

MÁS USOS HUMANÍSTICOS DE HERENCIA SEFARDÍ: TRADUCCIÓN Y PEDAGOGÍA

SERGIO FERNÁNDEZ LÓPEZ

En opinión de Santiago García-Jalón de la Lama, la Biblia Regia y, en particular, la gramática regiomontañana debía incluirse dentro de la corriente pedagógica que surgió en Europa a finales del siglo XVI¹. No le faltaban desde luego razones para afirmarlo. Sin embargo, en el ámbito español, al menos, el interés por la pedagogía que rezumaba de muchos tratados humanísticos de la época tenía poco de novedoso para la fecha. No en vano, esa misma preocupación ya se encontraba presente en los primeros traductores y comentaristas hispano-hebreos. De ahí que, junto a aquella acertada tesis, también resulte posible proponer otra alternativa, donde el didacticismo de las obras humanísticas no se circunscriba a aquella corriente finisecular, sino más bien a la herencia sefardí que tanto tuvo que ver con el humanismo español.

Aunque en los últimos años no han faltado investigaciones que aborden el influjo que la tradición judía dejó en nuestro humanismo, sigue siendo, con todo, un campo de estudio apenas explorado y en el que aún queda mucho por

¹ Así lo afirma en su magnífico estudio: “una vez contrastada [la gramática de Arias Montano] con las opiniones de los gramáticos hebreos del XVI, estaremos en condiciones de concluir que la obra que figura en la Políglota de Amberes opta intencionadamente por una perspectiva que la inserta dentro de los intereses que prevalecen entre los autores del último tercio del siglo”. “La Gramática Hebrea de la Regiomontañana”, *Revista Agustiniiana* 39 (1998) 973-974. En las conclusiones, incide de nuevo en esa tesis: “[Montano] inscribe su obra en la corriente de predominio de las preocupaciones didácticas que venía imponiéndose entre los gramáticos de Europa en el último tercio del siglo XVI”. *Ibid.*, p. 972.

decir². Con la intención de arrojar al cabo algo más de luz sobre el asunto, he dedicado a esa materia recientes trabajos y sus conclusiones no han hecho sino corroborar el peso que tuvo la exégesis judeomedieval en numerosos biblistas españoles³. Más allá de la posible ascendencia judía de muchos de ellos, sus comentarios traslucían –y esto es lo que debe importarnos– una interpretación de las Escrituras similar a la de los rabinos medievales y donde las glosas de origen hebreo eran tan abundantes como innegables. Claro que, por razones que todos conocemos, los humanistas se vieron obligados a ocultar esas mismas fuentes.

Pero no es este asunto el que se pretende destacar ahora, sino otra cuestión que trascendía aquellas firmes coincidencias. Y es que, a decir verdad, no fue sólo el uso de significados, traducciones o expresiones ya utilizadas en las versiones judías, lo que unía sobre todo a sus obras. Era el idéntico espíritu que se desprendía de ellas lo que las fundía en una misma tradición por encima de las restantes cuestiones. Desde luego, si existe un punto de unión evidente entre las biblias judeorromances medievales, las traducciones ladinas más tardías, la exégesis de los maestros conversos de Alcalá y las obras de los hebraístas del Renacimiento es sin discusión alguna la preocupación didáctica que se deja entrever en cada una de ellas. Por eso, frente a otras teorías, he defendido en diversas ocasiones que la literalidad de las traducciones bíblicas judeorromances encajaba perfectamente en el ambiente pedagógico creado por las aulas de las aljamas hispano-judías, como marco inmejorable para su aparición. Y por esa misma razón, los trabajos de posteriores humanistas podrían deber más a aquellos usos tradicionales, que a una moda foránea y nueva.

Exégesis literal y pedagogía fueron sin duda aspectos cuya unión habían dejado claro los judíos medievales, sobre todo, los más los grandes cultivadores del *pešat*. Ibn Bil'am ya había subrayado en la introducción de su *Comentario a la Torah* la finalidad didáctica de su obra⁴. David Qimhi, que se interesó como pocos por

² Junto a los estudios de Pecellín Lancharro, Juan Gil o Carlos Carrete Parrondo, más centrados en demostrar los orígenes judíos de humanistas como Arias Montano o fray Luis, pueden citarse los trabajos, más relacionados con la exégesis de estos mismos escriturarios, que Natalio Fernández Marcos y Emilia Fernández Tejero elaboraron al alimón en su libro *Biblia y Humanismo. Textos, talentos y controversias del siglo XVI*, Madrid, FUE, 1997.

