

## En torno a dos comentarios al Cantar de los Cantares

De entre las innumerables interpretaciones al Cantar de los Cantares que se han prodigado en la tradición judía y cristiana desde todas las perspectivas imaginables<sup>1</sup>, para este volumen de homenaje a un destacado latinista he escogido dos que me parecen especialmente significativas por su fusión de elementos judíos y cristianos. La primera, un comentario anónimo, medieval, probablemente de la segunda mitad del siglo XIII, escrito en latín casi con seguridad por un cristiano de origen judío, que se inspira a veces casi verbalmente en el gran comentarista hebreo del Norte de Francia, Raši. La segunda, una de las obras más representativas de nuestro Renacimiento, escrita en Salamanca por un agustino de excepción: Fray Luis de León, quien precisamente con su traducción y comentario del Cantar provocó la admiración o el escándalo de no pocos contemporáneos suyos. También él tiene en su linaje antecedentes judíos, a los que se han querido atribuir algunas de las peculiaridades más destacadas de su personalidad y su obra<sup>2</sup>. Son dos acercamientos al texto desde perspectivas muy distintas,

1 Véase una buena exposición de diversos tipos de interpretación de la época rabínica y patristica en el trabajo de E. Urbach, «The Homiletical Interpretations of the Sages and the Expositions of Origen on Canticles, and the Jewish-Christian Disputation», *Scripta Hierosolymitana*, 22 (1971) 247-75.

2 Como es bien sabido, cuando Fray Luis fue acusado de judaizante ante la Inquisición, a pesar de que su familia pasaba por hidalga, el fiscal podía imputarle «ser descendiente de generación de judíos»; su bisabuela Doña Leonor Rodríguez de Villanueva fue procesada y reconciliada en 1512, y se sabe que el abuelo de Doña Leonor había sido judío, se convirtió, y ya difunto, fue juzgado y condenado en 1492. Varios de los más directos familiares de Fray Luis fueron asimismo procesados por prácticas judaizantes. Véase C. Carrete, «La ascendencia judaica de Fray Luis de León», *Identidad y Testimonio. Actas del IV Simposio Hispano-Israelí (abril 1978)*, Madrid 1979, 31-36. Comentando estos hechos se pregunta J. Caro Baroja, poniéndose en la mentalidad de

pero tienen sin duda algo en común, como es su gran proximidad, por una u otra razón, al original hebreo, y el hecho de haber sido elaborados por dos personajes con antecedentes familiares judíos. No pretendo en modo alguno sugerir que Fray Luis haya podido conocer este Comentario latino anónimo que tan sólo se nos ha conservado en un manuscrito: por el contrario, me parece extremadamente inverosímil que supiera de su existencia, por lo que sus coincidencias deben explicarse por un simple encuentro de posturas en puntos especialmente significativos.

El primero de los dos Comentarios que he escogido tiene unas características bastante singulares. Fue publicado no hace mucho tiempo por S. Kamin, con la ayuda de A. Saltman, con el título que lleva en el manuscrito Vaticano MS Latino 1053, «*Expositio hystorica Cantici Canticorum secundum Salomonem*»<sup>3</sup>. En opinión de los editores, el «Salomón» al que hace referencia el título no sería el Rey Salomón, a quien la tradición judía y cristiana solía atribuir la obra, sino el gran exegeta judío Šelomoh ben Yishaq, Raši, al que el autor cristiano ha seguido casi constantemente, y en ocasiones incluso verbalmente<sup>4</sup>, haciendo las necesarias adaptaciones adecuadas al medio cristiano al que va dirigido.

Una coincidencia importante entre ambos comentarios, el medieval y el renacentista, es que los autores no sólo están familiarizados con la tradición exegética judía, sino que además conocían el hebreo. En el caso del autor latino, no parece que eso se pueda poner en duda, ya que sigue de cerca los comentarios hebreos de Raši y los vierte al latín. En el caso de Fray Luis, está familiarizado con esa lengua hasta el punto de que, en lugar de partir de la traducción de Jerónimo, ha preferido hacer su propia versión caste-

sus detractores de la época: «¿no cabe percibir un resabio hebraico, atávico, en su gusto por los libros del Antiguo Testamento y en su afán de ceñirse lo más posible a la lengua sagrada?» (*Los Judíos en la España Moderna y Contemporánea*, 2.ª ed., Madrid 1978, 2 244). Por su casticismo, su frescor original y su gran belleza lingüística he escogido el texto castellano del Comentario de Fray Luis (Cf. F. García (ed.), *Obras completas castellanas de Fray Luis de León*, Madrid 1959; las citas aluden a la edición preparada en 1985 para el Club Internacional del Libro). Esta obra fue escrita hacia 1562; Fray Luis publicó la primera versión de su *Explanatio in Cantica canticorum* en latín en 1580, y la segunda y definitiva, en 1589. El proceso inquisitorial que sufrió Fray Luis en Valladolid se extendió de 1572 a 1576. Véase la reciente edición de A. Alcalá, 1991.

3 Ff. 105a-114d. La obra fue publicada por la Bar-Ilan University Press, en Ramat Gan, 1989, poco antes de que muriera la editora.

4 *Op. cit.*, 9.

llana a partir del original; tendremos ocasión de analizar más de cerca hasta dónde llegan sus conocimientos de esta lengua.

