

De la *Septuaginta*
a la *Vulgata*:
avatares de la traducción
de un texto sagrado

Marta Alesso

De la *Septuaginta* a la *Vulgata*: avatares de la traducción de un texto sagrado

El propósito de una reflexión sobre la historia de una traducción o, mejor dicho, sobre lo que una traducción y su historia nos enseñan sobre los fenómenos sociales que le dieron origen, puede servir como modelo para analizar otras tradiciones traductológicas donde los intereses ideológicos parten de una estructura de autoridad muy poderosa.

Traducere es “hacer pasar de un lado a otro”; implica la necesidad de poner en contacto dos sistemas de comunicación (el de partida y el de llegada). Un traductor es idóneo en tanto mantenga la fidelidad al texto original y éste, a su vez, signifique una respuesta a una necesidad social en un momento determinado de la historia cultural. Generalmente, se pone el énfasis en el texto de partida y su necesidad funcional de ser retransmitido por otra lengua que no es la original. La historia de la traducción de la *Biblia* y el establecimiento de versiones canónicas como la *Septuaginta* y la *Vulgata* produce el fenómeno histórico de convertir la traducción en un nuevo original. La nueva codificación, autorizada por el poder político-religioso, hace perder de vista el proceso previo de lucha de intereses para imponer un determinado criterio ideológico. Por otra parte, los comentaristas y exégetas, la patrística y los concilios no sólo resuelven las discrepancias, sino que sientan doctrina, determinan cuáles son las versiones canónicas y, por ende, influyen en las construcciones culturales de todo el Occidente.

El estudio de las traducciones ha encontrado su lugar en las nuevas orientaciones de la literatura comparada. Carecemos, es verdad, de estudios sistemáticos muy abarcativos, pero cada aporte teórico, si plantea, aun con limitaciones, un esquema metodológico modélico, nos enseñará, sin duda, algo más sobre los fenómenos literarios desde una perspectiva que a menudo la crítica literaria no aborda. Para la historia de la literatura es materia fundamental conocer la situación cultural que demanda la traducción de ciertas obras, las categorías textuales (estilísticas, lingüísticas, etc.) que se verbalizan, el proceso que promueve la distribución de las obras, los metatextos que se generan, en fin, distinguir las prioridades por las cuáles un discurso se transforma en experiencia social. La literatura traducida es un sistema intermedio: ideas nuevas se introducen en un código ya establecido, se aclimatan, se diluyen en procedimientos narrativos, influyen en el vocabulario de la literatura receptora hasta perderse la identificación de un sustrato importado cuando queda integrado al discurso autóctono.

La *Biblia* es, en realidad, y en primer lugar, una experiencia de las *litterae*. Ha sido –y es– susceptible a interpretaciones, a la proyección de estructuras imaginativas, a la recepción en numerosos registros y códigos. Las variantes de traducción del texto original no pueden permanecer en las zonas marginales o en el eclipse de las mediaciones institucionales que hicieron de ella el texto de mayor difusión en la historia de la humanidad.

La versión griega

La *Septuaginta* es la traducción más antigua del Antiguo Testamento y ha sido utilizada para comprender –y aun corregir– el texto hebreo (Massorah),¹ que sufrió numerosas adiciones y omisiones entre los siglos III y II a.C. El análisis lingüístico determinó que el *Torah* o *Pentateuco* (los primeros cinco *Libros*) fueron traducidos hacia mediados del Siglo III a.C. y el resto del Antiguo Testamento, durante el Siglo II a.C., lapso durante el cual el griego fue la lingua franca en toda la región bajo la influencia de Alejandría en el norte de Egipto.²

El nombre *Septuaginta* (del latín ‘setenta’) derivó tardíamente de la leyenda de que 72 traductores, seis por cada tribu de Israel, convocados a Alejandría por Ptolomeo II Filadelfo (285-246 a.C.); trabajaron en celdas separadas, sin contacto alguno entre sí. La tradición afirma que los traductores fueron enviados al norte de Egipto por Eleazar, el gran sacerdote de Jerusalén; cuando terminaron su tarea encontraron que las 72 versiones eran idénticas. El objetivo de esta leyenda era demostrar que la versión griega del Antiguo Testamento, respondía en un todo al espíritu y la letra del original hebreo. Estamos, por primera vez, ante el concepto de “traducción revelada o inspirada,” cuya finalidad principal es impedir cualquier argumentación contra el poder social o institucional que impone su primacía a partir de la supuesta concesión de un don divino y por tanto, indiscutible.

