págs. 235-248 y 350-351). En cambio las cifras demuestran una conexión mucho más estrecha entre *C* y la familia Alcuiniana, pues concuerda con *A* 52 veces (pág. 309), con *T* 46, con *M* 51 (págs. 282 y 280). Y aun con *O* concuerda 32 veces (pág. 258), sólo una menos que con *G*. No es, por tanto, muy segura la conexión de *G* con la familia Española; pues aun concuerda menos veces con *X* (*Complutense*) y con *Σ^r* (*Toledano*): solas 23 veces, mientras que con los representantes de las otras dos familias, *A* y *O*, concuerda respectivamente 32 y 30 veces (pág. 309).

3. Más discutible nos parece aún la existencia de un arquetipo, único y común, del cual se deriven los tres códices *G A O* y las familias por ellos representadas. La importancia de esta hipótesis, en la cual se basa toda la teoría de Dom Quentin, merece la estudiemos más en particular.

Por de pronto, la nitidez (pág. IX) de esta hipótesis no es más que aparente. Se pregunta Dom Quentin: «El arquetipo del cual dependen nuestros manuscritos, ¿era el original mismo de San Jerónimo?» «Sería de desear, se responde; pero semejante fortuna es rara: es más probable que vendremos a parar solamente a alguna copia próxima al original. En consecuencia nuestro texto podrá contener algunas malas lecciones: estos casos, en escaso número, no son un obstáculo para la adopción de un canon crítico» (pág. 466). Estas afirmaciones o suposiciones sugieren, entre otros muchos, cuya discusión nos llevaría muy lejos, dos problemas capitales: uno sobre la relación entre el arquetipo y el original, otro sobre la relación entre el arquetipo y *nuestros manuscritos*.

La proximidad del arquetipo respecto del original, ¿era inmediata? O sí, o no. Si es inmediata (o casi inmediata), entonces parece que huelga esta interposición de un arquetipo, más o menos hipotético, entre el original y nuestros manuscritos. En efecto, semejante arquetipo debió de ser una reproducción exacta del original, salvo los errores de transcripción; porque a nadie, en vida de San Jerónimo, se le pudo ocurrir corregir o retocar el original. Y si así es, entonces, ¿a qué detenerse en este intermedio hipotético, y no intentar más

bien reproducir el mismo original? Si nosotros poseyésemos ese arquetipo, entonces valdría la pena de reproducirlo exactamente; pero viéndonos en la necesidad de reproducirlo laboriosa e inciertamente, más valdría emplear todo este trabajo en la restitución, aun cuando no se diese sino como probable, del mismo original. Además, el mismo Dom Quentin corrige los errores evidentes de transcripción en que incurrió el copista del arquetipo. Y como, en el caso de ser copia inmediata, el arquetipo no debió de contener otros errores que los materiales de transcripción, como hemos notado, corregir esos errores es restituir, probablemente a lo menos, el mismo original. Huelga, por tanto, interponer entre el original y nuestros manuscritos semejante arquetipo hipotético, que no hace más que complicar el problema. Si, por el contrario, se supone que el arquetipo es copia mediata y ya bastante lejana del original, entonces, en vez de proponerse como objeto la restitución del arquetipo, más práctico sería reproducir el códice más antiguo, el *Turonense*, que apenas dista dos siglos del original, corrigiendo con la comparación con los otros dos códices antiguos sus errores manifiestos (1).

Queda aún por dilucidar el otro problema, la relación entre el arquetipo y *nuestros manuscritos*. La dependencia o derivación de éstos respecto del arquetipo, ¿es directa e inmediata? Así parece suponerlo Dom Quentin, aunque no lo dice explícitamente (2), ni menos lo prueba. Si alguno, aun admitiendo la existencia del arquetipo y su paternidad respecto de nuestros manuscritos, supusiese que esta paternidad es mediata o indirecta, ¿cómo se le podría rebatir? ¿No es esto mucho más verosímil que suponer que entre los muchos manuscritos que debieron reproducirse en los siglos V, VI y VII, sólo de un manuscrito, el hipotético arquetipo, se deriven todos nuestros manuscritos, dejados todos los otros en el olvido? Si, como concede el mismo Dom Quentin, el arquetipo es solo *alguna* copia del original, ¿con qué derecho o probabilidad puede sostenerse que solamente esta copia haya sido utilizada para la reproducción (3) de *todos* nues-

(1) Así lo han hecho muchos en el N. T., tomando como base de sus ediciones críticas el códice *Vaticano* (*B*). Con más razón se podía hacer esto «en la *primera fase* del trabajo de edición», como dice Dom Quentin (*loc. cit.*)

(2) En los *Essais*, antes citados, lo dice explícitamente.