³ Citaré sólo los dos últimos, “El Cantar de los Cantares de fray Luis de León: ¿Una traducción original?”, *Bulletin Hispanique* 109,1 (2007) 17-45; y *Tus amores son mejores que el vino... La tradición judía del Cantar de los Cantares en el humanismo español*, Huelva, Universidad, (en prensa).

⁴ Atendiendo a las demandas de un estudiante, Bil'am se decidió a realizar su comentario centrandó su atención en tres aspectos principales: traducir cada palabra hebrea por la más parecida en árabe; indicar los textos en los que se empleaba la misma raíz y, de no hallarlos, aportar los testimonios encontrados en las palabras de los antiguos o en las lenguas aramea y árabe; por último, exponer la flexión gramatical de cada palabra. Con estos tres puntos, decía, “se podrá sacar todo el provecho posible y se conseguirá totalmente el fin perseguido”. Cf. Ángel Sáenz Badillos y Judit Tar-

la interpretación literal de las Escrituras, lo consideró también el método propicio para la educación de las masas. Y Abraham 'Abulafia, cabalista aragonés del siglo XIII, no ofreció una opinión distinta en su famosa *Epístola de las siete vías de la Torah*:

La primera vía consiste en una lectura y una comprensión literal de la Torah, pues ningún texto de la Escritura debe estar desprovisto de su sentido primero. Es de este modo como la Torah debe presentarse a la masa del pueblo: hombres, mujeres y niños.⁵

Ahora entendemos mejor que la labor de exégetas como Raši y 'Ezra', defensores de la exégesis literal, fuera calificada como la propia de grandes pedagogos. Y también cobra mayor sentido que las biblias judeorromances hubieran nacido al amparo del sistema educacional de los sefardíes, pues sabemos que el literalismo que las caracterizaba era fruto de aquel mismo sistema de enseñanza y no el producto de un respeto disparatado por la lengua sagrada. Y es que los exegetas judíos nunca se propusieron crear un producto estético, sino un aliado para sus quehaceres docentes e intelectuales. Se trataban, en definitiva, de simples instrumentos para la educación y de ahí su perseguida literalidad. Muchos rabinos medievales, de hecho, aconsejaron a sus alumnos la utilización de versiones bíblicas ya existentes o de otras nuevas que pudieran forjarse con la intención de que aprendiesen precisamente el sentido del texto hebreo⁶.

Desgraciadamente, de esas traducciones bíblicas sólo se han conservado algunas copias destinadas a nobles cristianos, que, en realidad, estaban más interesados en poseer un texto castellano de la palabra sagrada, que en saber las técnicas que hicieron posible su creación. Quizás por este mismo motivo estén desprovistas de prólogos explicativos que manifiesten la finalidad de la traslación, aunque esa ausencia también pudiera residir en su mismo origen, alejado de la edición. Sí lo tienen, en cambio, las llamadas 'biblias del exilio', como el *Pentateuco de Constantinopla* y la *Biblia de Ferrara*. Pese a que ambas traducciones se editaron un siglo después que las peninsulares, la relación que existe entre las versiones de la diáspora y aquellas versiones judeomedievales hacen de las palabras preliminares de *Constantinopla* o *Ferrara* un marco valedero para las restantes traducciones. No en vano, hoy día nadie duda en incluirlas ya dentro de una misma tradición oral

garona Borrás, *Los judíos de sefarad ante la Biblia. La interpretación de la Biblia en el Medievo*, Córdoba, El Almendro, 1996, p. 97.

⁵ Abraham Aboulafia, *L'épître des sept voies*, Alençon, Éditions de l'éclat, 1985, p. 33.

⁶ Algunos testimonios, como los de Ibn Abbás o rabí Yona Girondí, pueden consultarse en mi estudio *Lectura y prohibición de la Biblia en lengua Vulgar. Defensores y detractores*, León, Universidad, 2003, pp. 83-84.

que se le había venido negando⁷, por lo que el siguiente prólogo del *Pentateuco de Constantinopla* no debía diferir de cualquier otro que pudiera haber llevado alguna de las versiones medievales:

Alabanza al Creador que nos ha inspirado imprimir un libro muy precioso: las cinco partes de la Ley escritas en caracteres hebreos, con las *Haftaroth* y los cinco *Megilloth*. Para ser útil a los jóvenes judíos y para que lleguen rápidamente a hablar de manera correcta, hemos pensado imprimir con él la traducción de la Escritura en lengua griega y en lengua vulgar, las dos lenguas usadas entre las personas de nuestro pueblo, los deportados de este ejército, los brotes de Judá y de Israel que viven en los países turcos [...]. Que Dios nos ciña de fortaleza al imprimir este libro y nos conceda imprimir muchos más para propagar el estudio de la Ley en Israel⁸.