La leyenda se originó en la llamada *Carta de Aristeas*,³ un documento histórico falso que promovía la causa del judaísmo en Alejandría a mediados del Siglo II a.C. El autor de la *Carta* finge ser un pagano que escribe a su hermano Filócrates con un estilo deliberadamente lleno de arcaísmos; toma vocabulario y material de los archivos reales, de decretos y de relatos de peregrinos a Jerusalén.

La *Septuaginta* sufrió numerosas revisiones,⁴ hasta que en el Siglo III Orígenes intentó depurar los errores que se habían filtrado en el texto después de tantas copias sucesivas durante seis siglos de vida.⁵ Realizó una compilación que se denomina *Hexapla*, la versión del Antiguo Testamento en seis columnas paralelas, a saber: el texto hebreo, su transliteración al alfabeto griego y las cuatro versiones

1- “Se parece más a una pequeña biblioteca que a un libro”, dice Frye (1982: 12). La *Biblia*, tradicionalmente, es percibida como una unidad; el título mismo es un plural que connota la idea de conjunto, de entidad unificada; pero es también un diminutivo (de *byblon*) -por el papiro que se importaba del puerto fenicio de Biblos-, lo cual indica una circunstancia material de índole no tan distante ni alejada de la condición humana.

2- La *Septuaginta* agrega a la versión canónica hebrea algunos libros considerados apócrifos por protestantes y judíos, pero no por los católicos. El canon hebreo acepta tres divisiones: la *Torah* (o *Pentateuco*, es decir, los cinco *Libros de Moisés*), el *Nevi'im* (*Profetas*), y el *Ketuvim* (*Salmos* y los *Libros sapienciales*). La *Septuaginta* incluye otros, denominados deuterocanónicos por católicos y ortodoxos, si bien los protestantes los incluyen entre los apócrifos (*Judit*, *Sabiduría de Salomón*, *Tobías*, *Eclesiástico* [*Sirá*], *Baruc*, 1 y 2 *Macabeos* y algunas secciones de *Ester* y *Daniel*).

3- La *Carta de Aristeas* está editada y traducida por Moses Hadas (1951), *Aristeas to Philocrates* (Letter of Aristeas), New York: Harper & Brothers.

4- Las versiones manuscritas más antiguas de la *Septuaginta* son: el *Codex Vaticanus* (B) y el *Codex Sinaiticus* (S), ambos del siglo IV d.C., y el *Codex Alexandrinus* (A) del siglo V. Existen algunos fragmentos de época anterior, en papiro. La primera copia impresa forma parte de la *Biblia Poliglota Complutense* (1514-22).

5- Fue la *Septuaginta* –y no el original hebreo– la base para las traducciones al latín clásico, copto, etíope, armenio, eslavo y aun para gran parte de la versión árabe del Antiguo Testamento. Obviamente fue la versión canónica para la Iglesia Ortodoxa griega.

griegas más conocidas (*Aquila*, *Símaco*, la versión revisada de *Septuaginta* y *Teodosio*).⁶ Orígenes aceptó, con una actitud de amplitud ideológica, repasar las divergencias, y recurrió a todos los originales a su alcance para lograr lo que hoy denominaríamos una “edición crítica con variantes.” Aceptó, incluso, las referencias que los judíos señalaban como divergentes con el original hebreo, en oposición al canon eclesiástico, que consideraba a la *Septuaginta* como obra de un traductor sagrado, mero instrumento de la divinidad (*spiritu santo dictante*). Tanta amplitud y tolerancia⁷ le valió el rótulo de herético, y sus especulaciones fueron condenadas por la Iglesia, que argumentaba que la falta de coincidencia con el texto hebreo se debía a arteras falsificaciones posteriores de los judíos. Ambas autoridades religiosas –judías⁸ y cristianas– se arrogaban el monopolio de officiar como “oráculo” de Dios, cerrando toda posibilidad de interferencia o cuestionamiento hacia el propio poder político-religioso.

No es posible argumentar ni razonar contra un poder social que atribuye la primacía de su propia versión a la inspiración y el don divino.