Hay una diferencia de planteamiento muy significativa en lo tocante al trato que se hace de la Vulgata: el autor del Comentario latino recoge en general el texto latino de Jerónimo, aun en los casos en los que el comentario de Raši entiende el original de una manera completamente distinta, y sólo en ocasiones señala las discrepancias del texto hebreo; Fray Luis decide elaborar su versión castellana separándose conscientemente de la Vulgata, con verdadero espíritu crítico, tratando de entender el sentido del texto original y comparándolo frecuentemente con la traducción de los LXX. No es raro que esto pudiera crearle serios problemas con los ultraconservadores de su tiempo. Todavía no estaban muy lejanos los ecos de las polémicas que sostuvo Diego López de Zúñiga, salmantino de formación, con Lefèvre d'Étâples y especialmente con Erasmo, defendiendo siempre con pasión el texto de la Vulgata frente a los intentos de nuevas traducciones que aquéllos prepararan<sup>5</sup>. Más reciente todavía resultaba la imposición de la Vulgata como única versión autorizada para el uso público aprobada por el Concilio de Trento en su 4.<sup>a</sup> sesión de 1546, y la prohibición de la «Biblia en romance castellano o en otra cualquier vulgar lengua» de los Indices de Valdés de 1551 y 1559. Fray Luis se atreve a traducir el Cantar al castellano hacia 1562, aunque fuera para uso privado; no es de extrañar que al divulgarse, al parecer contra su voluntad, provocara reacciones adversas, constituyendo uno de los temas graves de acusación en su proceso inquisitorial. Sin embargo, no incluye en el *Comentario* críticas directas contra la versión oficial, ni palabras de menor aprecio, aparte de señalar sin malicia no pocos lugares en los que se aleja del original hebreo. Se ha señalado como muestra de un posible cambio de actitud respecto a la Vulgata el que en edad más avanzada se mostrara contrario a corregir su texto contrastándolo con el original hebreo —justo lo contrario de lo que provocó el cese de los trabajos de Nebrija en la Biblia Poliglota Complutense—. Sin embargo, yo no veo en ello sino una muestra más de la madurez científica y de la coherencia de criterios del agustino, que defendía que debía librarse al texto latino de los errores de transmisión textual a fin de acercarlo lo

5 Véase mi estudio *La Filología Bíblica en los primeros Helenistas de Alcalá*, Estella 1990, 197 ss.

más posible a la forma en que lo elaboró Jerónimo, pero que no se fuera más allá, corrigiéndolo respecto al hebreo. La crítica textual moderna estaría totalmente de acuerdo con esta postura suya.

Del principio al fin hay otra diferencia fundamental en la interpretación general que se hace del Cantar: el Comentario latino, aunque dice querer hacer una «*Expositio hystorica*», en realidad trata de establecer una relación entre las palabras del texto y su posible correspondencia con distintos momentos de la historia de la salvación, y en concreto con la liberación del pueblo judío de sus enemigos más encarnizados: los egipcios, Babilonia, y Roma. El autor de este comentario establece desde el comienzo: «*Dicit ergo sponsa, id est synagoga in captivitate posita*» (53), coincidiendo con la tradición judía predominante, y en concreto con las primeras alusiones que hace Raši en su comentario a los sucesivos destierros y cautividades de Israel.

Si nos fijamos ahora en la obra de Fray Luis, la perspectiva es bastante distinta. El agustino distingue en su Comentario castellano dos planos: el de la letra, que predomina claramente, y de acuerdo con el cual explica los detalles del texto como propios de la relación del esposo, Salomón, y su esposa, o entre Pastor y Pastora, y el del espíritu, en el que busca su interpretación traslaticia a la Iglesia:

«Cosa cierta y sabida es que en estos *Cantares*, como en persona de Salomón y de su Esposa la hija del rey de Egipto, de amorosos requiebros explica el Espíritu Santo la Encarnación de Cristo y el entrañable amor que siempre tuvo a su Iglesia, con otros misterios de gran secreto y de gran peso» (7).

Se justifica a continuación de no insistir en el sentido espiritual, que ya ha sido tratado por extenso por personas de gran categoría, y de reducir su labor exclusivamente a la interpretación literal<sup>6</sup>:

«Solamente trataré de declarar la corteza de la letra así llanamente, como si en este libro no hubiera otro mayor secreto del que muestran aquellas palabras desnudas y, al parecer, dichas y respondidas entre Salomón y su Espósa: que será solamente declarar el sonido de ellas, y aquello en que está la fuerza de la comparación y del requiebro; que aunque es trabajo de menos

6 En las *Explanationes* latinas al Cantar, por el contrario, recoge también la interpretación espiritual, quizá como consecuencia de las dificultades que esto le causara.

quilates que el primero, no por eso carece de grandes dificultades, como luego veremos» (7).

Se da ante todo una notable diferencia en el sentido alegórico básico: mientras que, como veíamos, la actitud del Comentario latino puede resumirse en su identificación de la *sponsa*, con la *synagoga*, para Fr. Luis el libro trata de «el Alma recién convertida y herida del amor de Dios» (13). Lo que en el Comentario latino es una interpretación del Cantar a partir de la historia de la salvación está totalmente ausente del comentario de Fr. Luis, que se ciñe casi exclusivamente al sentido literal, y sólo en contadas ocasiones da el paso hacia una exposición metafórica, en la que el «alma» es sustituida por la «Iglesia»<sup>7</sup>. De este modo, Fray Luis adopta una actitud mucho más concorde con la tradición cristiana, que sólo tiene paralelos dentro de la tradición interpretativa judía en algunos de los pensadores medievales más abiertos, como Šelomoh ibn Gabirol o el propio Maimónides. No niega tampoco el valor de la interpretación alegórica, calurosamente defendida por judíos y cristianos, sino que dándolo por supuesto, trata de completarlo desde otra perspectiva más filológica y literal, que nos recuerda al modo de proceder de otros filólogos renacentistas.

A pesar del carácter cristiano del comentarista latino, la interpretación global que hace del Cantar, lo mismo que la de su modelo. Raši, tiene sello claramente judío, reconociendo que habla «sub metaphora». Así lo indican las primeras palabras de la introducción: «Salomon previdens quod populus Israel captivandus erat multiplici captivitate...»<sup>8</sup>. Y, en el texto del comentario, no faltan identificaciones llamativas como la de la «vinea» con la Ley (56), o la exposición de «soror nostra parvula est» [8, 8], «quia solum due tribus redierunt de captivitate Babilonica, et decem que fuerant translate in Assirios non redierunt» (87). «Duo ubera tua» admite múltiples sentidos, coincidentes en una misma línea: «Moyses et Aaron qui te pascunt lacte doctrine» (68); pueden ser también «due tabule testamenti, que continent lac doctrine» (83), o, según otra interpretación, «sunt rex et summus sacerdos» (83); y todavía caben otras explicaciones: «inter ubera mea» [1, 12] es, como en la tradición judía, «inter duos cherubin» (57); «ubera mea» [8, 10] - «id est doctores mei Hesdras et Neemias» (87).

