

**Anales del Seminario  
de Historia de la  
Filosofía**

Filosofía

Anales del Seminario de Historia de la  
Filosofía

ISSN: 0211-2337

revistaanales@filos.ucm.es

Universidad Complutense de Madrid  
España

Fernández López, José Antonio

Mostrador e ensenador de los turbados. Notas sobre el primer romanceado de la Guía de perplejos

Anales del Seminario de Historia de la Filosofía, vol. 28, enero-diciembre, 2011, pp. 39-70

Universidad Complutense de Madrid

Madrid, España

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=361133102003>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

*Mostrador e enseñador de los turbados.*  
Notas sobre el primer romanceado de la  
*Guía de perplejos*

Mostrador e enseñador de los turbados. *Notes*  
*about the First Spanish Translation of*  
*Maimonides's Guide of the Perplexed*

José Antonio FERNÁNDEZ LÓPEZ

IES Alfonso Escámez, Águilas (Murcia)  
joselirola@terra.com

Recibido: 01-09-2010

Aceptado: 25-11-2010

## Resumen

La traducción cuatrocentista de la *Guía de perplejos*, realizada por Pedro de Toledo, es una singular y enorme empresa intelectual. Completada en el crepúsculo de un mundo de códices, manuscritos, copistas y escribanos, presenta una suerte de vocación a servir como campo de batalla hermenéutica, una obra de interpretación que no tiene fin. Un combate que se libra desde la propia transcripción del texto traducido y que tiene como ubicación física la singular materialidad del libro. Transformado el conjunto textual en un apasionante e incruento ajuste de cuentas, la contienda entre un intelectual anónimo, probablemente judío, conocedor riguroso de la filosofía, teología, exégesis, midrás y Talmud que contiene el *Môrèh*, y un traductor de origen converso, Pedro de Toledo, al que la cábala, la tradición heredada, se le escapa y pierde irremediabilmente, bien puede servir de símbolo del destino y tensiones de una judería española cercana a su desaparición.

## Abstract

Pedro de Toledo's translation, *Enseñador e Mostrador delos Turbados*, is the earliest and most extensive philosophical text to appear in Spanish. The first translation into a vernacular language of RaMBaM's *Guide for the Perplexed* is pre-

sented in Ms. 10289 of the Biblioteca Nacional, Madrid. The text seems an intellectual battle-field. It presents some interesting and peculiar characteristics at once: a text covered with glosses of the translator himself, and comments, variant translations, philosophical and theological disagreements, the use of rabbinic and scriptural sources, by an anonymous critical commentator. These discrepancies show how the sensitive nature of the Maimonides ideas demands a particular hermeneutics, and offers an interesting view about the Spanish Jewish controversy in the fifteenth century.

### 1. De la *Dalālat al-ha'irim* al *Mostrador e enseñador*

El *Môrèh nebûkîm*, *Guía de perplejos* o *Doctor perplexorum*, es una obra fascinante y única en la historia de la literatura universal, la obra maestra de uno de los mayores pensadores judíos de todos los tiempos. Fue intención de su autor, Rabí Moisés ben Maimón, RaMBaM (1135-1204), elegir como destinatarios de la misma a todos aquellos estudiosos desconcertados por la contradicciones aparentes entre religión y filosofía, espíritus “turbados”, “perplejos”, que no descarriados, ante textos filosóficos atractivos que parecían cuestionar las verdades de fe. Una obra para el hombre desorientado, parado en la encrucijada de la fe y el raciocinio.

La multitud de versiones, traducciones y comentarios de la *Guía de perplejos* da cuenta de la fascinante dialéctica entre experiencia personal y carácter universal que la obra ha suscitado desde su aparición. Tan pronto como los judíos europeos supieron de la existencia del *Môrèh*, procuraron que se vertiera al hebreo. Samuel Ibn Tibbón, miembro de la ilustre familia de los Tibbónidas de Lunel (Francia), originario de Granada, hace partícipe a Maimónides, diez años después de haber terminado la obra, de su intención de traducirla al hebreo. Al haber sido escrita en árabe (*Dēlîl*, o *Dalālat al-ha'irim*), resultaba incomprensible para los eruditos judeo-franceses, mayoritariamente adeptos a las enseñanzas de RaMBaM. La esmerada y precisa tarea como traductor de Ibn Tibbón no sólo permitirá la recepción, por parte del judaísmo de la diáspora, de una de las obras capitales del pensamiento judío, sino que además sentará las bases del lenguaje filosófico hebreo durante siglos. Casi en la misma época, el poeta Yehudá Al-Harizi vertió también al hebreo la *Guía*, a petición de la comunidad judía de Marsella. Realiza su tarea con un estilo que busca la comprensión general por encima de la precisión, preocupándose menos por las palabras y las partículas. Escrita con un estilo superior al texto tibbonida, es en parte por tal motivo que esta traducción fue la base para posteriores versiones en latín y en lenguas romances –lo cual sirve también para el manuscrito que nos ocupa. En el ámbito intelectual estrictamente hebreo hubo, por el contrario, una casi unánime inclinación en favor de la versión de Ibn Tibbón. En cualquier caso,

lo esencial con respecto a la transmisión textual del original maimonidiano es que ambas traducciones terminaron solapando el original. Un destino este no demasiado extraño en el contexto de la época y que, además, permitió el que obras escritas en árabe o judeo-arábigo pudieran salvarse de una pérdida irreparable en la noche de los tiempos.

No son las de Ibn Tibbón y Al-Harizi las únicas traducciones medievales al hebreo del *Môrèh*. Yosef Ibn Palquera, que vivió durante el siglo XIII, compuso el *Môrèh ha-Môrèh* (“Guía del Guía”), que es un comentario a la obra que incorpora la traducción de fragmentos de la misma. Contemporánea a ésta encontramos, por último, una versión en forma de verso. Se trata de una traducción en verso a cargo de Rabí Mattityahu Kartin, mencionada en el *Sifte yeshenim*.

La traducción al castellano del *Môrèh nebûkîm* realizada por Pedro de Toledo es la más antigua de las versiones de la *Guía* en lengua vulgar, lo cual ya es por sí sólo un motivo de atención y estudio, pero, además, será realizada en un tiempo y en un contexto cultural imprescindible para comprender cómo se gesta el ideario filosófico-político español en los albores de la Edad Moderna, una empresa a la sombra del humanismo cuatrocentista y relacionada directamente con sus protagonistas fundamentales en Castilla. Es el siglo de Íñigo López de Mendoza (1398-1458), Alonso de Cartagena (1385-1456) y Enrique de Villena (1384-1434), un siglo de traducciones y de traductores. La de Pedro de Toledo, como gran parte de las traducciones realizadas en suelo hispano en la primera mitad del siglo XV, está vinculada con la corte de los Mendoza. En concreto, es el resultado de un petición personal de Gómez Suárez de Figueroa, hijo del maestre de la Orden de Santiago Lorenzo Suárez de Figueroa y cuñado de Íñigo López de Mendoza, Marqués de Santillana. La ardua tarea ocupará al traductor casi dos décadas (la traducción de los libros primero y segundo tiene como fecha de conclusión 1419, mientras que el libro tercero 1432).

¿Por qué y para qué le fue encargada a Pedro de Toledo esta traducción? ¿Qué sentido tiene la inclusión, en un marco como el de la biblioteca del marqués de Santillana, de una obra escrita para armonizar la ley judía y el pensamiento griego? Podemos esbozar al respecto una serie de razones que exponemos en forma de tesis: a) Tanto en el contenido como en la forma hay una sintonía entre la *Guía de perplejos* y un senequismo en auge en todo Occidente. Maimónides es un Séneca de mayor hondura filosófica y teológica, un creyente, aunque sea judío, que se dirige a su Lucilio particular, Yosef Ibn Aknín, y por él a todos los hombres; b) Expresa el *Môrèh* la opción de RaMBaM por una exégesis de tipo alegórico con la que el cristianismo se siente plenamente identificado, una suerte de heterodoxia judía frente al judaísmo normativo fiel a letra que insufla un halo de racionalidad en una tradición estancada, lo cual no sería ajeno para el cristianismo humanista del siglo XV, tensionado ya por fuerzas internas reformadoras; c) Junto a la Biblia, es el primer escri-

to judío de materia religiosa aceptado por el cristianismo, comentado y utilizado ya desde la escolástica del siglo XIII; d) Existe, pues, una predisposición de espíritu compartida a aceptar, en un *contexto* humanista determinado, una obra como la *Guía*, y ese contexto no puede entenderse sin la presencia de una enorme cantidad de intelectuales conversos, para quienes la obra de Maimónides sería un texto fundamental de referencia.