La lectura alegórica de los judíos helenísticos

En Alejandría, heredera de Atenas en el norte de Egipto, donde había visto la luz el texto de la *Septuaginta*, va a surgir el llamado judaísmo helenístico exegético, cuyo exponente máximo es Filón. La lectura alegórica como interpretación de un texto sacralizado nace con los exégetas de la *Biblia*, en el norte de Egipto, donde los patrones lingüísticos y culturales estuvieron determinados por la cultura griega clásica. ‘Interpretación alegórica’ es la denominación común a todo tipo de exégesis donde hay por lo menos dos niveles: a) *el locus*, que como punto de partida de la interpretación, está citado, parafraseado o resumido; b) *la doctrina*, que según el intérprete está implícita en ese texto. Esta lectura siempre toma en consideración que un texto sagrado supone un doble significado: un *sensus literalis* y un *sensus allegoricus*. Todavía hoy está en discusión si la interpretación alegórica como método proviene de la tradición filosófica griega representada por el estoicismo, o hunde sus raíces en la tradición judía, con mayor o menor influencia del *Midrashim*, es decir, los comentarios exegéticos del Antiguo Testamento.

El primer testimonio del término ‘alegoría’ data del siglo I a.C.; se origina en el período helenístico, y ya estaba en el uso común en la época de Cicerón (106-43

6- “De esta obra sólo se conservan fragmentos. También se han perdido muchos de los voluminosos escritos teológicos de *Orígenes*, pero aún conservamos los Primeros principios, la primera obra para la divulgación del dogma cristiano, y *Contra Celso*, una obra apologetica cristiana. *Orígenes* ejerció una considerable influencia, pero sus especulaciones resultaban con frecuencia heréticas y fueron condenadas por la Iglesia” (Howatson, 1991: 604).

7- “Con la presentación de una edición crítica con todas las variantes se diría ya que no quedan más posibilidades de interpretación al margen de la gran plantilla ‘normativa’, ‘definitiva’. El abanico de posibilidades de elección es una forma de libertad; pero la existencia de la diversidad misma del abanico niega, con más fuerza, si cabe, cualquier opción externa. Veamos, de este modo, que la diferencia es asumida como parte integrante del grado de tolerancia que la ortodoxia es capaz de aceptar, interiorizar y postular.” (Parcerisas, 2001: 6).

8- “El texto hebreo, sin embargo, ha sufrido menos revisiones, debido a la reverencia especial que los copistas judíos sentían por el texto” (Cañas Reillo, 1998: 75).

a.C.). Cicerón (*De Oratore*, 3.41.166) enfatiza que “se dice una cosa para significar otra” (*aliud dicatur, aliud intellegendum*) y Quintiliano (Institutio Oratoria, 8.6.44) la define como “una metáfora continuada”.⁹

Debemos señalar que las definiciones que provienen de la etimología de la palabra son tautológicas (la especie se define de la misma manera que el género).¹⁰ En latín, sería entonces ‘*alia oratio*’ y se señala su función gramático-retórica. En griego, el término alegoría se asocia con *hyponoia*. *Hyponoia* es el significado oculto de una historia o mito, o una conjetura o suposición acerca de ese significado.¹¹

La escuela de Alejandría adoptó la interpretación alegórica sobre la premisa de que las sagradas escrituras, por un lado, ocultaban las grandes verdades, y por otro, las revelaban. Sobre estas ambigüedades terminológicas, las múltiples líneas ideológico-religiosas se fueron combinando en una trama compleja. Pero hay un hilo en esa urdimbre que es fundamental: el *Midrash* que propugnaron los judíos de la Diáspora. El término *Midrash* se deriva de la raíz hebrea *darash*, que significa ‘investigar’, ‘interpretar’, y se refiere a la búsqueda y la revelación del ‘espíritu’ de un pasaje bíblico, a veces opuesto a la versión literal. Abre un horizonte de comprensión para que los textos sagrados puedan contestar interrogantes que surgen en épocas posteriores a su gestación. Estos escritos explicativos y exegéticos de las *Escrituras*, fueron compuestos, al parecer desde el siglo II a.C., por los escribas judíos. El material comprendido en el *Midrash* es tanto una deducción de la ley tradicional a partir de la ley escrita (*Halaka*) como una sucesión de leyendas, sermones, parábolas e interpretaciones de las partes narrativas de la *Biblia* (*Haggada*).¹² El *Midrash* comenzó, entonces, como un método filológico para interpretar el sentido de los textos bíblicos, pero se desarrolló como un complejo sistema de interpretación para salvar ciertas contradicciones y establecer un significado autorizado para entender las sagradas escrituras.