Aunque los traductores de *Constantinopla* no dijeron nada acerca de sus técnicas de traducción, la frase “para ser útil a los jóvenes y para que lleguen rápidamente a hablar de manera correcta” mostraba sin lugar a dudas la finalidad didáctica de este Pentateuco. En cualquier caso, aquel hueco, relacionado con el sistema de traducción, vendrían a cubrirlo seis años después los editores de la *Biblia de Ferrara*:

Y aunque a algunos parezca el lenguaje d'ella bárbaro y estraño y muy diferente del polido que en nuestros tiempos se usa, no se pudo hazer otro, porque queriendo seguir verbo a verbo y no declarar un vocablo por dos (lo que es muy dificultoso), ni anteponer ni posponer uno a otro, fue forçado seguir el lenguaje que los antiguos Hebreos Españoles usaron, que aunque en algo estraña, bien considerando, hallarán tener la propiedad del vocablo hebraico, y allá tiene su gravedad que la antigüedad suele tener. Quanto más que a dezir la realidad de la verdad, como todas las lenguas tengan su estilo y phrasis no se puede negar que la hebraica tenga la suya, que es la que aquí en esta traslación se verá, la qual no se dexó por otra por no quitar a cada uno lo suyo⁹.

En no pocas ocasiones se ha afirmado que los judíos de la diáspora poseían un español arcaico y anclado supuestamente en la época de la expulsión. Pero

⁷ La tesis defensora de una tradición oral única ya había sido puesta de manifiesto por José Nehama y más tarde por Eleazar Gutwirth. Margherita Morreale la puso en duda en su estudio “La Biblia de Ferrara y el Pentateuco de Constantinopla”, *Tesoro de los judíos sefardíes* 5 (1962), p. 86. Más tarde, sin embargo, se retractaría de sus primeras declaraciones en “Vernacular Scripture in Spain”, en *The Cambridge History of the Bible*, vol. II, Cambridge, 1969, p. 475.

⁸ Traducido por Lorenzo Amigo Espada, *El Pentateuco de Constantinopla y la Biblia Medieval Romanceada Judeoespañola. Criterios y Fuentes de Traducción*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1983, p. 38.

⁹ *Biblia en lengua española traducida palabra por palabra de la verdad hebraica por muy excelentes letrados, vista y examinada por el oficio de la Inquisición*, Ferrara, Duarte Pinel para Jerónimo de Vargas, 1553, f. 2.

aquellos judíos, como vemos, no se encontraban en absoluto ajenos a la revolución lingüística que se estaba viviendo en la España renacentista; de hecho, fueron completamente conscientes de que el lenguaje de su traducción era ya muy “diferente del pulido que en nuestros tiempos se usa” y los mismos editores, como hemos observado, explicaron las razones de su elección. El resultado, en definitiva, fue una traducción bíblica de características singulares, aunque no llamativamente alejada de las precedentes.

Si alguna particularidad destacada llegó a poseer aquel romanceamiento bíblico fue desde luego el respeto al original hebreo, es decir, la literalidad de su traducción. A ello habría que añadir además otro rasgo que nacía de su propia naturaleza y que ya nos había adelantado su más inmediato precedente, el *Pentateuco de Constantinopla*. Este segundo e importantísimo sello atendía de forma fundamental a la finalidad pedagógica de la traducción. Pero esos dos distintivos, en principio propios de las traducciones judeorromances, no les fueron exclusivos. Antes, se habían extendido y no por casualidad a los estudios bíblicos de los primeros profesores de Alcalá y de ahí a los posteriores humanistas, cuyas traducciones y comentarios estuvieron marcados por aquellos dos rasgos que bien podrían considerarse básicamente judaicos. Por tanto, las traducciones bíblicas de los hebraístas españoles no se encontraban ahí, en el principio de todo, sin tradición que las precediese, sino que, como las traducciones de *Ferrara* y *Constantinopla*, tenían un importante legado a sus espaldas en el que deberíamos englobarlas. No de otro modo, literalidad y pedagogía se dieron al unísono en los trabajos de los famosos maestros judeoconversos de Alcalá y ahí está para demostrarlo la propia Políglota Complutense, cuya principal y más peculiar característica fue precisamente su didacticismo¹⁰.