7 Véase, por ejemplo, 21 ss.

8 53, 1 ss.

La perspectiva más clara del autor del Comentario latino es sin duda histórico-salvífica, haciendo continuas alusiones a la historia del pueblo escogido en su relación con Dios. En las palabras del Cantar, más allá de su sentido estrictamente literal, ve referencias claras a las tres opresiones sucesivas sufridas por el pueblo judío, la de Egipto, la de Babilonia y la de Roma<sup>9</sup> se interpreta como las «opresiones Romanorum» (80). Los editores hacen notar con buen tino que una de las diferencias más notables de este Comentario con su modelo, Raši, radica en el hecho de que este último hace llegar la actualización hasta sus propios días, «el presente exilio», mientras que el Comentario latino se detiene en la época romana, suprimiendo la dimensión contemporánea de Raši y lo más característico de su polémica anticristiana.

El autor de este Comentario incluye otros numerosos elementos tomados de la tradición judía, con la que se muestra plenamente familiarizado: cita constantemente a los Patriarcas, a Moisés y Aharón, etc.; menciona a conocidos rabinos, como R. Eliezer (53), R. Hannina, R. Symeon filio Rabi Helyeser (65); se refiere en una ocasión a la *Pesiqta*, con el nombre de «Penisqualsa» (61), etc. Sin embargo, no sigue a Raši en interpretaciones que podrían ofender o resultar excesivamente llamativas para sus lectores cristianos.

Como muestra de lo que se ha caracterizado como comentario híbrido, compromiso entre la exégesis cristiana y la judía<sup>10</sup>, resulta muy expresivo el final, que incluye por primera vez una interpretación claramente cristológica, pero parece recoger el espíritu de toda la obra:

9 Véanse algunos ejemplos: alude a la misericordia divina en la liberación de Egipto (54 y passim); «Invenerunt me custodes» [5, 7]... lo relaciona con Nabucodonosor, lo mismo que todo el contexto (73); otros pasajes, como 5, 17-6, 2, se relacionan con la cautividad de Babilonia (77); finalmente, otros textos como el de «quadrigas Aminadab» [6, 1].

10 Véase la Introducción de la edición, 38. Aunque Raši fue tenido en cuenta por muchos comentaristas cristianos en la Edad Media, como puso de relieve H. Hailperin en su estudio *Rashi and the Christian Scholars*, Pittsburgh 1963, ninguno lo sigue tan de cerca como el autor anónimo de este Comentario latino, quien trata de acomodar el comentario del gran maestro francés a la traducción de la Vulgata, añadiendo detalles sobre el sentido del texto hebreo, con frecuencia inspirados en los comentarios de Raši. Sigue sin duda también otras fuentes cristianas, como las obras de Haimo de Auxerre (x. IX) y Hugo de St. Cher, etc., tal como ponen de relieve los editores.

«Et ego dico quod hec omnia sunt impleta spiritualiter quantum ad ludeos ad Christum conversos, et adhuc spiritualiter complebitur quantum ad ludeos in fine mundi convertendos» (88)<sup>11</sup>.

El Comentario latino señala algunas diferencias entre la Vulgata y el hebreo (en la mayor parte de los casos puede tomar los datos del propio Raši, aunque parece que no es de excluir que el autor tenga buen dominio de la lengua hebrea). Comparándolo con la traducción y comentario de Fray Luis, hay una coincidencia fundamental, ya que ambos han partido del texto hebreo y han caído en la cuenta de que esos lugares están especialmente lejanos del original:

«sicut pelles Salomonis [1, 4] in hebreo habetur «sicut cortine Salomonis» (55). Fray Luis sigue el hebreo, y lo hace notar: «como las cortinas de Salomón» (21 s.), precisando luego «como los tendejones de Salomón» (22), sin justificar su alejamiento de la Vulgata.

«El lectulus noster floridus [1, 15]. Hebreus habet «frondosus» (57). Fray Luis en este caso coincide más con la Vulgata: «nuestro lecho florido» (34 s.).

«Sicut lilium inter spinas [2, 2] hebreus habet «sicut rosa inter spinas» (59). Fray Luis traduce «lirio entre espinas», pero en el comentario lo lee como «rosa entre las espinas» (40 s.).

«Tempus putacionis advenit [2, 12] hebreus habet «tempus cantus» (61). Fray Luis: «El tiempo de cantar» (48 s.).

«Surge propera [2, 13]. In hebreo dicitur [«surge tibi»], et superfluit iod de «leqi». lod autem significat decem, quasi diceret *kumilak* (sic, en hebreo), surge tibi ad accipiendum decalogum». Se ve claramente que es una interpretación derástica, no literal, y está tomada también de Raši. No se puede buscar nada equivalente en Fray Luis.

«Super montes Betel [2, 17]. Hebreus habet [«Beter»], quod est ide quod particio vel divisio» (62). Fray Luis lo lee Bather, por lo que no tiene problemas.

«Media [3, 9] hebreus habet 'medium eius'» (65). Fray Luis: «y en medio».

«Aminadab [6, 11] enim in Ebreo sunt duo nomina, et sunt idem quod 'populi donacionis'» (80). Fray Luis sigue una etimología

11 Los editores señalan que puede ser una adición posterior (14), pero creo que es un buen reflejo del espíritu del converso que seguramente ha redactado la obra, y de su manera de entender el judaísmo como abocado al cristianismo.

algo distinta, seguramente inspirada en el mismo Raši: «son dos nombres que quieren decir: *de mi pueblo príncipe*» (118).