Sea que el método alegórico para interpretar la *Biblia* en lengua griega provenga del *Midrash* hebreo, sea que lo tomaron de las interpretaciones que los estoicos hacían de los textos de Homero, este tipo de exégesis, que hizo un uso retórico de la etimología y otros recursos argumentativos, fue privativo de los judíos helenísticos –jamás utilizado por los judíos palestinos–, con objeto de obtener prestigio de erudición en las discusiones académicas con los griegos del Norte de Egipto.¹³

9- Cicerón: “continuae plures translationes” (Orator 27.94), “ex pluribus continuatis connectitur” (De Oratore 3.41.166). Quintiliano: “continuae translationes” (Inst.Or. 8.6.44), “continua metaphora” (Inst.Or. 9.2.46).

10- Se define la alegoría como un tropo que designa una cosa distinta de la que se dice, lo cual es muy amplio y ambiguo, puesto que la metáfora, la metonimia, y posiblemente la totalidad de los tropoi, se refieren a algo distinto de lo que se enuncia. El término tropos significa “giro, dirección”, es decir, el cambio de dirección de una expresión que se desvía de su contenido original para albergar otro contrario.

11- Plutarco afirma que se interpretan con pretendida profundidad los mitos especialmente desacreditados, a los que algunos fuerzan y retuercen, denominándolos alegorías, pero son las antiguas hyponoiai. (*Quod modo adolescens poetas audire debeat*, 19 f).

12- Un dístico medieval -de antigüedad probablemente centenaria- resume los cuatro niveles de significado que pueden hallarse en la *Biblia*, y que van desde Alejandría hasta la Edad Media tardía.

Littera gesta docet, quid credas allegoria,

Moralis quid agas, quo tendas anagogia. “La letra enseña las acciones, lo que debes creer, alegoría; la moral, lo que debes hacer; y lo que debes ser anagogía.” Tomado de Rollinson (1981: XI).

13- Pépin (1976: 231) afirma que “a donc toutes chances pour que l’interprétation allégorique de la *Bible*, dont nous avons constaté l’ampleur dans le judaïsme alexandrin, à la différence du judaïsme palestinien, provienne directement de l’allégorique grecque des anciens poètes”.

Para comprender este fenómeno debemos tener en cuenta lo que Pépin denominó “*les deux judaïsmes*” (1976: 221), es decir, el judaísmo alejandrino o helenístico, asentado en las grandes ciudades del Mediterráneo oriental, y fuertemente “contaminado” por la cultura helénica; y otro, el de la tradición rabínica ortodoxa, que permaneció en Palestina y se preservó de cualquier contacto con la cultura occidental. Los “dispersos de Judá”, aparecen mencionados en fuentes documentales de muy diversos lugares, antes de la era cristiana. Vivían separados de la madre patria; miles de ellos fueron sacados de su patria como prisioneros de guerra y vendidos como esclavos. Pero debemos reconocer que no hubo nunca pueblo que permaneciera tan unido, mirando siempre con veneración a Jerusalén como la Ciudad Santa, donde iban a abreviar los mensajeros de la diáspora para dirimir las cuestiones dudosas respecto de la aplicación de la Ley.¹⁴

En este contexto, el erudito judío Filón de Alejandría es el exponente máximo del judaísmo helenístico exegético. Realizó un proceso interpretativo mediante el cual, a diferencia de sus pares hebreos, descartaba el significado literal del texto bíblico, en procura de extraer otro significado más profundo, supuestamente más verdadero, que sólo los iniciados pueden ayudar a desentrañar. La *General Introduction* de la edición de F. H. Colson and G. H. Whitaker (1932: IX) afirma que nunca un hombre de letras se sintió tan determinado por su lugar de nacimiento como Filón. Esta dicotomía se reflejó, obviamente, en sus voluminosos escritos: Alejandría era, al mismo tiempo, el principal punto de asentamiento de la diáspora y el principal centro de la cultura helenística. Filón relaciona a Moisés con los clásicos griegos de un modo que éste parece el verdadero autor –primero y original–, de los textos de la antigüedad griega clásica. Filón utiliza la lectura alegórica para una particular reinterpretación del cosmos, del origen del mundo y la realidad social de Alejandría. La dirección del esfuerzo se dirige en mayor medida a insertar la cultura griega en la tradición judía, y no al revés, es decir, la posibilidad de que la tradición mosaica responda a una cosmovisión del mundo helénico.

En *De Opificio Mundi*, el primer tomo de la vastísima obra de Filón, el tema principal es la Cosmogonía del Génesis. El origen del mundo de adjudica a un Creador, que no tiene principio –ni fin–, que cuida lo que Él ha creado. El relato que realiza Moisés de la Creación implica que el universo (*cósmos*) está en armonía con la Ley (*nómos*) y por tanto, el hombre que observa la Ley es un ciudadano en armonía con su cosmos.