Estas razones, que son válidas para el caso que nos ocupa, pueden servir también como justificación de otras empresas intelectuales del siglo, como, por ejemplo, la *Visión deleytable* del converso Alfonso de la Torre, con más de un nexo con nuestro *Mostrador*. Una tarea de rastreo, indagación, búsqueda o reconstrucción de nuestras fuentes filosóficas, ha de hacer una parada obligada ante este cruce de caminos fascinante. La traducción cuatrocentista al castellano del *Môreh nebûkîm* de Maimónides nos permite una aproximación a los actores principales de aquella empresa: cristianos viejos, conversos y judíos, tocados todos por las circunstancias de una época de transformación. Epigonal y trágica en el caso del judaísmo sefardí, compleja y envuelta en la dialéctica asimilatoria del rechazo y la genialidad en el converso, al servicio de un nuevo ideal moral y político en el caso cristiano, todas las aportaciones en el contexto que nos ocupa gravitan en torno a la fuerza del nuevo humanismo que eclosiona.

## 2. Pedro de Toledo

La escasísima información que se posee de la vida del traductor convierte su figura en una fuente inagotable de equívocos, merced sobre todo a la profusa homonimia de *Pedro de Toledo*. Son más que curiosas la cantidad de referencias anacrónicas, falsas o confusas que pueden hallarse sobre el autor y estos homónimos, algunos de ellos ilustres y, en general, por su actividad fácilmente asimilables al interesado. Lo cierto es que los datos sobre su linaje, origen y vida, no dejan de presentar dificultades, por no decir que son casi inexistentes. Mientras que Bonilla lo cree “probablemente de origen judío”,<sup>1</sup> para Mario Schiff se trata de un judío converso o hijo de judío converso judío. Avalarían tal consideración su vinculación con el texto, con la lengua judía, la visión del judaísmo que trasluce a sus notas y comentarios y, sobre todo, la humildad y circunspección con la que se enfrenta a la empresa de traducir (una humildad que desaparece en parte, como veremos, cuando analiza la tarea de sus predecesores en la traducción del texto original), así como el modo tan personal de presentarse frente al texto y al lector.<sup>2</sup> Millás Vallicrosa cree

<sup>1</sup> A. Bonilla y S. Martín, *Historia de la filosofía española. Siglos VIII-XII: Judíos*, Madrid, p. 302.

<sup>2</sup> M. Schiff, *La bibliothèque du marquis de Santillana*, París 1905, pp. 443-44; “Una traducción española del More Nebuchim de Maimónides. Notas acerca del ms. Kk-9 de la B.N”, en *Revista Crítica de Historia y Literatura*, 1987, pp. 165-68.

que es judío, mientras que Américo Castro lo supone un converso,<sup>3</sup> opiniones ambas que no pueden considerarse más que conjeturas al no ir acompañadas de ninguna información adicional.

Si la historiografía de la primera mitad del siglo XX no aporta datos concluyentes sobre la filiación confesional de traductor, tampoco lo hace con respecto a su origen y linaje. Tanto para Schiff como para otros todo son preguntas. Siglos atrás, Nicolás Antonio ya afirmaba que “quizás” se tratara del mismo Pedro que escribió hacia 1433 *De causa ob quam angeli in diversis locis simul esse non possunt*, indicando acto seguido que “pudiera ser” su padre el maestro Juan el Viejo, judío converso de Toledo, autor hacia 1416 del *Memorial de las cosas que atañen a nuestro señor Jesús y a la su santa Fe*.<sup>4</sup> Itzhak Bar-Lewaw se hace eco de estas opiniones, realizando una recuperación en el tiempo de lo ya expresado por Schiff.<sup>5</sup>

En la actualidad sigue sin existir unanimidad al respecto: ¿Es el Juan del Castillo, cuya paternidad reverencia Pedro de Toledo en su prólogo, Juan el Viejo de Toledo? ¿Ante qué clase de intelectual nos encontramos, Judío, converso, hijo de converso? Para Moshé Lazar, el traductor es hijo del converso Juan del Castillo, probablemente convertido al cristianismo en 1391, el cual podría ser identificado como Juan el Viejo de Toledo.<sup>6</sup> Antonio J. Escudero Ríos, en la introducción a su edición en facsímil del manuscrito original, considera a Pedro de Toledo “posiblemente judeoconverso”.<sup>7</sup> Deborah Rosenblatt, complica aún más el asunto al afirmar la posibilidad de que Pedro de Toledo fuese “cierto maestro Pedro, nombrado alcalde y juez mayor de los judíos de Toledo en los últimos años del siglo XIV por el arzobispo –otro Pedro– titular de la archidiócesis de Toledo, del cual fue médico personal”.<sup>8</sup> Ángel Gómez Moreno, por el contrario, sí realiza una clara identificación de los protagonistas de esta historia, la traducción cuatrocentista de Maimónides, cuyo romanceamiento él considera un hito indiscutible: fue llevada a cabo por

<sup>3</sup> J. M. Millás Vallicrosa, “Nuevas aportaciones para el estudio de los manuscritos hebraicos de la B. N. de Madrid”, en *Sefarad*, Madrid 1943, vol. III, pp. 300-301; A. CASTRO, *España en su historia: Cristianos, moros y judíos*, Buenos Aires 1948, p. 502.

<sup>4</sup> Nicolás Antonio, *Bibliotheca hispana Vetus*, T. II, p. 236, 154 y 209. La obra puede consultarse digitalmente de forma íntegra en [www.fsamillan.es/biblioteca](http://www.fsamillan.es/biblioteca).

<sup>5</sup> I. Bar-Lewaw, “Pedro de Toledo, el primer traductor español del More Nebujim”, en *Homenaje a Rodríguez Moñino*, Madrid 1966, p. 59; M. SCHIFF, op cit, p. 444.

<sup>6</sup> M. Lazar (ed.), *The Text and Concordance of B. N., Madrid, Ms. 10289. M. Maimonides' Mostrador e enseñador de los turbados (Pedro Toledo's Spanish Translation)*, Madison 1987, pp. 4-5. El texto impreso y sin aparato crítico en Maimonides, *Guide for the Perplexed*, (Moshe Lazar ed.), Labyrinthos, Culver City 1989.

<sup>7</sup> Maimónides, *Guía de Perplejos* (edición facsímil del *Mostrador e enseñador de los turbados*, traducción de Pedro de Toledo, a cargo de A. J. Escudero Ríos), Campanario de la Serena 1990, p. II.

<sup>8</sup> D. Rosenblatt, “*Mostrador e enseñador de los turbados: The First Spanish Translation of Maimonides's Guide of the Perplexed*”, en *Studies in Honor of M. J. Bernardete*, N. York 1965, pp. 47-82.

Pedro de Toledo, hijo de Juan el Viejo de Toledo.<sup>9</sup> Juan el Viejo-Johan del Castillo, un converso, es el autor del *Tractatus contra iudeos* (1416). Esta obra, escrita como consecuencia de la Disputa de Tortosa y totalmente imbuida de su espíritu, corresponde, en su versión castellana, con el *Memorial* arriba citado. Tiene un interés añadido para nosotros, dado que no deja de ser relevante, para una valoración del tratamiento que Pedro de Toledo hace del *Môrèh*, saber que su padre bien pudo ser el autor de una obra plagada de citas rabínicas en la que se pretende mostrar la verdad del cristianismo “a partir de la Torá, el Talmud y hasta el *Séfer Yeshirá*”.