Todos los trabajos del máximo colaborador de la Políglota Complutense, Alfonso de Zamora, traslucen en efecto esa especial preocupación: así lo manifiesta su incansable labor como copista de antiguos comentarios hebreo-bíblicos y las notas que el mismo Zamora dejó escritas en ellos¹¹. Con esa misma intención elabora su gramática hebrea, según se desprende de las palabras que constan en su colofón¹², así como la traducción latina de los *targumîm* a toda la sagrada Escri-

¹⁰ En este sentido, comenta Emilia Fernández Tejero: “Creo que este espíritu didáctico influyó poderosamente en la edición del texto hebreo de la Políglota y que a él y sólo a él se deben sus características peculiares que han dado origen a valoraciones muy diversas”. “El texto hebreo de la Políglota Complutense”, en *Biblia y Humanismo*, ed. cit., 209.

¹¹ Véase, por ejemplo, la que recoge el manuscrito G-II-18 de la Real Biblioteca del Monasterio de El Escorial, f. 1.

¹² “La compuse con mucho esfuerzo, por el fuerte deseo que tenían de conocer y entender esta lengua, de cuyo conocimiento tienen mucha necesidad...”. *Introductiones Artis grammaticae hebraice nunc recenter editae*, Alcalá de Henares, Miguel de Guíu, 1526.

tura¹³. Pero quizás, donde mayor notoriedad adquieren su obstinado propósito y sus miras por la educación es en la mencionada traducción interlineal latina de la Biblia hebrea, que compuso con la ayuda del teólogo Pedro Ciruelo. La versión está precedida por dos amplios prólogos dedicados al arzobispo de Toledo, don Alfonso de Fonseca; uno, destinado a explicar su intención y finalidad; otro, a dar cuenta del proceso y ejecución de la empresa. Ambos coincidían en un grado de asombro con las palabras prologales de la *Biblia de Ferrara* y del *Pentateuco Constantinopla*.

En el primero, Zamora intentó justificar la necesidad de su versión literal e interlineal, acompañándola de una breve introducción histórica que lo llevaría hasta la traducción de san Jerónimo¹⁴. Pese a que las palabras de su prefacio resultan muy sugerentes, es el segundo prólogo el que más nos interesa destacar ahora. Aquí, el teólogo Pedro Ciruelo explicó el proceso de la traducción y justificó sus peculiares características¹⁵. Su redacción, sin embargo, difería llamativamente del prólogo incluido en el duplicado salmantino de la traducción, aún mucho más sugestivo que el anterior y en el que Ciruelo, por cierto, aparecía como su único autor por las razones que ya tratamos en otro lugar. Al margen de este detalle, sig-

¹³ “Por esto se escribió este Targum en este libro para los que comprendan la enseñanza y la buena ciencia, a fin de que se apropien y aprovechen [...]. Fue escrito para depositarlo en la biblioteca de Salamanca [...] a fin de que dispongan de él todos aquellos que se propongan conocer los fidedignos misterios de la Biblia”. “Prólogo”, Ms. de Leiden, Warner 65F, f. 1. Traducción de F. Pérez Castro, *El manuscrito Apologético de Alfonso de Zamora*, Madrid, Instituto Arias Montano/CSIC, 1950, pp. XLIV-XLV.

¹⁴ En su opinión, san Jerónimo había intentado acomodarla en la medida de lo posible “a los oídos de los latinistas”, lo que le llevó a “añadir o quitar algo” y a “cambiar el orden existente en el ejemplar hebreo”. En definitiva, san Jerónimo “no había traducido esclavamente a la letra, palabra por palabra”. Y por ese mismo motivo, añadía el maestro converso, para que los lectores pudiesen advertir las discrepancias entre el texto hebreo y la edición *Vulgata*, el cardenal Cisneros se vio obligado a elaborar siglos después un vocabulario de la Sagrada Escritura y a imprimir el *Libro de la Diferencias* de Nicolás de Lira. Sin embargo, manejar a la vez todos aquellos textos suponía un trabajo engorroso y Zamora quiso idear una posible solución al problema, como declarararía en la citada introducción. Véase su *Dedicatoria* “ad Reverendissimum et perquam illustrem Dominum D. Alfonso a Fonseca, archiepiscopum toletanum hispanie [...]”. Ms. G-I-4, Real Biblioteca del Monasterio de El Escorial, f. 4r-v.