«Vinea fuit Pacifico» [8, 11]. Hebreus habet «Salomoni» —id est Deo—» (87). Fray Luis: Salomón (155 s.).

«Mille tui Pacifici» [8, 12] Hebreus habet «tibi Salomoni». Et ideo patet quid li. «tui» et li. «Pacifici» sunt genitivi singulares» (88). Fray Luis: «para ti, Salomón» (155 s.).

El agustino se aleja además de la Vulgata y en ocasiones de la traducción de la Septuaginta en otras numerosas ocasiones que señala claramente en su comentario<sup>12</sup>. Podemos recordar, v. gr. los comentarios a *mesarim* [1, 4] (20): «Tus ojos de paloma entre tus cabellos» [4, 1] (69); *dagul* [5, 11] (99); *hirhibuni* [6, 4] (112); «Hija del príncipe» [7, 1] (123 s.); *hamuk* [7, 1] (125); *aph* [7, 4] (127); *reatim* [7, 5] (128 s.); «Allí te parió tu madre...» [8, 6] (148), etc...

Por otra parte, el autor del Comentario latino hace algunas otras alusiones al texto hebreo que nos permiten comprobar que está familiarizado con él:

«Declaracio sermonum tuorum illuminat [5, 11]. Hebreus habet 'principium verborum tuorum lucebit'» (74). Se refiere al Salmo 119, 130, no al texto del Cantar; es interesante, porque en este caso no depende de Raši, sino probablemente de su propio estudio del pasaje.

En otros casos, se trata de etimologías, siguiendo el gusto medieval por este tipo de temas; es verdad que en este caso puede haber seguido alguna de las listas existentes:

«Miriam» [2, 13]: «interpretatur 'amaritudo'» (61).

«in Esebon» [7, 4]: «idem est quod 'computatio'» (83).

En conjunto, creo que este Comentario recoge magníficamente lo que podía ser el espíritu de un converso del s. XIII, bien informado sobre la tradición judía y la lengua hebrea, sin renunciar en absoluto a su origen y sin tener que disimularlo, contentándose con elevarlo a un nivel más profundo de interpretación cristiana.

<sup>12</sup> No vamos a detallar todos los casos, que en buena parte han sido ya estudiados en los trabajos de A. H. Arkin, *La influencia de la exégesis hebrea en los comentarios bíblicos de Fray Luis de León*, Madrid 1966, y E. Fernández Tejero, «Fray Luis de León, hebraísta: el Cantar de los cantares», *Sefarad*, 48, 1988, 271-92.



Muy lejos del ambiente de polémica que caracterizará los siglos XIV y XV, ve el cristianismo como la consumación natural del judaísmo, como una continuación sin rupturas traumáticas.

Muy distinta es la situación espiritual en la España de mediados del siglo XVI. El decreto de expulsión de los judíos de 1492 no sólo no ha tranquilizado las aguas del espíritu, sino que ha contribuido a enturbiarlas más, con el problema de más aparentes conversiones. Si desde las últimas décadas del s. XV no han faltado destacadas figuras con una apertura de espíritu digna del mejor Renacimiento, y el erasmismo ha marcado a no pocos intelectuales con su huella, en las Instituciones docentes y, particularmente, en las eclesiales, hay todavía entendimientos cortos y mezquinos que pretenden encubrir su ignorancia con aparente fervor y defensa de su ortodoxia. Una de esas figuras es, por ejemplo, el catedrático griego salmantino León de Castro, perseguidor de fantasmas de heterodoxia, poco erudito y antisemita. Un discípulo suyo, Antonio Fernández de Salazar, asegura que aquél le ha dicho «que los mas que aprenden lenguas es para tomar armas contra nuestra madre la santa Iglesia»<sup>13</sup>. Sin duda un pretexto para justificar su ignorancia y defenderse atacando. Pero no es un caso aislado, son legión. A eso se añaden las intrigas y rencillas entre órdenes religiosas y grupos humanos por conseguir el control de los puestos docentes, que genera también no pocas tensiones. Ese es el ambiente que encuentra Fray Luis en la Universidad de Salamanca cuando comienza a enseñar en 1561. Conviene no olvidar que si el tristemente famoso estatuto de «limpieza de sangre» no llegó a implantarse en Salamanca, en 1562 proponía el Rector, D. Antonio Manrique, que «ninguno que viniese de raza de judío se pudiese graduar en Teología»<sup>14</sup>.

Fray Luis comienza a enseñar en Salamanca poco tiempo después de que Martín Martínez de Cantalapiedra consiguiera su cátedra de las tres lenguas (1559), y aunque este último tuviera merecida fama de solitario, es muy posible que la actividad de ambos no estuviera del todo desconexa; por las visitas de cátedra de los años 1560-63<sup>15</sup>, sabemos que por ese tiempo el catedrático de Hebreo explicaba en sus clases el Cantar de los Cantares, y en su proceso

13 Cf. M. de la Pinta Llorente, *Proceso Criminal contra el hebraísta salmantino Martín Martínez de Cantalapiedra*, Madrid-Barcelona 1946, lxxi.

14 Cf. C. Carrete, *Hebraístas judeoconvertos*, 38.

15 Comentadas por C. Carrete, *o. c.*, 35.

se le achaca entre otras cosas utilizar la traducción castellana del Cantar preparada por el agustino y minar la autoridad de la Vulgata<sup>16</sup>.