En esta empresa de tentativas y suposiciones, quien quizás sí pueda aportarnos una información fidedigna de Pedro de Toledo es el propio interesado: tanto en los prólogos y epílogos a su traducción insertados en el manuscrito ms. 10289, como en el propio texto del *Mostrador*. No hay la menor duda que Pedro de Toledo, traductor del *Môrèh*, llevó a cabo su trabajo por encargo de su señor Gómez Suárez de Figueroa, hijo del maestre de la orden de Santiago Lorenzo Suárez de Figueroa y cuñado de Íñigo López de Mendoza, marqués de Santillana.

Yo maestre Pedro de Toledo fijo de maestre Johan del Castillo fue rrogado e mandado por mi señor Gomez Suares de Figueroa, fijo del muy alto Cavallero don Lorenço Suares de Figueroa, maestre que fue de la muy onrrada e alta orden de la Cavallería de Santiago, que rromançe el muy altísimo libro del *More* que fizo el muy famoso sabio maestre Moysén de Egipto el Cordoví, fijo del grande juez rrabí Maymón de Córdova, en la muy alta sçiençia e sapiençia de la filosofia e metafisica, e de las profeçias e Ley santa de Moysén.<sup>10</sup>

Pedro de Toledo es consciente de las dificultades de su tarea, dada la altura intelectual de la obra y del autor a los que se acerca. Valora en sus justos términos cuál es el sentido de la *Guía* y en qué consiste su aportación a la historia del pensamiento, asumiendo que el título que da a su traducción, *Mostrador e enseñador de los turbados*, expresa de forma conveniente tal sentido, amén de su particular importancia para el judaísmo:

Esto se entiende por los muy profundos judíos sabios en filosofía que avían dubda en sus coraçones e fuertes turbaçiones de muchas cosas de la Santa Escripçura, que pareçían eser contra naturaleza e rrazón”; a la vez que universal, como una empresa digna de ser tenida en cuenta por cualquier hombre: “juntar e amigar la Santa Escripçura de Moysén e de los Profectas con la muy altísima esçelente Filosofia Primera, e moral e natural.

<sup>9</sup> A. Gómez Moreno, “Judíos y conversos en la prosa castellana medieval”, en I. Hassan-R. Izquierdo (ed.), *Judíos en la literatura española*, Cuenca 2001, p. 74.

<sup>10</sup> Prólogo de Pedro de Toledo. Ibid. infra.

Como buen servidor, convierte el deseo de su señor en un acto de voluntad personal y emprende la tarea encomendada: “por le fazer plazer e eserviço, plógome de voluptad ponerme al trabajo para lo trasladar de abrayco a rromance”. Una traducción del hebreo a la lengua romance. Esta declaración de intenciones abre las puertas a interesantes preguntas sobre las competencias reales en el ámbito intelectual del traductor, las cuales sólo podrán ser contestadas de forma hipotética. De momento, conformémonos con lo que indica el propio interesado. Para él, se trata de una tarea ardua y complicada porque no existe unanimidad, ni en el fondo ni en la forma, en las traducciones hebreas, “de quatro que fasta oy son”. Sirviéndose de ellas dará, como no puede ser de otro modo, prevalencia a las de Ibn Tibbón y Al-Harizi, la primera “mejor en la sçiençia”, la segunda “buena e conplida en lengua-je e muy sinple en la sçiençia” y, en general, mas deficiente que aquella, afirmando sin empacho que, no obstante, ambas traducciones están tanto plagadas de errores interpretativos como llenas de limitaciones lingüísticas y sintácticas por culpa del deficiente trabajo de los escribanos. ¿Se sirve del original árabe para afirmar tal cosa? Creo que él mismo no deja lugar a dudas, sembrando, eso sí, otras:

Pero sepa el mi señor e todo aquel que por esta mi trasladaçión leyer e viere, que la entençión del noble maestre Moysén non fallesçerá de todo su libro de comienço fasta la fin cosa alguna, ayudándome el verdadero Dios, como quier que los libros onde conçierto e traslado son traslados de traslados, ende conprehenden forçadamente errores muchos, así por las diversidades de los trasladadores en diversas errores como en las diversas errores de los diversos escrivanos.

“Traslados de traslados”. ¿Por qué una traducción indirecta desde el hebreo y no del judeo-árabe original? Para Schiff el traductor no ignora esta lengua, puesto que cita con profusión en su forma árabe los filósofos a los cuales considera referencias, o que lo son para el propio Maimónides, aunque no aporta respuestas a la pregunta. Tan sólo afirma taxativamente que la traducción sigue o se sirve de la versión hebrea de Yehudá Al-Harizi o Charisi.<sup>11</sup> David Gonzalo Maeso, autor de la más completa y solvente traducción al español de la *Guía*, a partir del original judeo-árabe, se decanta por considerar la versión del Mostrador como “hecha sobre la hebrea de Al-Harizi”.<sup>12</sup> Resulta interesante contraponer estas opiniones a la de un estudio moderno como el de Moshé Lazar, para quien esta primera versión en lengua moderna es un hito crucial en la historia de la transmisión textual del *Môrèh*. Defiende Lazar que Pedro de Toledo se basa en una lectura simultánea del original judeo-arábigo, de los dos traductores citados, especialmente Al-Harizi, y, posiblemente, de dos traducciones fragmentarias más, a las que el propio romanceador

<sup>11</sup> M. Schiff, *La bibliothèque du marquis de Santillana*, op cit. p. 444.

<sup>12</sup> Maimónides, *Guía de perplejos* (Edición de David Gonzalo Maeso), Madrid 2005, p. 34.



parece referirse. Para él, dado que no existen ediciones críticas de los originales de estas traducciones ni una genealogía de la tradición de sus manuscritos, es difícil contrastar de modo fidedigno dónde sigue el traductor con exactitud o se deja influenciar por un manuscrito que no ha sobrevivido. El resultado es, en muchos casos, un tanto caótico. Estamos de acuerdo con Lazar en que el uso simultáneo de las traducciones de Tibbón y Harizi, muy diferentes y sustentadas en una metodología de trabajo contrapuesta, seguidas casi siempre de forma literal, provoca un resultado cuanto menos sorprendente, no siempre susceptible de una lectura cómoda y satisfactoria.<sup>13</sup> Por último, también contemporáneo es el análisis que Itzhak Bar-Lewaw realiza de la figura del traductor. Pedro de Toledo se muestra a través de su obra traductora “modesto y humilde”. No domina el árabe y su conocimiento del hebreo es bastante débil, mostrando en todo momento un respeto extraordinario por la sabiduría de Maimónides.<sup>14</sup>

Atreviéndonos a cuestionar algunos aspectos de una opinión tan solvente como la de Lazar, avalada por su inmenso trabajo en el campo de la paleografía, nos sentimos más cercanos a las consideraciones de Bar-Lewaw. Aventuremos, en sintonía con su opinión, una tercera hipótesis: Pedro de Toledo tiene un conocimiento no extenso del árabe, ha estudiado filosofía, se ha servido de las traducciones árabes de los textos clásicos de la Academia y de los peripatéticos y está versado en los grandes temas y autores de la escolástica árabe, pero a partir de cualesquiera de las versiones latinas que ya desde el siglo XII circulan por la península. Junto a esto, como un análisis de su traducción pone en evidencia, sus dificultades con el hebreo científico de Ibn Tibbón, y en general con todos los pasajes excesivamente áridos de las dos versiones hebreas del *Môrèh*, son más que notables, tiene un conocimiento general de la tradición judía, pero no es un medio que domine como especialista, más bien al contrario. ¿Qué le aportaría, en estas circunstancias, para la aclaración de esos pasajes complejos, un manuscrito árabe escrito con caracteres hebreos? ¿No podría, incluso, resultarle más útil, dadas sus competencias y la habitual formación escolástica, el uso en su “romanceado” como una suerte de referencia “de garantía o seguridad”, de un manuscrito de la versión latina *Doctor perplexorum*? Al margen de que Alberto Magno y Santo Tomás conocían y citaban el *Môrèh*, se sabe, al menos, de la existencia de una versión latina probablemente ya en circulación desde el siglo XIII. Este traductor latino, que se supone vivió en Italia, basa su versión en la hebrea de Al-Harizi, lo cual lo pone en evidente sintonía con Pedro de Toledo.