(3) En los *Essais* (pág. 106) sostiene que el arquetipo fué «la *base* de la transcripción» si bien ya concede que otros manuscritos pudieron ser fuente de *correcciones*.

tros manuscritos? Y si así no es, cae por su base la hipótesis de Dom Quentin. En suma, que esa hipótesis del arquetipo único y universal es más oscura y aun tenebrosa de lo que a primera vista pudiera imaginarse. Y, sin embargo, semejante hipótesis es sustancial en el sistema de Dom Quentin.

Y pasemos ya a los elementos formales o cánones críticos.

4. La tendencia general de Dom Quentin es francamente objetivista. Para no caer en el subjetivismo, establece una «regla férrea», como él la llama. Creemos que nadie ha impugnado, ni puede justamente impugnar este sano objetivismo, que huye de los extravíos subjetivistas, en que tantas veces han caído los críticos. Pero, ocurre luego: entre el subjetivismo y una «ley de hierro», ¿no existe un término medio, que otorgue su debido lugar a una sana crítica interna, como complemento de la crítica externa? Si por crítica interna hubiesen de entenderse aquellas normas tan dudosas o variables, de que hay que preferir la lección más corta, o más larga, más coherente, o incoherente, con el contexto, o aquellas suposiciones arbitrarias, ficticias, inverosímiles, con que a veces se quiere *explicar* (esto es, descartar) contra el testimonio de los códices una lección difícil o enojosa, entonces hay razón más que sobrada para abominar de semejante crítica interna. Mas, si por crítica interna se entiende el análisis racional de los hechos, el estudio de su índole y derivación, y esto no como norma principal, sino como auxiliar de la crítica externa, entonces no vemos razón que justifique su exclusión absoluta. De hecho, el mismo Dom Quentin apela a la crítica interna, no solamente para justificar la elección de algunas variantes, sino para comprobar la legitimidad de su canon fundamental. Oigamos sus mismas declaraciones: «Una vez obtenida la clasificación (de los manuscritos), hay que ver si sus resultados están de acuerdo con los otros datos del problema crítico, es decir, con la lengua habitual del escritor, su gramática, sus fuentes, y sobre todo, con el buen sentido. Es evidente que si viniésemos a parar en lecciones *intrínsecamente* malas, tendríamos en ello la prueba cierta de un vicio en la clasificación» (pág. 466.) «El examen de un gran número de casos ha probado que las lecciones que resultan de la aplicación de este canon (la *regla de hierro*) son *intrínsecamente* las mejores» (pág. 520. Cf. pág. 489). Preguntamos: si la crítica interna se considera apta y eficaz para justificar el canon fundamental, ¿es justo excluirla en la aplicación pár-

ticular de este mismo canon? Francamente, no lo vemos. Si sirve para lo más, ¿no podrá servir para lo menos? De hecho, en la lista de 80 variantes características que examina para comprobar la legitimidad de su canon fundamental (pág. 466-487), Dom Quentin apela frecuentemente (unas 47 veces) (1) a la crítica interna para justificar la preferencia que da a determinadas variantes.

Una de dos: o el recurso a la crítica interna es legítimo, o es abusivo. Si legítimo, ¿por qué no adoptarlo francamente como principio de crítica textual, a lo menos como moderador de la «regla de hierro»? Y si abusivo, no se ve con qué derecho se apela a él con tanta frecuencia.