En sus relaciones con sus colegas salmantinos, la suerte de Fray Luis y de Martín Martínez de Cantalapiedra es paralela a la de Gaspar de Grajal<sup>17</sup>. Los tres tenían en común su descendencia de judeoconvertos. Debido a acusaciones e intrigar de sus propios colegas, en 1572 fueron los tres encarcelados por la Inquisición. Parece que la denuncia había partido de dos dominicos, Fr. Bartolomé Medina y Fr. Domingo Báñez, movidos por motivos poco claros. Entre las acusaciones de Medina se precisa, «que abian oydo al dicho Maestro Martínez que el libro de Canticos erat carmen amatorium Salomonis in laudem filiae Pfraonis et contrarium asserere est futile»<sup>18</sup>. Cuando su colega León de Castro testifica contra ellos, entre lo que le censura a Martínez de Cantalapiedra figura muy especialmente su valoración de los LXX y la Vulgata. A Grajal le recrimina haber dicho «que el sentido literal se debe buscar de los Rabis»; a Fray Luis le reprocha «faborecer con tanta behemencia las ynterpretaciones de judios»<sup>19</sup>.

Entre las acusaciones —muy similares— que se hacen a los tres, vuelven una y otra vez temas comunes: menosprecio de la Vulgata y la Septuaginta sin querer reconocer la corrupción de la Biblia hebrea, prestar más atención a los comentarios de los rabinos que a los santos Padres, empleo de la traducción al romance, opiniones desviadas sobre el carácter del Cantar aplicándole la interpretación literal, y algunos otros temas dogmáticos concretos. Una y otra vez se verán obligados a contestar a las listas de proposiciones que se les atribuyen<sup>20</sup>.

Grajal muere en 1575 en la cárcel inquisitorial de Valladolid; Martínez de Cantalapiedra es absuelto de instancia en 1577, no sin ser «grauemente reprehendido y advertido para adelante que tenga mucha reverençia a la edición Vulgata, comun ynterpretación y

16 Cf. C. Carrete, *loc. cit.*, p. 36.

17 Cf. M. de la Pinta Llorente, *Procesos inquisitoriales contra los catedráticos hebraístas de Salamanca: Gaspar de Carvajal, Martínez de Cantalapiedra y Fr. Luis de León*, Madrid 1935; *Estudios y polémicas sobre fray Luis de León*, Madrid 1956.

18 Cf. M. de la Pinta Llorente, *Proceso criminal*, Ixi.

19 *O. c.*, Ixii s.

20 Véanse las proposiciones de Fr. Bartolomé de Medina en: M. Salvá y P. Sáinz de Baranda, *Colección de documentos inéditos para la Historia de España*, X, Madrid 1847, 237-40; M. de la Pinta Llorente, *Proceso criminal*, 3 ss.

sentido de los sanctos, y a la theulugia escolastica»<sup>21</sup>; Fray Luis había sido ya absuelto en diciembre del año anterior, y acababa de tomar posesión de su nueva cátedra, pero en adelante tendrá que mostrarse más precavido.

No pretendo referirme aquí a la totalidad de la obra de Fray Luis, que ya ha sido estudiada desde muchos puntos de vista, sino limitarme a unos cuantos aspectos del *Comentario castellano al Cantar*, desde la perspectiva del ambiente espiritual de la época. ¿Hay en esa primera obra de Fray Luis huellas de su lejana ascendencia judía? Si así fuera, habría que demostrarlo. Tras los serios estudios de A. H. Arkin y de E. Fernández Tejero antes mencionados, que han puesto al día una problemática ya antigua<sup>22</sup>, no parece quedar duda alguna sobre el hecho de que Fray Luis conoció y utilizó a los más destacados comentaristas judíos de la Edad Media, y especialmente, a Abraham Ibn 'Ezra' y Raši. Ir más allá podría parecer exagerado. N. Fernández ha demostrado que los razonamientos de los cabalistas cristianos dejan una huella marcada en *De los nombres de Cristo*<sup>23</sup>, pero no parece que haya que pensar sin más que ocurra lo mismo en el *Comentario castellano al Cantar*, escrito más de veinte años antes. En todo caso, creo que hay razones serias para dudar de que aprender el hebreo, conocer a los exegetas medievales judíos, y no contentarse sin más con la traducción de la Vulgata, sean rasgos que sólo puedan darse en el siglo XVI hispano en judeoconversos o en sus descendientes. Eso me parece una visión demasiado pobre del renacimiento español, y al menos, cabe preguntarse si no es posible explicar los aspectos más destacados de la obra de Fray Luis en función de otras categorías, propias de su espíritu abierto renacentista.

El *Comentario en castellano*, con su traducción, tiene un carácter muy especial: no está hecho para su difusión pública, ni Fray Luis lo envía nunca a la imprenta. Lo escribe hacia 1562 para cumplir los deseos de una religiosa, Isabel de Osorio, del convento

21 M. de la Pinta Llorente, *Proceso criminal*, 395 s.

22 Véase, por ejemplo, M. Arconada, «El Cantar de los Cantares y Fr. Luis de León», *REEB* 3, 1928, 120; M. Revilla, «Fray Luis de León y los estudios bíblicos en el siglo XVI», *REEB*, 3, 1928, 25-81; D. H. Hoepfl, «Fray Luis de León y la Vulgata», *REEB*, 3, 1928, 219-30; J. López de Toro, «Fray Luis de León y Benito Arias Montano», *RABM*, 61, 1955, 531-48; J. San Pedro García, «Principios exegeticos del Mtro. Fr. Luis de León», *Salmanticensis*, 4, 1957, 52-74.

23 «*De los nombres de Cristo de Fray Luis de León y De Arcano Sermones de Arias Montano*», *Sefarad*, 48, 1988, 245-270.

del Espíritu Santo de Salamanca, y si se difunde, es casi bajo cuerda (porque un joven fámulo, Fray Diego de León, saca una copia a escondidas); la Inquisición, con ocasión del proceso, mandará retirar las copias. Fr. Luis logra demostrar que había hecho la versión castellana sólo para esa monja, no para que se propagara en público; eso contribuirá sin duda a la feliz conclusión del proceso. Es significativo que la obra no se lleve a la imprenta hasta 1798. Los comentarios latinos, las dos versiones de su *Explanatio* son muy posteriores, de 1580 y 1589<sup>24</sup>, y sí que están pensados para la imprenta. En estos últimos sigue el texto oficial latino (muy próximo a las Políglotas de ese siglo)<sup>25</sup>, y da diversas explicaciones, dejando para la primera tan sólo los comentarios filológicos y propuestas de nuevas traducciones, discrepancias con el hebreo, etc., pero insistiendo, sobre todo en la tercera, en el carácter alegórico.