Muchas de estas cuestiones necesitarían de datos bio-bibliográficos de los cuales carecemos. Sólo tenemos la posibilidad de interpelar al manuscrito. Volvamos pues al prólogo del traductor. Para Pedro de Toledo, el modo de superar el sinfín de dificultades sobrevenidas al enfrentarse con una obra como el *Môrèh* parece girar

<sup>13</sup> M. Lazar (1987), op cit, p. 5; (1989), op cit, p. IX.

<sup>14</sup> I. Bar-Lewaw, op cit, pp. 62-63.

en torno a una personal utilización de las técnicas de traducción “segunt la costumbre”. Sirva de momento la consideración de que la esencia de su estrategia consistiría en usar la versión hebrea que mejor se adapta a cada pasaje, optándose, allí donde los pasajes fuesen indiscernibles, por el *verbo ad verbum*. Asumiendo que el resultado sería susceptible en el futuro de ser sometido a crítica (como así fue), por “algunt maldezidor que se faze sabio letrado”, se disculpa y justifica ante su señor, pidiéndole algo así como que “lo compruebe todo, si así lo desea”, una petición, la verdad, formulada con no demasiado rigor y confianza: “sea de mandar leer el capítulo del abraçco [...] E la vuestra merçet, acatando e mirando cada capítulo de esta mi trasladaçión, ende verá la vuestra señoría la lealtad del buen leal eservidor que a la vuestra merçet plaze e ama todos tienpos eservir”. Un cierto halo de temor parece envolver estas palabras. El respeto por el texto de referencia podría también implicar no sólo admiración por la obra original, sino también un mal disimulado desconocimiento del significado de las palabras y de la lógica de las construcciones sintácticas, así como de las instituciones y el mundo que éstas representaban. Esta ignorancia es, como pone en evidencia el estudio de las traducciones de la época, una de las razones que llevan a traducir palabra por palabra.<sup>15</sup>

Al final de la traducción de la primera parte de la obra, el *romanceador* incorpora un breve epílogo. El tono de sus palabras sigue expresando esa mezcla de duda y humildad intelectual contenida, no habiendo esta vez referencias en lo personal. Confiesa el enorme esfuerzo que le ha supuesto su tarea: “la qual trasladaçión fize con muy grant trabajo”,<sup>16</sup> dándonos a entender que la causa de ello ya habría sido apuntada en el prólogo, animando a su vez, con una cierta complacencia, a todo aquel que tuviera a bien corregir o enmendar el resultado de su trabajo que lo haga, que “aya galardón e le sean otorgadas graçias por Aquel a quien yo pido”.

Una información mucho más valiosa encontramos en el epílogo de la segunda parte. La tarea ha sido terminada en la villa de Zafra, de la cual Lorenzo Suárez de Figueroa es señor, el día viernes, veinticinco (no se indica el mes), del año 1419. Si los “errores” de las traducciones usadas y las “erratas” de escribano habían dificultado la traducción de la parte primera, en esta segunda tales dificultades han sido aún mayores. Esto se une a una verdad incuestionable, expresada por el traductor de modo sorprendentemente sincero. Cree Pedro de Toledo que un libro como la *Guía* es único, es una obra casi insuperable y, de hecho, desde que fue compuesto por Maimónides hasta el día en el que el traductor escribe este epílogo, difícilmente podrá hallarse en el judaísmo, cristianismo e islam una obra tan completa y un sabio de tal envergadura. De modo que todo aquel que decida leer y estudiar su traduc-

<sup>15</sup> J. Rubio Tovar, “Algunas características de las traducciones medievales”, *Revista de Literatura Medieval*, IX, 1997, pp. 223

<sup>16</sup> Epílogo a la Parte I. Ibid. infra.

ción, sepa que se enfrenta a una obra compleja y no apta sino para espíritus cultivados:

E todo aquel que por este Libro estudiare, su letrado fuere en todo saber e profundo sutil en las artes, e en filosofia natural e moral e filosofia primera, que de Moysén fasta oy tal Libro non se compuso, segunt en la manera que es e la sciencia en que tracta, nin tal letrado sabio fue por esa manera en Judíos e Xristianos e Moros. E do e presento por testigo este dicho alto Libro a aquel que en todo él e sus partes en general e en singular bien entendiere, si tal persona puede ser o non, e si tal o tales fueren serán muy pocos e rralos, uno aquí en Europa, e otro en Aya, e otro en África.

Capacitado para su verdadera comprensión y, por lo tanto, para ejercer una crítica aceptable tanto a la traducción como a la obra en sí, es aquel intelectual que no se deja arrastrar por aquello que ya denunció Alejandro de Afrodisia (al que designa por su nombre árabe Alexandre Alfaradosi): “que los contraderechos non rrazonables se fazen por çelos e enbidías, e yntenções e malquerenças, e es señorío e tenerse en mucho e loándose por vía de vanagloria”.<sup>17</sup> Pedro de Toledo quiere hacernos partícipes de su conocimiento de la escolástica árabe. Es un modo de advertir que conoce aquello de lo que está hablando (por si las limitaciones de la traducción parecieran dar a entender lo contrario), algo que se confirma en la conclusión de esta cita admonitoria: “e concuerda con él Abú Hamed Algazel en su libro que es *El peso de las costumbres*, e Abú Faraje en sus dotrinas, e Mahomad Abu Zecaría, e Abu Naçer Alfarví”. El que estudiara a RaMBaM a partir de su versión romanceada debe saber que es necesario una lectura atenta, reflexiva y correlativa de la obra, por lo que pide a su señor, que es destinatario formal y a la vez personal de su trabajo, y a cualquiera que a ella se acercara, que “non leades capítulo sin leer el ante de él”. La justificación se halla en la propia estructura de la obra y en un principio general formulado ya por Aristóteles en la introducción a la *Metafísica*, tal como Pedro de Toledo, nos dice, lee en su versión árabe o en una traducción de la misma:

porque vos non maravillades de lo que está bien, por dos rrazones que Aristóteles diz en comienço de su *Metafísica*, segunt la trasladaçión morisca: la primera rrazon es por la profunditat de las sotiles e altas cosas e la segunda rrazón por la cortidat e pequeño capaz de nos.

El siervo complaciente y abnegado que ha emprendido una tarea tan ardua por dar satisfacción a los deseos de su señor, no puede concluir el epílogo con una referencia aristotélica que explicita la limitación de la condición humana y por exten-

<sup>17</sup> Epílogo a la Parte II. Ibid. infra.

sión la del propio Gómez Suárez de Figueroa, por lo que retorna a un tono más apropiado a las circunstancias. En el fondo, señor, viene a decir, si algo no entendieres será por las limitaciones implícitas en la empresa y por las mismas propias, consecuencia de mis capacidades y de las ocupaciones a las que me debo: “E así yo, por mi poco entender, quanto más mi poco saber e alcançar, por la neçesitat de los neçesarios trabajos mundanales”. Menéndez Pelayo, no obstante, destacó en su momento un rasgo ejemplar de esta traducción y de sus protagonistas, y es que, esta obra, que compendia la revelación y tradición judías en diálogo con la filosofía peripatética, fue conocida en castellano gracias al patrocinio de un noble al que no pareció importarle la presencia de pasajes en la misma donde Maimónides abordaba de forma crítica dogmas cristianos (lo cual no implica que el traductor no los mostrase en parte).<sup>18</sup>

La tercera parte cuenta con un breve prólogo donde el traductor expone de forma sucinta las temáticas que se abordan en ella, indicándonos que la obra “fenesçe en la Sapiençia, en el postrimero capítulo, onde tracto muy altamente”. El epílogo a esta parte y a la obra en general nos informa, con una indisimulada alegría, de varios datos significativos. Por un lado, la obra de traducción concluye en Sevilla, no en Zafra como la parte anterior. La fecha consignada es el día ocho de febrero de 1432, viernes. En segundo lugar, conocemos a un importante protagonista de la versión en romance, el escribano Alfonso Pérez de Cáceres. ¿Autor de todo el manuscrito o sólo de la parte final? Pedro de Toledo parece dar a entender que de todo, ya que distingue con claridad entre “terçera parte” y “libro”. Nos decantamos por tal afirmación. Su veracidad se confirma casi de forma concluyente al realizar un análisis comparativo de la caligrafía de las tres partes.