¹⁵ “Lo primero que, necesariamente obligados, echaremos mano de algunos vocablos raros y extraños, no suficientemente impregnados de latinidad [...]. Todo esto lo hacemos para expresar más claramente las formas o modos y propiedades del lenguaje hebreo, muchísimas veces muy distintos de los del nuestro [...], respecto de lo cual, si acaeciese que no correspondan muy bien al gusto latino y alguien sea puritano de la tersura latina, tenga en cuenta que ha sido compuesto de esa manera para reproducir con mayor aproximación y claridad la elocución original aun en las mismas propiedades gramaticales de las palabras. De ese modo, se logrará captar la verdadera y auténtica significación de la dicción hebrea y no habrá necesidad de acudir a los léxicos y vocabularios”. “Prólogo”. “*Idem interpretes ad lectorem*”. *Ibid.*, f. 5r. Cf. José Llamas, “Biblia latina interlineal inédita”, *La Ciudad de Dios* 163 (1947) 266.

nificativo sin duda, su especial carácter se lo proporcionaba de nuevo su semejanza con el prólogo de la Biblia ferrarense:

Yo, no obstante, pensé que habría de ser de pública utilidad para la Iglesia de Dios e incluso conveniente para nosotros mismos, que se nos diese una versión latina de la sagrada Biblia exactamente *ad verbum*, en la misma forma que reclaman los hebreos, sin adiciones ni sustracciones o cambios de palabras. Y aunque una traducción de este género resultase tosca y bárbara a los oídos doctos en el latín por las disonancias, se entiende, entre las propiedades y frases de los idiomas hebreo y latino, no obstante ello, sería muy útil y necesaria [...].¹⁶

Ahora sabemos que los procedimientos empleados por los profesores complutenses no tenían en realidad nada de novedosos. Las técnicas que decidieron aplicar en sus traducciones bíblicas, aun corriendo el riesgo de convertir el latín en una lengua bárbara a los oídos de los latinistas, fueron las mismas que los judíos venían utilizando desde hacía ya tres siglos en sus traducciones vernáculas. Las biblias judeorromances, por tanto, pudieron ser un referente real y perfectamente conocido para los maestros conversos de Alcalá. Los métodos judíos gozaron de este modo de una repercusión inusitada en el humanismo español gracias a aquellas traducciones interlineales que marcaron una época dorada dentro de la exégesis renacentista. De hecho, tuvieron su influencia en la posterior Biblia Regia de Arias Montano y, a través de ella, en las ediciones de las más famosas biblias políglotas europeas.

Los profesores complutenses entendieron pronto que en sus traducciones no debían acomodar la lengua hebrea a la latina, sino, por el contrario, el latín al hebreo. Sólo de esta forma se podía llevar a cabo una traducción que recogiera en la medida de lo posible los matices del texto original y que fuera realmente útil y pedagógica. Y es que la exégesis literal, como vemos, no significó únicamente entre los judíos un método posible a la hora de afrontar la explicación de las sagradas Escrituras, sino también un instrumento pedagógico. Esa finalidad didáctica a la que tanta importancia habían dado los judíos medievales se extendería con rapidez a las posteriores obras de los humanistas, gracias al clima creado por los maestros judeoconversos de Alcalá y Salamanca, especialmente, y a la aportación de algunos otros cuya importante labor los salvó del anonimato. Sin ir más lejos, famosos oradores cuyo origen judío se sigue investigando, como Juan de Ávila, pusieron también todo su empeño en la renovación de las enseñanzas de sagrada Escritura. El llamado ‘apóstol de Andalucía’ no sólo se quejó duramente de la sola formación escolástica de los profesores de Biblia, cuya explicación requería “otro

¹⁶ BUS, Ms. 589, f. 1v.

diferente modo y espíritu y pericia”¹⁷, sino que incluso procuró solventar aquella falta de formación con la creación de institutos bíblicos. A pesar de los dos proyectos que llegó a promover, sus esfuerzos se vieron fracasados¹⁸, aunque no cayeron en saco roto. Su labor supuso un digno ejemplo para aquellos que lo sucedieron. En este sentido, no había nada más que recordar la cátedra de latinidad creada por Arias Montano en Aracena, al estilo de los colegios que Ávila había fundado en Córdoba.