Fray Luis conoce y utiliza el texto original hebreo y no desconoce las sutilezas de esa lengua, aunque en ocasiones delicadas, se remite a la autoridad de «los más doctos en aquella lengua» (39). No resulta extraño que esté familiarizado con esa lengua quien, aparte de sus antecedentes familiares, había estudiado y comenzado a enseñar en la Universidad de Salamanca, en la que desde mucho tiempo atrás había cátedra de Hebreo, y en la que en concreto durante la primera mitad del S. XVI habían enseñado figuras tan destacadas como Alonso de Zamora (al que no se permitió que llegara a regentar la cátedra), Pablo Coronel, Alonso de Montemayor o el propio Martín Martínez de Cantalapiedra<sup>26</sup>; además, había estudiado algún tiempo en Alcalá, con Arias Montano, teniendo ambos como maestro a Cipriano de la Huerga<sup>27</sup>, cuya aportación a los estudios hebraicos está todavía por valorar. La traducción y comentario que ahora glosamos, así como la del libro de Job, que hiciera algunos años más tarde (terminada en 1591), bastan para demostrar que su conocimiento de la lengua es más que mediano; algunas de sus observaciones sintácticas son particularmente acertadas, como en seguida veremos.

24 Mag. Luysii Legionensis Augustiniani... Opera, Salamanca 1892, t. II.

25 Como señala E. Fernández Tejero, *o. c.*, 279.

26 Véase C. Carrete, *Hebraístas judeoconvertidos en la Universidad de Salamanca (Siglos XV-XVI)*, Univ. Pont. Salamanca, 1983. Sobre la gramática de Martínez de Cantalapiedra véase mi trabajo «Tres Gramáticas hebreas españolas de la primera mitad del siglo XVI», *Miscelánea de Estudios Arabes y Hebraicos*, 24, 2, 1975, 32-36.

27 Véase E. F. Fernández de Castro, «Fr. Cipriano de la Huerga, Maestro de Fray Luis de León», *REEB* 3, 1928, 267-278.

La versión castellana ha merecido los mejores calificativos de los estudiosos de la lengua. No me corresponde a mí glosar aquí la belleza de esta particularísima versión, que intenta a la vez respetar el sentido del texto original y buscar su equivalencia en la lengua del pueblo. Quiero, sin embargo, recordar aquí algunas de sus declaraciones programáticas, al explicar que trata de «volver en nuestra lengua palabra por palabra el texto de este libro». Esta es su actitud respecto a la traducción del texto bíblico:

«...procuré conformarme cuanto pude con el original hebreo, co-tejando juntamente todas las traducciones griegas y latinas que de él hay, que son muchas, y pretendí que respondiese esta interpretación con el original, no sólo en las sentencias y palabras, sino aun en el concierto y aire de ellas, imitando sus figuras y maneras de hablar cuanto es posible a nuestra lengua, que a la verdad responde con la hebrea en muchas cosas» (9).

Aunque a algunos les pueda parecer que una traducción así es «muy a la vizcaína». Ni una palabra que se refiera a las razones por las que prefiere no seguir el texto de la Vulgata. Pero, eso sí, la nueva traducción tiene que ser totalmente rigurosa, fiel al original, y sopesando las distintas versiones existentes. En todo caso, puede verse por sus propias palabras que no ha hecho un trabajo a la ligera, sino plenamente científico, cuidado y exacto, documentándose bien y buscando la mayor equivalencia posible entre las dos lenguas, lo que hoy definiríamos como una exacta traducción literal. Los paralelos de determinados modismos hebreos y castellanos nos darán pie todavía para alguna pequeña observación. Explica a continuación su modo de entender la labor de la traducción, con un rigor casi meticuloso, sin ningún tipo de glosas o ampliaciones del texto:

«El que traslada ha de ser fiel y cabal y, si fuere posible, contar las palabras, para dar otras tantas, y no más ni menos de la misma cualidad y condición y variedad de significaciones que las originales tienen, sin limitarlas a su propio sentido y parecer, para que los que leyeren la traducción puedan entender toda la variedad de sentidos a que da ocasión el original, si se leyese, y queden libres para escoger de ellos el que mejor les pareciere» (10).

Todo un programa de fidelidad, exactitud, y respeto al lector. Confiesa sin embargo que no ha podido cumplir al pie de la letra sus deseos:

«Bien es verdad que trasladando el texto no pudimos ir tan puntualmente con el original; y la cualidad de la sentencia y propiedad de nuestra lengua nos forzó a que añadiésemos algunas palabras, que sin ellas quedara oscurísimo el sentido...» (10).

Queda con todo satisfecho de haber realizado el encargo que se le había hecho: «básteme haber cumplido con lo que se me mandó, que es lo que en todas las cosas más pretendo y deseo» (10).

Su recurso al hebreo es constante a lo largo del Comentario, siempre desde la problemática de un traductor que trata de entender todas las posibilidades del original, y de comunicárselas a sus lectores en su propia lengua, estableciendo la necesaria relación entre las lenguas primero, y entre los objetos a los que se alude después.

«Lo segundo que pone oscuridad, es ser la lengua hebrea en que se escribió, de su propiedad y condición, lengua de pocas palabras y de cortas razones, y éstas llenas de diversidad de sentidos; y juntamente con esto, por ser el estilo y juicio de las cosas en aquel tiempo, y en aquella gente, tan diferente de lo que se platica agora; de donde nace parecernos nuevas y extrañas, y fuera de todo buen primor las comparaciones...» (8 s.).