Aquí es el fin de la terçera parte del *More*, onde es todo acabado. ¡Dios sea loado! Amén. Y acabose vierrnes, ocho días del mes de febrero, año del nascimiento del nuestro Señor Jhesuxpisto de mill y quatroçientos y treynta dos años, en la muy noble çibdat de Sevilla. El qual libro escribió Alfonso Péres de Cáçeres, vezino de la dicha çibdat. Dios sea loado por siempre. Amén. *Finito libro sit laus Deo Xpisto. Amén.*<sup>19</sup>

### 3. Un incruento campo de batalla en glosa

La traducción de Pedro de Toledo es mencionada en el catálogo de la biblioteca que los condes de Benavente tuvieron en el siglo XV. Fernando de Colón también consigna la existencia de otro ejemplar de dicha traducción en su *Registrum librorum* (*Biblioteca Colombina*), bajo el número 3282. De ninguno de estos dos

<sup>18</sup> M. Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid 1947, pp. 170-173.

<sup>19</sup> Epílogo a la Parte III.

manuscritos se tiene hoy información que permita afirmar la existencia de los mismos. Al publicar en 1882 José María Rocamora un *Catálogo abreviado de los manuscritos de la biblioteca del Excmo. Duque de Osuna e Infantado*, al nº 162, dio noticia de un códice del siglo XV que contenía el *Môrèh* traducido por Pedro de Toledo. Esta biblioteca de Osuna e Infantado contenía los manuscritos de Don Íñigo López de Mendoza, reunidos en su castillo de Guadalajara. Adquirido el legado por el Estado Español en 1884, los manuscritos que contenía pasaron a la Biblioteca Nacional. Allí se halla en ms. 10289, *olim* Kk-9, correspondiente al *Mostrador e enseñador de los turbados*. El ms. 10289 de la Biblioteca Nacional (BETA CNUM 2491), antiguo Kk-9, es un tomo de 408×290 milímetros, de 141 folios, a dos columnas de 42-45 líneas por página, con títulos y capitales en rojo, letra de la primera mitad del siglo XV y encuadernación mudéjar. Tanto el folio 1, que contiene, en recto y verso, el prólogo de Pedro de Toledo, como el folio 2, que contiene el prólogo de Maimónides, están iluminados mediante el uso de pan de oro y otros colores (azul y rojo), describiendo motivos ornamentales y vegetales.

Una de las mayores singularidades de esta obra, escrita en el crepúsculo de un mundo de códices, manuscritos, copistas y escribanos, es una suerte de vocación a servir como campo de batalla de la obra de interpretación que no tiene fin. Un combate que se libra desde la propia transcripción del texto traducido y que tiene como ubicación física la singular materialidad del libro. La escritura del manuscrito, obra del escribano Alfonso Pérez de Cáceres, refleja un estilo de transición, dependiente de las nuevas formas humanísticas de tipografía redondeada, escritura desarrollada en Italia a mediados del siglo XIV por Coluccio Salutati y Poggio Braccioloni como rechazo a la burocrática e ilegible *gótica cursiva formata*.

En el manuscrito se advierte la presencia de dos tipos de glosas: Las primeras, notas del traductor, escritas por la misma mano que el texto y copiadas con el texto por Alfonso Pérez de Cáceres. De carácter explicativo y aclaratorio, a veces intentan aportar un poco de luz sobre algunos usos terminológicos, siendo la mayoría de los casos notas breves concernientes a la explicación de voces y pasajes cuya comprensión resulta complicada. En otras ocasiones, inciden en las propias limitaciones encontradas a la hora de traducir, quejas de Pedro de Toledo acerca de las dificultades de un trabajo tan arduo como el que ha emprendido. Casi siempre marginales, estas notas del traductor van desapareciendo progresivamente del texto, sobre todo en el tránsito de la parte primera a la parte segunda, reapareciendo, aunque sin excesiva profusión, en la sección dedicada por Maimónides en la parte tercera a la aclaración de preceptos rituales.

Supongamos que el amanuense traslada anotaciones y explicaciones del propio traductor, Pedro de Toledo. A través de esas notas parece descubrirse un cierto grado de insatisfacción, una mirada dubitativa y ansiosa hacia lo ya realizado, hacia el proceso de traducción. A Pedro de Toledo no le bastan las disculpas que llenan el

prólogo, no le parece satisfacer el recurso a una traducción que, a veces, es tentativo-intuitiva y que se sirve de dos o tres términos para intentar captar conceptualmente el concepto original de Maimónides. Estaríamos de acuerdo con la afirmación de que en ciertos momentos pareciera darse cuenta de que lo que está traduciendo, si bien puede ser puesto en castellano, no parece, en cambio, que pueda ser comprendido, no hay modo de someterlo a otra racionalidad diferente de la que implica la racionalidad de la cultura-lengua original.

Nuestro traductor siente una enorme admiración por la obra de Maimónides, un respeto extraordinario por la sabiduría del *cordoví*:

E señor, vuestra merçet, sepa de mí una cosa: e todo aquel que por este Libro estudia-re, su letrado fuere en todo saber e profundo sotil en las artes, e en filosofia natural e moral e filosofia primera, que de Moysén fasta oy tal Libro non se compuso, segunt en la manera que es e la sçiençia en que tracta, nin tal letrado sabio fue por esa manera en Judíos e Xristianos e Moros.<sup>20</sup>

Esta consideración, unida a la certeza de estar enfrentándose a una obra monumental, que probablemente desborda las capacidades no tanto del Pedro de Toledo intelectual como sí del traductor, le hacen dar cuenta, reiteradamente, de sus limitaciones. Por ello, pide a su mentor, el señor Gómez Suares de Figueroa:

E píдовos como a señor, e mándovos por vía de dotrina de los maestros, que jamás non leades capítulo sin leer el ante de él, que sería caso de vos fazer dubdar e non entender muchas cosas por la grant profunditat de este varón en este dicho libro, porque vos non maravillades de lo que está bien, por dos rrazones que Aristótilis diz en comienço de su Metafisica, segunt la trasladaçión morisca: la primera rrazon es por la profunditat de las sotiles e altas cosas e la segunda rrazón por la cortidat e pequeño capaz de nos. E así yo, por mi poco entender, cuánto más mi poco saber e alcançar, por la neçesitat de los neçesarios trabajos mundanales.<sup>21</sup>

Una permanente sensación de provisionalidad gravita en torno al traductor. Raras veces está contento de su trabajo, expresando sus sentimientos y percepciones con toda sinceridad, aunque con una tendencia acusada y bastante servil a cargar la responsabilidad del posible error a otros o a dificultades de tipo material ajenas a él: “nota non me parece que este capítulo vaya a mi voluntat, por la error que fallé en mi libro, mas fize lo que pude”,<sup>22</sup> o bien: “por la error de mi libro non es este capítulo muy aderesçado y non pude mas”.<sup>23</sup> El recurso repetido, una y otra

<sup>20</sup> Posfacio a la Parte II, fol. 90v.

<sup>21</sup> Ibid.

<sup>22</sup> Fol. 11r.