5. También excluye Dom Quentin como criterio normal el recurso al original hebreo. Creemos que se imponen aquí dos distinciones. Primera: si se trata de una lección cierta, dada unánimemente por los códices de la Vulgata, claro está que no hay que reformar la conclusión por su oposición con el texto hebreo; mas, cuando se trata de lecciones dudosas, cuando se duda entre dos variantes, una conforme con el hebreo y otra con la versión Alejandrina y con la *Vetus latina*, ¿no es esto un precedente (no decimos un criterio decisivo) a favor de la primera? Porque sabemos que la versión de San Jerónimo se hizo del original hebreo, no de la versión Alejandrina. Pero, se dirá, y lo dice Dom Quentin (pág. 462): «San Jerónimo, como traductor, es un antiliteralista declarado.» Y prueba que la antigua versión latina es más *literal* que la Vulgata. Es verdad; mas cuando se trata de un acuerdo no *literal*, sino *real*, entonces ya nada prueba el antiliteralismo de San Jerónimo. Por ejemplo, tratándose del cuervo soltado por Noé, tenemos dos lecciones rivales: *et revertebatur, et non revertebatur*. En este caso el mismo Quentin da como razón para excluir la particula *non* el que es contraria al hebreo y conforme con el griego y las antiguas versiones latinas (*Génesis*, pág. 169) (2). Resulta, por consiguiente, que el recurso al hebreo es, en determinados casos, un excelente criterio para reconocer la verdadera lección de la Vulgata.

(1) En los números 5, 7, 8-11, 13, 18, 21-24, 26-30, 32-36, 39, 41, 42, 45, 47, 50, 52, 53, 56, 58-60, 62, 64-66, 68, 70, 71, 73, 75-78, 80.

(2) El mismo Dom Quentin en la lista de los 80 variantes apela trece veces (en los números 16, 18, 20, 27, 31, 51, 61, 68-70, 74, 77, 79) a la conformidad de una variante con el hebreo para darla por buena. Inversamente, otras trece veces (en los números 2-4, 6, 7, 10, 20, 27, 28, 51, 61, 69, 70) rechaza otras variantes como derivadas de la *Vetus latina*.

6. Y lo mismo decimos de otro criterio interno: la elegancia, que Dom Quentin no discute, pero que utiliza con frecuencia. En efecto, sabemos que la versión de San Jerónimo es más elegante que las antiguas versiones latinas; y que los copistas, a causa de la corrupción del latín en su tiempo, eran más propensos a sustituir la frase de San Jerónimo por otra más bárbara que no por otra más elegante. Por tanto, entre dos lecciones, una bárbara y otra elegante, mientras el acuerdo de los códices no sea decisivo, la lección más elegante tiene un gran precedente en su favor. Así, en la lista de las 80 variantes apela Dom Quentin repetidas veces al criterio de la elegancia para resolverse por una lección (nn. 3, 10, 11, 12, 14, 15, 19, 35, 44 y 45).

7. Pero lo más discutible en el sistema del docto Benedictino es su canon fundamental o «regla de hierro». Propondremos algunos reparos que se nos ofrecen.

Primeramente, es necesario señalar un postulado que constituye el fundamento del canon, y que Dom Quentin no expone con la suficiente claridad. El canon supone, como condición necesaria de su legitimidad, que los tres códices antiguos G A O, representan adecuada e integralmente las tres familias: Española, Alcuiniana y Teodulfiana; esto es, que contienen todas las lecciones buenas del arquetipo, de modo que no sea menester buscarlas fuera de ellos. La razón es clara. Porque si algunas de las lecciones genuinas del arquetipo no están en los tres códices, sino en los otros, es mal principio de crítica excluir absolutamente todos estos manuscritos más recientes como criterio de acierto, dándoles solamente un valor histórico. Ahora bien, semejante postulado ni lo demuestra Dom Quentin, ni en realidad parece admisible. Procedamos por partes.

No demuestra el postulado. Cuando trata de probar que todos los manuscritos se distribuyen en tres familias solas, con exclusión de otra familia que presente «una serie bien determinada de manuscritos» (pág. 352), examina el autor 91 variantes (págs. 350-351) que comprueban suficientemente su aserto. El objeto de este minucioso análisis es dejar bien asentado que para la restitución del arquetipo no es ya menester acudir fuera de las tres familias, con la completa seguridad de que en ellas se ha de hallar todo el material utilizable, todas las lecciones buenas del arquetipo. Con ello, como se ve, se prepara ya de lejos la «regla de hierro». En virtud de esto afirma más adelante que la lección genuina del arquetipo «ha de pedirse a la

combinación de los acuerdos de las diferentes *familias* de manuscritos entre sí» (pág. 462). Conforme a ello, era de esperar que se demostrase igualmente que todos los elementos aptos para la reconstitución del arquetipo se hallaban íntegramente en el grupo de los tres manuscritos privilegiados. Y esta demostración, a nuestro juicio necesaria, no se nos da. Se da de las tres familias a los tres códices un salto, que debía justificarse, y no se justifica.