Hay que ser conscientes de la peculiaridad de cada lengua, para poder entender el alcance de sus expresiones:

«Como a la verdad cada lengua, y cada gente, tenga sus propiedades de hablar, a donde la costumbre usada, y recibida, hace que sea primor y gentileza lo que en otra lengua y a otras gentes pareciera muy tosco» (9).

En buen número de casos, Fray Luis hace precisiones sobre la adecuada traducción de determinados vocablos, con alusión algunas veces a la «propiedad» de la lengua hebrea y numerosas referencias a los «doctos» en esa lengua<sup>28</sup>.

28 En buena parte han sido tratados también en los trabajos de A. H. Arkin y E. Fernández Tejero, examinando sus conexiones con la tradición judía, por lo que no consideramos necesario estudiarlos aquí de manera detallada. Se trata, por ejemplo, de los siguientes casos: «Derramado» [1, 2] (18); «descarriada» [1, 6] (25); «Tortolicas de oro» [1, 10] (30); «El rey en su reposo» [1, 11] (31); «Y tú eres hermoso y gracioso» [1, 15] (35); «Yo rosa del campo» [2, 1] (39); «azucena» [2, 1] (40); «Traer bandera» [2, 4] (42); «Esforzadme con vasos de vidrio» [2, 5] (43); «montrándose» [2, 9] (48) «Bather» [2, 17] (54); «y en medio cubierto de amor» [3, 10] (63); «se levantan» [4, 1] (70); «sienes» [4, 3] (72 s.); «puesta en el cerro o collado» [4, 4] (73 s.); «canela» [4, 14] (82 s.); «mirra que corre» [5, 6] (95 s.); «crespos» [5, 12] (100); «mileoth» [5, 13] (101 s.); «erguido» [5, 16] (104 s.); «carmel» [7, 5] (128); «lemesarim» [7, 9] (132 s.).

Me parecen particularmente interesantes los pasajes en los que Fray Luis tiene en cuenta el original hebreo para tratar de identificar la planta, material o animal de que se trata; pueden encontrarse también explicaciones de costumbres judías, de árboles que se dan en Judea (32 s.), etc. El agustino alaba —de oídas, según parece— la belleza de los ojos de las palomas de Palestina, en contraste con «las que veremos por acá» (34); explica la costumbre de cazar de las jóvenes de Judea (45); precisa que la gente de Palestina «usan mucho de buenos y preciosos olores» (61), y otras curiosidades por el estilo. Véanse algunos ejemplos:

«En el original hebreo, donde yo volví *canela* [4, 14] dice *kane*, que algunos trasladan *calamus aromaticus*, que es otra yerba diferente de la *casia* y del *cinamomo*, como parece por Dioscórides y Plinio... El *cinamomo* que puse es, en hebreo, *kinamón*, que los doctos de la lengua dicen que es *cinamomo*... Y ansí tengo por más cierto que las palabras hebreas significan aquello que yo trasladé... Aunque es verdad que algunos hebreos doctos dicen que *ahalot*, que es la palabra que está en este texto, que comúnmente traducen *áloe* o acíbar, es el *sándalo*...» (82 s.).

«O, lo que tengo por más cierto y más conforme al parecer de San Jerónimo y de los hebreos, es decir que *mirra que corre* [5. 6] vale tanto como decir mirra excelentísima y mira fina, porque la palabra hebrea *hober* quiere decir *corriente* y que pasa por buena por todas partes, lo cual, según la propiedad de aquella lengua, que quiere decir que es muy buena y muy perfecta, aprobada de todos los que la ven, conforme a lo que en nuestra lengua solemos decir de la moneda de ley que es moneda que corre» (96 s.).

«*Con los cerquillos* [1, 10]. La palabra hebrea que es *thorim* es de varia y dudosa significación: unos dicen que significa perlas o aljófara enhilado, otros dicen que es cadena de oro delgada, otros tortolicas hechas de bulto, y otros dicen que son hilos o torzalejos que cuelgan...» (29).

Y tras recurrir a su propia experiencia de «figuras y pinturas antiguas», explica que cree se trata de «rapacejos» largos, que cuelgan hasta la mitad del carrillo, difiriendo así de la Vulgata<sup>29</sup>.

«*Mi nardo* [1, 11]... la cual los griegos llaman *nardina* y los hebreos, por el mismo nombre de la raíz, la dicen *nordí*» (31).

29 Arkin, *o. c.*, 42, pone de relieve la coincidencia con el parecer de Raši y de Abraham ibn 'Ezra', si bien no es esa dependencia lo que en este momento queremos subrayar.

«*Entre tus cabellos* [4, 1]. En la traslación y declaración de esto hay alguna diferencia entre los intérpretes. La voz hebrea es *tzmathec*, que quiere decir cabellos o cabellera, y, propiamente es la parte que cae sobre la frente y ojos, que algunas mujeres los suelen traer postizos y en castellano se llaman *lados*» (68 s.)<sup>30</sup>.

«*La piedra tharsis* [5, 15], que se llama así de la provincia donde se halla, es un poco como entre rosa y blanca, según la pinta un hebreo antiguo llamado Abenezra» (103).

Todos los pasajes recogidos son muestras del mismo tipo de exégesis filológica renacentista que puede encontrarse, v. gr., en la obra de Elio Antonio de Nebrija<sup>31</sup>, o de otros autores de nuestro Renacimiento<sup>32</sup>.

Otras observaciones de Fray Luis en su *Comentario* son consecuencia directa de su estudio gramatical y sintáctico de la lengua hebrea, pudiendo ofrecer v. gr. interesantes precisiones sobre el sentido temporal de las formas verbales en hebreo:

«Y así dice *metióme* [1, 3], que, según el uso de la lengua hebrea, aunque muestra tiempo pasado, se pone por lo que está por venir, para mostrar la certidumbre y firme esperanza que tiene de ello. Así que meterme ha» (19).

«*Cuando estaba* [1, 12], dice; esto es, cuando estuviere, según la propiedad hebrea que hemos dicho» (31). A 42 s.