Filón afirma de la capacidad de la palabra para representar la realidad, deriva de la escena del Génesis donde Adán pone nombre al resto de los seres vivientes. Esa capacidad de dar el nombre adecuado es la misma que poseyeron los traductores inspirados de la Biblia del hebreo al griego.¹⁵ En *De Opificio Mundi* 149, Filón dice

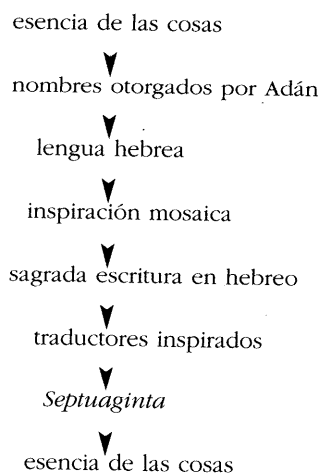
14- Desde antes del Siglo V a.C., numerosas colonias judías vivían en comunidades a orillas del Nilo. Las primeras huellas se pierden en los tiempos en que eran los dueños de Egipto los faraones del Reino Medio. El profeta Jeremías, después de la destrucción de la Ciudad Santa y del templo por los babilonios, entró en el país del Nilo con guerreros que huían de Judá, y dirigió su discurso “a todos los judíos que moraban en el país de Egipto, los habitantes en Migdol, Tafnis, Nof y en la región de Patrós”. (Jer. 44.1)

15- Una interesante reflexión sobre el lenguaje adánico y su relación con la teoría y práctica de la traducción en Steiner, George. *After Babel: Aspects of Language and Translation*, New York, Oxford Univ. Press, 1975.

que Dios necesita comprobar la habilidad de Adán para colocar nombres, no porque Él tuviera dudas, pues Dios todo lo sabe, sino para que el hombre mortal supiera que podía nombrar “extrayendo la naturaleza peculiar de las cosas, al contemplar los seres que la sustentan”. En *Legum Allegoria* II.15 afirma que existe una armonía entre el nombre y la cosa; el nombre es un símbolo (*symbolon*) del objeto que lo posee y del significado al cual está indisolublemente unido.

Esta capacidad se traslada a la progenie de Adán. Por tanto, la competencia lingüística de Moisés está preservada en las Sagradas Escrituras en lengua hebrea. Pero el objetivo principal de Filón era convencer a su audiencia de que el lenguaje de la *Septuaginta* reemplazaba las palabras hebreas por sus equivalentes griegos precisos. De tal modo como la capacidad lingüística de Adán y Moisés preservó la correspondencia entre palabras y cosas, así “las palabras griegas usadas en la *Septuaginta* se corresponden literalmente con las hebreas, y encajan a su vez perfectamente con las cosas que designan” (*De Vita Mosis* II.38-9). No hubo posibilidad de elegir entre varios sinónimos y hasta debió eliminarse el mero ejercicio estilístico de optar entre diversos giros que puedan significar lo mismo. Se sacrificó el estilo en pro de la sustancia. Los traductores que escribieron la *Septuaginta*, obedeciendo la voz de Dios, debieron mantener incólume la forma (*typos*) y la idea original (*arché idea*) (*De Vita Mosis* II.34). Con este razonamiento se justificaba también la oscuridad de ciertos pasajes, en especial en lo que respecta a la sintaxis; una traducción término a término se torna oscura por su misma literalidad.

El esquema que defiende Filón, sería el siguiente:



Por consiguiente, para Filón, leer la traducción griega de la *Biblia* es tal como leer la versión original, puesto que el texto hebreo y el griego “son uno y lo mismo, tanto en las acciones (*prágmata*) como en las palabras (*onómata*). (*De Vita Mosis* II.40).

La versión en latín

La *Vulgata*, versión latina de la *Biblia*, fue traducida del griego por Jerónimo (347-420), quien ofició, por tanto, como uno de los principales eslabones entre el pensamiento hebreo original (trasegado y depurado por el cedazo del helenismo) y la cultura occidental posterior. El concilio de Trento de 1546, que decretó que la *Vulgata* era el único texto autorizado, retoma la postura ideológica de la ortodoxia eclesiástica de ser la legítima depositaria de la palabra de Dios en la Tierra.¹⁶

Jerónimo tenía como objetivo reemplazar los manuscritos antiguos latinos con sus graves variantes textuales, en circulación a fines del siglo IV. Poseía una profunda erudición más que una aguda percepción intelectual, y era poco proclive a las especulaciones teológicas.