<sup>23</sup> Fol. 12v.

vez, frente a la dificultad es optar por una metodología del *verbo ad verbum* que, considera, salva de errar: “porque este capítulo es sutil e ha menester fuerte estudio, escrivíó todo lo demás vocablo por vocablo por non errar”.<sup>24</sup>

Los casos se repiten y nos aportan datos que sirven de acicate en nuestra indagación sobre los protagonistas de esta empresa intelectual. En la glosa que sigue, por ejemplo, Pedro de Toledo estaría dando a entender, aparentemente, que domina el original judeo-arábigo, cuyo conocimiento le permite un aserto tal como que las traducciones de Ibn Tibbón y Al-Harizi estarían erradas (a no ser, hipótesis más extrema, que estuviéramos ante alguien que ni siquiera comprende solventemente las traducciones que maneja). Sin embargo, para alguien que dominara el original, la opinión negativa de las traducciones hebreas no debería suscitar la confesión, acto seguido, de tan particular turbación:

Nota que este capítulo en lo más están erradas anbas trasladaçiones, son erradas en trasladaçión, e gran yerro de ellos estos, e ay turbamiento en el rromançar, e non se puede al fazer por que sepa mi señor la verdat, ca non so contento poco nin más.<sup>25</sup>

Lo cual también parecería confirmarse aquí: “Esto esta errado en amas trasladaçiones, e póngelo segun está, vocablo por vocablo”.<sup>26</sup>

Esta es una cuestión importante, sobre todo porque este tipo de *notables* son reiterados y despiertan en el lector cuanto menos una duda razonable. Nos dan, sí, por un lado, una información clara de *aquello que el traductor conoce*: En primer término, confirman que se ha servido de las dos traducciones más importantes al hebreo de la obra, usando tanto la de Al-Harizi: “Nota del Harizi: onde diz que *los Xristianos*, e quíça dirá alguno que es çommo pensaron los Xristianos tres e nos non pensamos así, sinon que es uno, e non es así la cosa segun nuestro entendimiento, e esto es claro, e çétera”,<sup>27</sup> como la de Ibn Tibbón: “Do diz *altura*, diz Abén Tabón *suelo* de Saturno. E estúdialo bien”.<sup>28</sup> En segundo lugar, estas notas son un modo de justificar una opción metodológica, “palabra por palabra”, que combina con otra, digamos, con *tendencia* al circunloquio. Pero hay algo más. Observemos una glosa como ésta:

En amas trasladaçiones me paresçen que non van rregladas las maneras de estas genus, que en el primero puso *avituaçión* e en el terçero la *manera* que es ligera de quitar, e turvome porque *manera* y *avituaçión*, amos an a eser juntos en un genus, segun

<sup>24</sup> Fol. 71r.

<sup>25</sup> Fol. 22v.

<sup>26</sup> Fol. 100v.

<sup>27</sup> Fol. 48r.

<sup>28</sup> Fol. 99v.

Aristóteles. E el capítulo va bueno, mas non vos asegures en su regla, o non entiendo más.<sup>29</sup>

Esta nota sólo puede explicarse atendiendo a dos posibilidades: o nuestro protagonista domina el original *Dalālat al-ha'irim*, lo cual le permite censurar el modo en que un pasaje de altura filosófica como este es traducido tanto por Al-Harizi como Ibn Tibbón, o no sabe árabe, tiene dificultades con el hebreo y, para mayor asombro, suple sus dificultades en la traducción con una referencia directa a los textos filosóficos escolásticos que sí conoce. Aceptar esta hipótesis, implicaría también rechazar la posibilidad de uso, por parte del traductor, de una versión latina que hubiera podido servirle de asidero frente a pasajes de elevada complejidad terminológica, tal como planteábamos más arriba. Y es que el análisis del texto traducido, en diálogo con las glosas por mano de escribano, nos coloca, en los pasajes citados, más cerca de una traducción radicalmente *ad verbum*, la cual no pasa de copia quasi material del original hebreo, que de un riguroso ejercicio crítico de insatisfacción traductológica erudita. Tomemos, como ejemplo de esto, el modo un tanto astroso en que Pedro de Toledo traduce un pasaje del capítulo que Maimónides dedica a la atribución de cualidades a Dios, al tiempo que cómo lo glosa:

Mas, la manera en que se departen las maneras de la despojaçión de las maneras de la adebdaçión: que las formas de la adebdaçión, maguer non son determinadas, muestran alguna parte de lo buscado saber, de todo ello o parte de su sustança, o açidente de su açidentes, e las rreformaçiones de los despojamientos non nos muestran de lo buscado saber, salvo si por vía de açidente, segunt axenplamos.\* E después de este prinçipio, digo que Dios ay prueba verdadera que es “neçesario de seer”, sin conpusiçión, segunt declararemos. E non conosco salvo el “eser”, non su “quiditat”; e por esto, non ha rreformaçión de adebdaçión, ca non tiene “seer” que salga del término de su “quiditat” para que la rreformaçión muestre sobre ella, cuánto más que sea su quiditat “conpuesta” en manera que muestre la rreformaçión sobre ella. E si así es, non ha adebdaçión en ninguna manera.<sup>30</sup>

\* por quanto este capítulo non es bueno en amas trasladaçiones, púselo tal qual es, sin aderesçamiento de vocablos, por non errar más de lo que el mesmo es mal aderesçado.

Hay momentos en los que el traductor nos despierta una indisimulada simpatía. En comentarios cargados de emotiva sinceridad, presenta, a modo de disculpa, justificaciones que expresan casi un sentimiento de desesperación. A su señor Gómez Suárez le confiesa: “señor, non puede al fazer, que amas trasladaçiones en esto son tales que non an seso nin rrazón rromançadas, e rresçebid lo que mejor puedo, que

<sup>29</sup> Fol. 23v.

<sup>30</sup> Fol. 27v.



non puedo más”.<sup>31</sup> Un lamento que se suaviza en algunas de las contadas ocasiones en las que Pedro de Toledo da a entender que está satisfecho con su labor, satisfacción esta compartida también de modo más que sincero: “este capítulo acabadamente justo e bueno que más non puede ser”,<sup>32</sup> o también: “este capítulo es de los profundos capítulos deste libro, e non ay error salvo si fuer del escrivano”.<sup>33</sup>

Más allá de esto, lo que no podemos obviar y que se pone de manifiesto una y otra vez, ya sea en las glosas del traductor como asunción tácita, en las anónimas que analizaremos a continuación en forma de crítica durísima, y, en general, en la lectura de todo el trabajo de traducción, es una dificultad frente al original, una insatisfacción ante la evidencia de la precariedad de muchos pasajes traducidos: “este capítulo, maguer será comunal, non va a mi voluntat perfectamente”,<sup>34</sup> sentimiento enfatizado, por ejemplo, en la siguiente glosa: “en este capítulo falleçen cosas que a qualquier letrado se le entenderá eser mejor non puestas que puestas, por la burla que es en amas las trasladaçiones del escrivano e del un trasladador”.<sup>35</sup>

Competente en filosofía, Pedro de Toledo solventa de manera más que aceptable algunos pasajes intrincados en los que prevalece la posibilidad de referenciar la traducción en las fuentes clásicas, aunque eso sí, sin abandonar el tono general de sus comentarios: “Trasladaçión mejor: en los conoçimientos intrínscos, segunt aconçe en los conoçimientos sensuales intrínscos”;<sup>36</sup> “nota: que en este exenplo nombro las dos que dize Aristóteles en los predicamentos que son avituación e manera, en el primer genus de las quatro qualidades; e el ábito es fuerte de estar en la manera, ligera de quitar”.<sup>37</sup> Estas citas de Aristóteles y de aristotélicos medievales se desgranán con cierta suficiencia en distintos pasajes la obra. Así, en un pasaje en el que Maimónides fusiona la doctrina del *tetragrámaton divino* y la concepción aristotélica del intelecto activo (Cap. 62), el traductor inserta la siguiente glosa: “non se puede entender esto bien sinon con lo que diz en el *Libro del ánima* y *Cartas de Abén Ruyz*”.<sup>38</sup>

Consciente, no obstante, de la diferencia a veces insalvable entre el hebreo que maneja y el romance en español al que aspira, exhibe una escrupulosidad que quiere, en ocasiones sin éxito, asegurar el éxito de su empresa: “por quanto este capítulo non es bueno en amas trasladaçiones, púselo tal qual es, sin aderescamiento de vocablos, por non errar más de lo que el mesmo es mal aderescado”,<sup>39</sup> al igual que:

---

<sup>31</sup> Fol. 23r.