«La palabra *vine* [5, 2], que es de tiempo pasado, declaramos de tiempo venidero, diciendo yo verné, y así las otras, *cogí, comí, bebí, cogeré, comeré, beberé*, porque es cosa muy usada y recibida en la Sagrada Escritura poner lo pasado por lo futuro y al revés...» (91).

Otras observaciones sintácticas comentan locuciones adjetivales:

«[7, 1] es uso muy recibido en aquella lengua que cuando alguna virtud o vicio se quiere dar a alguna persona, llámanla hijo de ella, como es por pacífico, *hijo de paz, hijo de guerra*, al belicoso...» (123 s.).

«Porque los hebreos, en su uso y manera de hablar, se sirven del nombre de hijo para diversas cosas, como para decir muy sabio, dicen hijo de sabiduría; por muy malo, dicen hijo de maldad» (127).

30 Véase en E. Fernández Tejero, *o. c.*, 284 ss. la coincidencia con Raši y Abraham ibn 'Ezra', si bien lo que aquí nos interesa más es esa referencia a los «postizos» de las mujeres.

31 Cuyo carácter de converso han querido señalar algunos, sin que las pruebas resulten convincentes.

32 Cf. mi libro *La Filología bíblica en los primeros helenistas de Alcalá* 136 ss.



Sobre preguntas retóricas:

«¿Quién te me dará como hermano mío? [8, 1], etc. La cual forma de preguntar en la lengua hebrea es oración de ánimos deseosos, y vale tanto como ¡Ojalá pluguiese Dios!» (141 s.).

Sobre el llamado «dativo ético»:

«Si no te lo sabes [1, 8]. El *te* está de sobra, por propiedad de la lengua hebrea, como en la nuestra también decimos: no sabes lo que te dices y otras tales...» (26).

Mencionar la causa por el efecto:

«*Las pisadas del ganado* [1, 8]. En el hebreo, dice *hacab*, que es la postrera parte del pie, que en español llamamos carcañal; y poniendo el nombre de la causa a su efecto, valdría tanto en este lugar como decir: la huella que se hace en el asiento del pie, y del carcañal» (26).

Reconoce formas de superlativo y expresiones enfáticas, y busca la correlación con el castellano:

«Porque así, como ya dijimos, en la propiedad de la lengua original, *hermosa entre las mujeres*, es tanto como decir más hermosa que todas las mujeres, así decir *lindas tus mejillas entre las perlas* [1, 9], sea como si dijese más linda que todas las perlas y aljófares que a otras hermocean» (30).

«Donde dice *llama de Dios* [8, 6], declaramos recia y fuerte llama, porque la Sagrada Escritura junta el nombre de Dios con las otras cosas que quiere encarecer y exagerar, como *montes de Dios, cedros de Dios*, quiere decir altísimos montes, crecidísimos cedros... De semejante modo de decir usan los españoles y otras naciones, que en engrandecer y sublimar una cosa usamos de este vocablo divino, diciendo: *Es un hombre divino, tiene una divina elocuencia*» (152 s.). A58 s. (Raší).

Percibe un efecto redundante, con posible valor enfático, del texto hebreo (*karmi šelli*, 1, 6), y lo desarrolla en su comentario:

«Donde dice *mi viña*, en hebreo tiene doblada fuerza, porque dice *mía, remía*, dando a entender cuán propia suya es y cuánto cuidado debe tener de ella; como si dijera, la mi querida viña...» (23 s.).

Al comienzo, antes de comenzar la traducción y exposición detallada, explica el sentido del nombre del libro del hebreo:

«Propiedad es de la lengua hebrea doblar así unas mismas palabras, cuando quiere encarecer alguna cosa, o en bien o en mal. Así que decir «Cantar de Cantares» es lo mismo que solemos decir en castellano «cantar entre cantares», «es hombre entre hombres»; esto es, señalado y eminente entre todos, y más excelente que otros muchos» (10).

Decía con mayor concisión el Comentario latino del que antes hablábamos: «*Canticum Canticorum* dicitur quod excellit alia cantica» (53).

No haría falta ser un gran experto en la lengua hebrea para hacer este tipo de observaciones, por lo general muy acertadas, pero sí era preciso al menos estar bien familiarizado con ella y saber manejar obras gramaticales y lexicográficas, y tal vez comentarios escritos en esa lengua. No sería necesario haber estudiado el hebreo en hebreo, pues a mediados del s. XVI los estudiosos disponían ya de numerosos instrumentos de trabajo en latín<sup>33</sup>. Pero en conjunto, el trabajo de traducción y el recurso al original que hace Fray Luis en esta obra reflejan un conocimiento muy digno de la lengua hebrea.

Poco fundamento tendrían los que querían ver en esta traducción y comentario de Fray Luis el trabajo de un judaizante. Recurso a la lengua original, estudio de sus peculiaridades sintácticas, rigor en la búsqueda de la correspondencia exacta, crítica de las traducciones anteriores sin sentirse impedido por cuestiones de mera autoridad o dogmatismos, precisión en las equivalencias, buscando la identificación de *realia*... Son rasgos que pueden encontrarse en medida similar en otros muchos filólogos renacentistas de nuestro siglo XVI en los que no cabía sospecha de orígenes poco claros<sup>34</sup>. Sólo las gentes mezquinas e hipócritas, los conservadores a ultranza, o quienes escondían su ignorancia tras falsa apariencia de ortodoxia, podrían rasgarse las vestiduras.

ANGEL SÁENZ-BADILLOS

Universidad Complutense. Madrid

33 Por ejemplo, el famoso vol. VI de la Biblia Políglota Complutense (cf. mi obra anteriormente citada, 383 ss.), así como buen número de gramáticas elaboradas dentro y fuera de España. (Cf. mi trabajo «Tres gramáticas», 13 s.).

34 Véase mi obra ya citada sobre *La Filología Bíblica en los primeros helenistas de Alcalá*, *passim*.