Repasemos los episodios, legendarios o no, de su vida: Eusebio Jerónimo nació en Estridón, cerca de Aquilea, en la costa del mar Adriático. Sus acaudalados padres lo enviaron a Roma a estudiar con Elio Donato, ilustre gramático latino, cuya obra más celebre fueron los comentarios a Virgilio y a Terencio. En Roma, resultaron más atractivos los placeres de una vida disipada que los estudios filológicos. Viajó a la Galia y hacia el 374 visitó Antioquía, donde comenzó a estudiar la lengua griega. Fue allí que tuvo un sueño donde se encontró frente al trono de Dios en el Juicio Final; al ser preguntado por su condición, respondió que era cristiano, pero la réplica de Dios omnisciente fue lapidaria: *mentiris, Ciceronianus es, non Christianus* (mientes, eres ciceroniano, no cristiano). Aterrado por la visión, se marchó a vivir durante tres años en el desierto de Calcis, en la frontera de Siria, donde, con mucha dificultad, aprendió hebreo. Decidió llevar una vida de eremita que no le impidió emprender violentas disputas con otros ascetas del lugar. Regresó a Antioquía (ca. 377) donde se ordenó como sacerdote; graves enfrentamientos con los teólogos de la ciudad lo decidieron a volver a Roma. Desde el 382 al 385 ofició como secretario del papa Dámaso y sedujo con sus enseñanzas a un grupo de mujeres cristianas. La sospecha de que pretendía erigirse en Papa le granjeó un número importante de enemigos que lo obligaron a abandonar Roma. Viajó a Antioquía, a Jerusalén, a Egipto y a Palestina hasta que se estableció definitivamente en Belén donde ayudó a sus mujeres acólitas a fundar un monasterio y tres conventos. Con toda esta agitada historia personal a cuestas, emprendió en el 383 una revisión de los *Evangelios*; usó tanto los textos antiguos latinos como un manuscrito griego estrechamente relacionado con el *Codex Sinaiticus*.¹⁷ Esta publicación fue muy controvertida en su momento, y probablemente no le pertenece la versión de los otros libros del *Nuevo Testamento*. Poco después presentó una versión del *Salterio*, basándose en los *Hexapla de Orígenes*; después pasó a Job y a otros libros del *Antiguo Testamento*, hasta que decidió abandonar *la Septuaginta* y trabajar sobre el original hebreo; esta tarea le resultó muy ardua y le llevó unos quince años.

16- La *Biblia Poliglota Complutense* (1514-1517), la versión latina de Erasmo del Nuevo Testamento (1516) las traducciones de Lutero (1522 y 1534) y la Biblia del rey Jacobo (1611) son ejemplos de refutaciones a esta actitud omnipotente de la Iglesia.

17- Llamado de este modo porque se encontró en el monasterio de Santa Catalina en el monte Sinaí a fines del siglo XIX; primero fue adquirido por el zar de Rusia y luego por el Museo Británico, en 1933, al precio de cien mil libras esterlinas (Howatson, 1991: 197).

La oposición a los textos de Jerónimo fue feroz por parte del sector más tradicionalista de la Iglesia, circunstancia que no fue óbice para que fuera la traducción elegida cuando (probablemente en el Siglo VI) se reunieron los diferentes libros en una *Biblia* única. Sería de suma utilidad el análisis exhaustivo de una colección de 150 cartas –aunque muchas son falsificaciones–, escritas por él o dirigidas a él, que incluyen diez de San Agustín. El estudio de estas epístolas sería muy útil para terminar de construir, con perspectiva histórica, la personalidad apasionada y cuestionada de Jerónimo y, por extensión, determinar la legitimidad de la controvertida versión de *la Vulgata*, que influyó de modo indiscutible en la Edad Media y en la concepción del mundo occidental y cristiano posterior.

Si pudiéramos llegar a conocer la inmensa pluralidad de documentos producidos por todos estos procedimientos de revisión –versiones que vieron la luz en las áreas culturales más diversas–, incluyendo las mil docientas lenguas de la actualidad en que la *Biblia* está vertida, accederíamos al meollo de la traducción como disciplina motora de los sistemas de comunicación y construcción de códigos –sociales, políticos, religiosos– en la compleja trama de la cultura.