<sup>32</sup> Fol. 33v.

<sup>33</sup> Fol. 45v.

<sup>34</sup> Fol. 25r.

<sup>35</sup> Fol. 23r.

<sup>36</sup> Fol. 21v.

<sup>37</sup> Fol. 23v.

<sup>38</sup> Fol. 30v.

<sup>39</sup> Fol. 28r.

“aquí ay dezires puestos al pie de la letra, sin aderesçamiento, por non errar”,<sup>40</sup> recurriendo, por último y en contados momentos, a una más que evidente omisión del texto original con un lapidario: “e esto non ha rrazón que se pueda rromançar”.<sup>41</sup> La glosa en cuestión se añade a este pasaje de la traducción: “E puede eser que será, segunt el latín, abrayco de *sosiego* de la <pe> o de la <ele>”, que omite de forma más que evidente la exégesis de RaMBaM en el original, en la que se indica que “es posible que se trate de un verbo de primera o tercera radical débil (*yānah* o *nāhāh*)”.

¿Realmente el producto de severas limitaciones en el conocimiento del hebreo y el árabe? ¿Un calco material, como afirma Menéndez Pelayo, una copia grosera y servil del original? Algunas de sus observaciones son más bien interpretativas. Las hay que quieren mostrar una cierta suficiencia y dominio del texto que traduce: “estranea de que te lo yo non declarase”, alternativa del propio traductor al inicial: “cosa maravillosa que te lo yo declarase”.<sup>42</sup> Otras veces, mira hacia su propia traducción y no encuentra manera de que la versión *verbo ad verbum* que está ensayando le ofrezca la menor fiabilidad hermenéutica. La anotación marginal, entonces, ensaya una explicación que no pudo dar manteniendo el principio de *fidelidad* al texto. Según Pedro de Toledo, el texto de Maimónides -dicho y glosado- leería, en castellano:

“Dixo el Sabio: <Mançanas de oro en rredes de plata pon tu coraçón para me oyr glosa de esta rrazón> . Que dixo que: las rredes son que las mançanas enrredadas, porque han logares sotiles foracados mucho menudos, segunt que es la obra de los orebzes. E son llamados *rredes* porque el ojo cata por ellas e su caldeo de acatar es e en rredo. E el sabio dize que como la semejança de las mançanas de oro en rredadura de plata que las sus aberturas son muy delgadas. Asý es la cosa que es dicha en dos sus maneras”.<sup>43</sup>

De inmediato se va al margen para poder desenredar la intrincada frase: “nota que quiere dezir <dos entençiones>, una mejor de entre otra buena”.<sup>44</sup>

Cuando el texto de Maimónides desarrolla en su parte tercera un extensa exposición hermenéutica de la Ley mosaica y sus diversas clases de preceptos, una indisoluble contrariedad parece adueñarse del traductor, recurriendo a glosas y anotaciones en las que pareciera querer decirnos: “eso son cosas de judíos” o “este no es un tema sobre el que yo sea competente”. En sintonía con esto, encontramos también en todo el texto una acusada tendencia a acortar las citas bíblicas y, sobre todo, las talmúdicas. Veamos, por ejemplo, cómo muestra su reparo ante preceptos higié-

<sup>40</sup> Fol. 31v.

<sup>41</sup> Fol. 32v.

<sup>42</sup> Fol. 2r.

<sup>43</sup> Fol. 4r.

<sup>44</sup> Ibid.

nicos relativos a la moral sexual. En el análisis que RaMBaM realiza en el cap. 8 de esta tercera parte sobre las imperfecciones de la materia, aduce con orgullo que uno de los motivos de santidad de la lengua hebrea es la inexistencia de vocablos que den cuenta de los órganos de la copulación, del acto de la generación, esperma, orina, etc. Todos los términos hebreos al respecto son alusivos. Pedro de Toledo, omite toda una extensísima lista de ejemplos, que ocupan quince líneas del texto, con un “e así las otras cosas viles de fabla”, colocando en “fabla” el siguiente notable:

En este capítulo ay cosas astrosas de se escrevir pocas e otras que non montan, que parecen burla en el rromançe, e por eso las abrevié, mas non falleçe del capítulo cosa.<sup>45</sup>

Cuando en el cap. 47 se aborda la cuestión de las impurezas legales, el nivel de la traducción desciende notablemente y el texto se torna casi incomprensible. Allí donde Maimónides afirma que “no implica ningún pecado el hecho de permanecer impuro todo el tiempo que se quiera y alimentándose de cosas profanas tildadas de impureza”, el traductor lo substancia así: “Mas fuera destos non ha pecado aun que quede con su pollución quanto quisiere, e coma hulín polludos\* commo quisiere”. La glosa anotada es más que reveladora y honesta: “Non se me entiende”.<sup>46</sup> No cabe duda que aquel que leyera la traducción posteriormente, en un contexto, supongamos, cristiano alejado de la tradición judía y se encontrara con “e coma hulín polludos”, sería incapaz de entender que חלים (*hulím*) es “profanos”, es decir, que se refiere a “comer cosas profanas impuras”.

Al final de cap. 49 encontramos otro interesante ejemplo en consonancia con el anterior. Aquí la traducción es muy precaria y el traductor lo sabe, es consciente y no lo quiere ocultar. Recurre, como en otras ocasiones, al habitual y aparentemente más fiable “rromançe vocablo por vocablo”. El texto en el que se comenta el pasaje de Dt 23, 2 donde se prohíbe al castrado y al eunuco desposar a una israelita es traducido desde la más absoluta literalidad, tanto que resulta casi *transliterado*: “E perçibió que non case *peçvá dacá* nin tajado de *sofcá\** con muger de Yrrael”. Por lo que anota y nos lleva a esta glosa: \* “Non lo puedo rromançar”.<sup>47</sup> ¿Qué ha hecho el traductor? Omitir tanto la alusión פצוע דכא (*petzvá daká*), literalmente, “alguien con los testículos arrancados”, como el término “castrado”, y también וכרות שפכה, literalmente, “con el pene (*sofkāh*) cortado” y “eunuco”, realizando una transliteración indiscernible para el desconocedor del hebreo y la traducción judía. Este no es un asunto baladí, ya que el propio traductor es consciente que ese es el perfil del “posible futuro lector de la obra”, al que cree necesario aclararle, por ejemplo, que

<sup>45</sup> Fol. 95v.

<sup>46</sup> Fol. 130r.

<sup>47</sup> Fol. 133v.

“Misná es una parte del Talmud”,<sup>48</sup> o que “esto digo que *ara*, segunt nos, nunca lo ovo en judíos”.<sup>49</sup>

Todos los pasajes donde se realiza de modo minucioso un análisis explicativo de la tradición parecen desbordar al traductor. Tras el prolijo análisis de los relatos de la Creación del cap. 31, que tiene por hilo conductor el midrás *Bereshit Rabba*, Pedro de Toledo, al parecer ya agotado tras la enésima cita, glosa lo siguiente: “El árbol de las vidas es andadura de quinientos años y todas las aguas de Beresid se parten deyuso de él”\*(*Bereshit Rabba* 15). \*“aquí dixo palabras superfluas rredobladas”.<sup>50</sup>

Un segundo tipo de notas, notas anónimas, contienen precisiones lingüísticas, filosóficas y, de ahí su excepcionalidad, opiniones críticas de una inusitada contundencia e ironía. Estas notas corresponden a una mano diferente de la del escribano, un personaje desconocido que las escribe probablemente unas décadas después de la culminación de la traducción.<sup>51</sup> Son obra de un comentarista anónimo con un conocimiento elevado del hebreo y el árabe. Se trata de un crítico mordaz de la traducción, un intelectual profundo con una gran competencia para desentrañar exegética, teológica y filosóficamente el texto con el que se enfrenta. La capacidad con la que da cuenta de los textos talmúdicos y el dominio del hebreo y el judeo-árabe hacen pensar con seguridad en un judío —en este sentido coincidiríamos tanto con Bar-Lewaw como con Schiff—<sup>52</sup> cercano al círculo del Marqués de Santillana.