Exégesis literal y preocupación por la enseñanza fueron, pues, dos fenómenos unidos, cuyas huellas podrían rastrearse además en las obras de grandes humanistas como Cipriano de la Huerga¹⁹, Gaspar de Grajar o fray Luis de León, aunque es quizá en este último biblista donde las concordancias se hacen más evidentes. De hecho, como si de un judío medieval se tratara, fray Luis también nos ofreció una traducción completamente literal del texto hebreo. Poco le importó si el resultado había de parecer anticuado, pese a que España se encontraba ya en pleno Renacimiento. Además, al margen de las consabidas similitudes con las versiones judías, destacaba por encima de todo el enorme parecido de su prólogo con las palabras que recoge, otra vez, el prefacio de la biblia ferrarense. También allí, como Abraham Usque o Duarte Pinel, el mismo autor nos explicó sus pasos en la traducción del *Cantar de los Cantares*:

Lo que yo hago en esto son dos cosas: la una es bolver en nuestra lengua palabra por palabra el texto deste libro; en la segunda, declaro con brevedad no cada palabra por sí, sino los pasos donde se ofrece alguna oscuridad en la letra [...]. Acerca de lo primero procuré conformarme quanto pude con el original hebreo [...] y pretendí que respondiese esta interpretación con el original, no sólo en las sentencias y palabras, sino aun en el concierto y aire dellas, imitando sus figuras y maneras de hablar quanto es posible a nuestra lengua [...], de donde podrá ser que algunos no se contenten tanto y les parezca que en algunas partes la razón queda corta y dicha muy a la vizcaína y muy a lo viejo y que no haze correa el hilo del dezir, pudiéndolo hazer fácilmente con mudar algunas palabras y añadir algunas otras, lo qual yo no hize por lo que e dicho [...]. El que traslada a de ser fiel y cabal, y si fuere posible contar las

¹⁷ Cf. Isidro Gomá, “Un texto inédito del Beato Maestro Juan de Ávila sobre el estudio de la Sagrada Escritura”, *Estudios Bíblicos* 2 (1943) 107-119. Sus opiniones fueron sin duda un verdadero antecedente de las batallas que librarían poco después los biblistas salmantinos.

¹⁸ Feliciano Cereceda, “Dos proyectos de ‘Instituto bíblico’ en España durante el siglo XVI”, *Razón y Fe* 133 (1946), 275-290.

¹⁹ En su *Comentario al Salmo XXXVIII*, por ejemplo, nos encontramos con un fray Cipriano responsable de sus enseñanzas, que se preguntaba cuál sería el fruto de sus escritos. Véase su *Comentario al Salmo XXVIII*, en Cipriano de la Huerga, *Obras Completas IV*, edición del texto latino, traducción y notas por J. F. Domínguez Domínguez, León, Universidad, p. 103.

palabras para dar otras tantas y no más, ni menos, de la misma calidad y condición y variedad de significaciones que son y tienen las originales [...]»²⁰.

Así pues, tanto en sus versiones bíblicas, como en sus tratados exegéticos, fray Luis defendió con empeño la aproximación al sentido literal de la sagrada Escritura. Un buen ejemplo de ello era también el *Tractatus de Sensibus Sacrae Scripturae*, si es que, como se viene aceptando, dicho opúsculo fue obra suya²¹. Incluso si no se debiera al agustino, sino a su amigo Gaspar de Grajar²², esta nueva atribución no cambiaría nada. En todo caso, vendría a demostrar el arraigo que tenía la exégesis literal en otro humanista cuyos orígenes eran casualmente judíos. En definitiva, la influencia hebrea de su obra, como la de tantos otros biblistas del momento era innegable y respondía a unos mismos patrones. Por eso, el estudio de este influjo podría abordarse casi como un espíritu de época, al menos para un sector bien concreto e importante de humanistas. Me refiero al espíritu que brillaba en los tratados de Cipriano de la Huerga, de Gaspar de Grajar, de Cantalapiedra, de Alfonso de Zamora o de uno de los más grandes escriturarios españoles, también amigo de fray Luis e hijo del ambiente bíblico que llegó a respirarse en la Universidad de Alcalá: Benito Arias Montano.