Queda además cerrado para intentar siquiera la demostración del postulado el principal si no el único camino, cual sería la paternidad de G A O respecto de los demás manuscritos. Si estos manuscritos se derivasen de G A O, esto es, fuesen copias inmediatas o mediáticas de ellos, en tal caso ningún elemento primitivo y aprovechable se hallaría en las familias que no se hallase en estado más puro en los tres códices principales. Y entonces, contentos con G A O, podríamos justamente prescindir de todos los demás manuscritos. Si Dom Quentin, así como ha demostrado la conexión de las tres familias con G A O, hubiera demostrado su procedencia o dependencia, hubiera entonces asentado una base firme para su canon fundamental. Mas, como él mismo reconoce que esa derivación no existe, su canon fundamental carece de base firme. Una comparación pondrá de manifiesto la razón de lo que decimos. En la determinación o selección de las variantes podremos prescindir casi en absoluto de los grupos secundarios de los códices *italianos*, derivados de la amalgama de las tres familias (págs. 361-384) y de los *universitarios* o parisienses, derivados de los alcuinianos y teodulfianos (págs. 385-388). Mas no es éste, como hemos visto, el caso de los manuscritos de las tres familias respecto de G A O. No es, por tanto, prudente prescindir de ellos en la selección o determinación de las variantes.

Otra consideración corrobora estas razones, y es la antigüedad respectiva de los manuscritos. Si la diferencia de antigüedad entre G A O y los demás manuscritos fuese muy grande, habría alguna razón, o color, para dar la preferencia exclusiva, o por lo menos preponderante, a G A O. En este sentido también ocupan un lugar muy secundario los códices *italianos*, del siglo XII, y los *universitarios*, de los siglos XIII y XIV principalmente. Mas no es éste el caso de muchos de los manuscritos de las tres familias. Si G A O pertenecen a los siglos VII y VIII, otros muchos manuscritos son muy poco posteriores. Entre los Españoles, C y probablemente Σ^r (el famoso *Tole-*

tanus) pertenecen al siglo VIII o al IX; Aº X y B al X. Entre los Alcuinianos, T y M son del siglo VIII; los demás del IX. Del IX son también los Teodulfianos utilizados por Quentin. Sin contar que, según el mismo Quentin, existen más de 650 manuscritos anteriores al siglo XI. Prescindir de todo este material, para limitarse a solos tres códices, no mucho más antiguos, no nos parece acertado. Donde es oportuno recordar, lo que todos saben, y es que muchos códices más recientes, son no pocas veces copia de otros códices notablemente más antiguos. Y si la transcripción ha sido fiel, como no es imposible comprobar, entonces esos códices más recientes tienen mayor autoridad que otros mucho más antiguos. Y en nuestro caso, los códices C T M, y sin duda algunos de los Españoles, fueron copiados de otros más antiguos que G A O. Ceñirse a estos tres códices, y recurrir tan resueltamente el testimonio de todos los demás, casi tan antiguos como ellos y copiados sin duda de otros más antiguos que todos los que poseemos, es privarse voluntariamente de un auxilio precioso para la determinación de las lecciones genuinas (1).

Estas observaciones que hemos hecho sobre el postulado fundamental se refieren igualmente a la «regla de hierro». Si el postulado es inadmisible, queda minada por su base la regla que en él estriba. Añadiremos, con todo, algunas otras observaciones que miran más directamente a la «regla de hierro».

8. El canon fundamental establecido por Dom Quentin comprende dos casos bastante diferentes: el del acuerdo total de los tres (GAO), y el del acuerdo parcial, de dos contra uno (GA, GO, AO) (2). Propondremos solamente algunas observaciones sobre los dos casos en general.