Su *Lección Cristiana* y su *Comentario a Josué*, por citar sólo dos ejemplos, fueron fiel reflejo de esta tendencia pedagógica. En el primero, mostró sin lugar a dudas sus inquietudes didácticas; en el segundo, su defensa de la exégesis literal de las Escrituras, aspectos ambos que vendrían a unirse en la edición de su Biblia Políglota. En la segunda de las obras citadas, las palabras del biblista extremeño nos traían irremediabilmente a la memoria el prefacio de Abraham 'Abulafia, donde, como se recordará, el rabino había defendido que la interpretación literal de la Biblia era el método adecuado para la educación de las masas. Por su parte, Montano, anotó en el prólogo de su comentario: “Desde el principio defendimos el método de interpretación familiar llano y simple que parece pedir el mismo sentido de las palabras, y que esperábamos que fuera comprendido y aprobado por los lectores sencillos y muy semejantes a nosotros [...]. Este género es llamado por algunos literal, esto es, el que pide en primer lugar la simple lectura

²⁰ *Cantar de los Cantares de Salomón*, ed. José Manuel Blecua, Madrid, Gredos, 1994, pp. 51-52.

²¹ Cf. O. García de la Fuente, “Un tratado inédito y desconocido de fray Luis de León sobre los sentidos de la Sagrada Escritura”, *La Ciudad de Dios* 170 (1957) 258-334; Ángel Alcalá, “De la datación e importancia del *Tractatus de Sensibus Sacrae Scripturae* de fray Luis de León”, *Revista Agustiniana* 32 (1991) 859-882.

²² Cf. Gaspar de Grajar, *Obras Completas I*, ed. Crescencio Miguélez Baños, León, Universidad, pp. CLXXXII-CLXXXVIII.

de la Escritura”²³. Una vez más volvían a repetirse en boca de un humanista del Renacimiento los conceptos de la traducción desarrollados en las antiguas aljamas hispano-judías. Véase, como otro pequeño botón de muestra, la siguiente opinión que el famoso polígrafo había colocado al frente de su literalísima traducción de la Biblia hebrea:

Hay otros que, retraídos por las dificultades que en ese momento podía haber, o también por la falta de maestros, por lo dimensión de la empresa, prefirieron aprovecharse de los trabajos de otros antes que arriesgar lo suyo. Deseaban que se expresara no sólo el sentido de la lengua hebrea, sino también la virtud misma de las palabras, las figuras y las propiedades lingüísticas hebreas, por diligencia de algún erudito en lengua latina [...]. Pero cuando advirtieron qué gran número de traductores en nuestro tiempo están enteramente por hacer la Biblia lo más latina que se pueda, es decir, que se preocupan solamente por el estilo latino, ellos, por el contrario, sólo se fijan en tener la Biblia hebrea, no lo más latina que se pueda, sino en latín lo más hebraica que se pueda, esto es, que no se aparte de la sintaxis y de la propiedad de la lengua hebrea ni un dedo, como se suele decir [...]²⁴.

Su labor en la traducción no se alejaba lo más mínimo del que habían llevado a cabo los judíos medievales. Montano hizo con el latín lo que aquéllos con el romance y elaboró una versión que, aunque redactada en la lengua latina, hablase “muy hebraicamente”. Su preocupación por la exégesis literal y la pedagogía quedaron patentes en su traducción, al igual que en su gramática hebrea. Por este motivo, resulta lícito y aún necesario defender que ésta última debía más a la tradición judía, que a la corriente europea de finales del siglo XVI en la que se ha querido englobar, por más que aquella tendencia finisecular se preocupase también por el didacticismo de las obras. El espíritu pedagógico de las traducciones judeo-medievales y de sus exégetas hispano-hebreos inundó sin duda las vidas de los posteriores humanistas. Y es que aquella influencia, al fin, no sólo se dejó ver en sus traducciones literales, al más puro estilo sefardí, sino también en sus comentarios y obras más significativas, como un fenómeno más que venía a demostrar la perpetuidad de la tradición judía a lo largo del Renacimiento.

²³ *De optimo imperio sive in librum Josuae Commentarium*, Amberes, Cristóbal Plantino, 1583, fol. 3r-v.

²⁴ “Prefacio del hispalense Benito Arias Montano a la interpretación latina del Antiguo Testamento a partir del texto hebreo”, en Benito Arias Montano, *Prefacios de Benito Arias Montano a la Biblia Regia de Felipe II*, trad. María Asunción Sánchez Manzano, León, Universidad de León, 2006, p. 83.