Demuestra el sabio Benedictino la unidad del arquetipo por los errores comunes a todos los códices (págs. 488-489). Admitamos, o permitamos, el valor del argumento. Pero de él se sigue que, si por la crítica interna podemos comprobar un error común a todos los códices,

(1) Alguna contradicción o inconsecuencia nos parece ver en el hecho que Dom Quentin en la lista de las 80 variantes apela a veces a los manuscritos más modernos para apoyar la lección de G A O (nn. 18, 26, 41, 46, 54-55, 56). Algún valor, por tanto, reconoce a aquellos manuscritos que no es el simplemente histórico.

(2) Notemos que el canon no tiene aplicación cuando cada uno de los tres códices presenta una variante distinta (números 18, 26, 60, 71) y cuando en las lagunas de G o de O los dos restantes divergen. En tales casos el autor se declara reducido las más de las veces a solo el recurso de la crítica interna (pág. 489).

dices, mucho mejor lo podremos comprobar si a la crítica interna se suma el testimonio de los códices distintos de G A O. Luego puede haber, y de hecho los hay, muchos casos en que con la crítica interna y con el testimonio de los demás manuscritos, podemos comprobar el error de GAO, y *a fortiori* de GA GO AO. Por tanto, el acuerdo de GAO, y menos el de GA GO AO, contra el testimonio de todos los demás códices, no es suficiente garantía de acierto. Luego el canon fundamental, propuesto con tanta resolución como canon universal y exclusivo, no es buen criterio de crítica textual.

Examinemos ahora el método con que demuestra el autor la bondad de su canon. Para ello estudia (págs. 466-487) 80 variantes características tomadas del Génesis (1-68), del Exodo (69-72), del Levítico (73-77) y de los Números (78-80). De ellas deduce que su canon no falla, y que, por tanto, debe admitirse. Dejadas otras muchas consideraciones, nos contentaremos con las siguientes:

a) Para acreditar o justificar la elección que hace de las variantes, apela frecuentemente, como hemos ya notado, no sólo al acuerdo con el hebreo, a la divergencia respecto de los LXX o de la *vetus latina*, a la corrección o elegancia de la frase y a otros criterios internos, sino también al testimonio de los demás manuscritos. Preguntamos: si esos criterios sirven para comprobar el canon fundamental, ¿por qué no han de valer para su aplicación o moderación?

b) En toda buena argumentación las premisas han de ser tales que las admita el adversario, por lo menos después de su demostración. Ahora bien; muchas de las variantes que adopta Quentin como comprobación de la bondad de su canon no las admitirá sino quien ya de antemano admite el canon (1). En efecto, no parecen admisi-

(1) Advierte, con mucha razón, el autor, que su canon «no adquirirá su verdadero valor sino cuando se haya establecido que las lecciones obtenidas por su aplicación son intrínsecamente las mejores» (pág. 465). Según esto, no es el canon el que acredita las lecciones, sino las lecciones intrínsecamente buenas son las que han de acreditar el canon. A pesar de esa declaración, el autor, en el decurso de la demostración, a veces procede inversamente, cambiando los papeles, y aduiste como buenas algunas lecciones por ser conformes a su canon. En el número 16 (pág. 470), dice: «yo, por mi parte, prefiero atenerme al canon propuesto, mientras no sea reconocido como falso». En una demostración no basta que la tesis no sea reconocida como falsa; es menester probarla positivamente. Más crudamente dice en el número 22: «Hay que escoger, pues, entre *nudatus est* y *nudatus iacuit*; y nuestro canon nos obliga a admitir *nudatus est*, con *Ottob* y *Tur*» (pág. 471. Cf. también los números 21 y 53). Esta inversión—o llamémosla petición de principio—aparece clara si se comparan los números 10 y 16. En el número 10, entre las dos variantes *filias eorum* y *filias hominum*, adopta la primera, conforme al canon (es la de GO), porque «San Jerónimo no habrá querido repetir *hominum* dos veces seguidas» (pág. 469). En el

bles las variantes que adopta en los números 5, 16, 21, 22, 23, 24, 29, 30, 65, 70, y muy dudosas las de los números 9, 25, 31, 39, 42, 52, 67, 68, 69, 78. Y si las premisas no se admiten, no es de esperar se admita la conclusión. Y es de notar aquí que sólo de estas variantes se deduciría la bondad del canon; pues en las demás, con los códices G A O, van los más o los mejores de las tres familias.

c) Reconoce el mismo Dom Quentin (págs. 488-489) que en las 80 variantes G yerra 13 veces, A 22, O 34. Si esto es así, es muy posible que, algunas veces por lo menos, estos errores coincidan en una misma variante. Y entonces falla el canon. Además, desde el momento que O yerra en casi la mitad de los casos, ¿es justo que su voto, unido al de A, que yerra más de una cuarta parte, contrarreste el valor de G, corroborado con el de los otros códices? Si se adoptase como criterio de acierto el acuerdo total de GAO, pase, pues son pocas las veces en que los tres juntos coincidan en una mala lección; pero dar igualmente como norma de acierto el acuerdo parcial, sobre todo el de AO, es cosa ya muy diferente, y que de ninguna manera parece admisible (1).

número 16, entre las dos variantes *super terram* y *super eam*, adopta la primera, porque es conforme al canon (es la de GO solos), a pesar de que se podrá decir que San Jerónimo «habrá preferido *eam* por motivos de elegancia» (pág. 470), esto es, para no repetir *terram* dos veces seguidas. Que una misma razón se dé por buena cuando es conforme al canon, y se rechace cuando es contraria a él, parece dar ya de antemano por supuesto lo que se trataba de probar: la bondad del canon. Y hay otra circunstancia agravante en este caso, y es que la lección rechazada (*super eam*) tiene más firme apoyo documental que la admitida (*eorum*).

(1) En el número 21 se admite el testimonio de AO contra el de todos los demás manuscritos. En los números 23 y 70 se prefiere la lección de GO solos contra el testimonio de todos los demás, a pesar de que en el número 23 la lección de G está corregida por una segunda mano, y en el número 70 la lección preferida (*dicis*) está en G corregida y en O raspada. Creemos oportuno añadir aquí una observación. En la lista de las 80 variantes hemos examinado minuciosamente las veces que, según el mismo Quentin, yerran los códices T M C X y Σr. Ahora bien; según él, T yerra 33 veces, M 36, C 38, X 40, Σr 38. Como se ve, los cuatro últimos yerran algo más que O, T menos. Pero de estas cifras hay que rebajar bastante. Dejados los otros códices y fijándonos solamente en T, de las 33 veces hay que restar ciertamente 12 y, probablemente, además otras 10. Quedan solamente 11 errores, muchos menos que los de O. ¿No sería, por tanto, lógico dar a T más crédito que a O? Pero atengámonos a la cifra de Quentin. Supongamos que GT da una variante y AO otra. Según Quentin, habrá que preferir la de AO. Sin embargo, los números dicen otra cosa. Entre 80 casos, G yerra 13 veces, A 22, O 34, T 33. Sumadas las probabilidades de error, resulta para GT la cifra de 46 y para AO la de 56. Por tanto, GT tienen menos probabilidad de error que AO. Luego el acuerdo de AO no es garantía de acierto. El problema de la crítica textual es demasiado complejo y delicado para que pueda medirse por una regla de hierro. Lo que hemos dicho de T vale también, proporcionalmente, de M C X y Σr. La presencia de varias familias y el valor relativo de cada códice son dos factores que nunca deberían olvidarse.

d) Por fin reconoce también Dom Quentin que su canon falla nueve veces (más de un 10 por 100) en los números 19, 47, 48, 57, 63, 64, 71, 79 y 80. Además, veremos luego que en el Génesis son muy numerosos los casos en que Dom Quentin adopta una variante contra el acuerdo de GA GO AO y aun GAO. Luego el canon no es tan absolutamente verdadero, a juicio de su mismo autor, de suerte que pueda presentarse como regla fundamental, principal y aun única para el acierto en la elección de las variantes. De todos modos, el yerro de G A O demuestra que no pocas veces la buena lección se halla en la *masa* de los códices, que, copiados de otros manuscritos antiguos, han conservado la lección del original, perdida en G A O.

Lo repetimos, estas observaciones son simples dudas que se nos ofrecen. Que no es nuestro intento terciar en la controversia suscitada por la *Mémoire* del esclarecido Benedictino. Por lo menos servirán al lector como preparación para asistir a esta controversia y apreciar mejor la defensa que contra los ataques de nò pocos críticos ha hecho de su sistema Dom Quentin. Como veremos, Dios mediante, a continuación.

J. M. BOVER.