Marginales, interlineales, estas notas son numerosísimas (1563 frente a las 45 del traductor hasta el fol. 20v),<sup>53</sup> pero, como si el ms. 10289 quisiera rodearse de un misterio más, desaparecen tras ese folio. Los comentarios que encontramos en estas notas son mordaces y críticos. Este glosador ejerce de traductor alternativo hasta tales extremos y con tal contundencia que bien podríamos calificarlo de *antitraductor*. No sólo se rebela frente a la traducción, sino que, a veces, parece rebelarse contra el propio Pedro de Toledo, cuyo trabajo le parece intolerable. No resultaría descabellado afirmar que, junto al disenso científico, podría hallarse la actitud negati-

<sup>48</sup> Fol. 32r.

<sup>49</sup> Fol. 127r.

<sup>50</sup> Fol. 78v.

<sup>51</sup> Para Moshe Lazar, sin duda, “written in a mid-fifteenth century cursive handwriting”, op. cit., p. XV. Mario Schiff, en este sentido, substancia la contemporaneidad con un: “mais elles appartiennent bien à la même époque”, op. cit., p. 431.

<sup>52</sup> I. Bar-Lewaw, op. cit., p. 61: “Nos parece ser judío. Empero, es menester subrayar que se trata de una suposición y nada más, ya que no tenemos noticias ningunas acerca de ese glosador lleno de sabiduría y ciencia; M. Schiff, Ibid.: “très versé dans le questions de langue et connaissant le texte arabe du *More Nebochim*”.

<sup>53</sup> Notables del traductor por mano de escribano: Libro I: 94; Libro II: 20; Libro III: 72. Notables del glosador: 1563. Total de notas en manuscrito: 1749.

tiva del que “odia al traductor como un judío a un nuevo cristiano”.<sup>54</sup> A la altura misma en que Pedro de Toledo ha incorporado la glosa anterior sobre las dos “entençiones”, el glosador anónimo añade:

Non ha de dezir aquí dos salvo sus maneras que así lo dize el texto más adelante, en las palabras del actor onde dize que *todo dezir tenga dos maneras* e çêtera, ally convenia este notavle.<sup>55</sup>

Podríamos dar la impresión, con el anterior ejemplo, que la mordacidad aducida no se reduce más que a una serie de ripios cursis, propios de especialista. Nada más lejos de la realidad. El glosador anónimo, que llena el texto con cientos de anotaciones, no concede un respiro al traductor. Desde el folio uno al veinte, la capacidad intelectual, el conocimiento lingüístico, las decisiones sobre el texto que toma Pedro de Toledo, son puestas en cuestión de forma radical. Por ejemplo, planteada una cierta estrategia de justificación por el traductor en su prólogo, el glosador responde con dos anotaciones contundentes, dudando que el primero esté en condiciones de afirmar tal cosa. Dice el traductor: “E por quanto los traslados son diversos e de diversos letrados buenos e comúnales e ningunos (\*), e los escrivanos otros e todos por eser non letrados (\*) erraron yerros manifiestos”, a lo que replica el anónimo especialista con una reivindicación de los aludidos, que sirve, a su vez, para censurar irónicamente:

\* Non se que quiere dezir aquí *ningunos* si será error de escrivano; \* Non son todos los escrivanos non letrados nin todos erraron nin mucho menos los trasladadores, commo dize segunt paresçera luego adelante, que el autor mismo vió la trasladaçión de Aben Tabbón y la ovo por buena, aunque este trasladador diga que todos erraron, commo lo dize luego aquí adelante que amos trasladadores erraron mal sy penso descargar de si y cargar sobre ellos.<sup>56</sup>

El prólogo del traductor se va llenando de glosas del anónimo comentador, que comienza a exhibir sus credenciales críticos. En el margen derecho, interlineadas, en el “margin de yusu”, no dan tregua, conformando un peculiar *antiprólogo* que a hace las veces de reseña crítica situada al inicio de la obra. Dispuestas traducción y glosa en diálogo sincrónico, el resultado, en un amplio fragmento, es este:

<sup>54</sup> I. Bar-Lewaw, Ibid.

<sup>55</sup> Fol. 4r.

<sup>56</sup> Fol. 1r. No obstante, los errores de escribano en manuscritos eran algo tan habitual que el hasta el propio Maimónides comenta a Ibn Tibbon: “Vi los lugares de nuestro extenso tratado que te han planteado dudas, y aquellos que te han sorprendido por los errores del escriba”. Maimónides, *Epístola a Shemuel Ibn Tibbon*, Barcelona 1988, p. 114.

## Prólogo de Pedro de Toledo

[...]quanto más que amos trasladadores erraron [**“salvo su graçia, que el mismo conponedor rraby Moysén de Egipto vio la trasladaçión de Abén Tabbón e la auctorizó. Verdad es que la del Harizi es errada, e la suya más”**] en muchas cosas, e el uno más que el otro sin comparaçión, porque es sabido eser bueno e conplido en lenguaje e muy simple en la sçiençia, e nónbrase Harizi; e el mejor en la sçiençia, nónbrase Avén Tabbón. Mas fío en el Dios alto [**“fiar en Dios buena cosa es, mas non se quitó por todo esto que non es su trasladaçión errada, e non de poco más, commo dixo el sabio Salamón: por muchedunbre de palabras non se quita el yerro”**] e en la sçiençia, maguer poca que a mí plogo endonar, que faré todo lo más e mejor que pudiere, tanto que en la sçiençia non aya error en todo mi poder e segunt mi pequeño entender. Pero sepa el mi señor e todo aquel que por esta mi trasladaçión leyere e viere, que la entençión del noble maestre Moysén non fallestçerá [**“dize además onde tantos sabios falleçieron, y aun a su dicho de él mayormente, que dize que los libros por donde el trasladó comprehendían errores e aun por la obra suya paresçerá”**] de todo su libro de comienço fasta la fin cosa alguna, ayudándome el verdadero Dios, como quier que los libros onde conçierto e traslado son traslados de traslados, ende comprehendenden forçadamente errores muchos, [**“si los libros comprehendien errores como asegura, que non falleçerá la entençión del auctor de todo su libro non lo entyendo”**] así por las diversidades de los trasladadores en diversas errores como en las diversas errores de los diversos escrivanos. Ende, segunt la costunbre, [**“en esto fizo byen si entendía la entençión, mas él se dize lo contrario”**] ove a fazer de un vocablo dos e de dos vocablos uno, e añader en algunt logar e menguar en otro, e en uno declarar e en otro acortar, e en otro poner la rrazón vocablo por vocablo [**“por ventura será sin error; mejor fuera saberlo en los tales vocablos fasta preguntarlos”**] tal qual está e mayormente de la mejor trasladaçión, que es segunt yo e otros más letrados espuesta e dada por muy más notable. E muchas vezes [**“muchas vezes en esta mezcla el provecho es dudoso e el daño es çyerto, quando meno porque será mas trabajosa de adreçar”**] tomo un rrenglón de la una trasladaçión e otro de la otra, e algunas vezes lo tomaré tal qual está, por lo yo non entender segunt la trasladaçión esté, non segunt debe [**“ya me paresçe que vyene en cognosçimyento que de neçesario ha de fallestçer en contrario de lo que ha dicho, que non fallestçerá la entençión del autor”**]. E por non errar nin poner uno por otro, helo de poner segunt está en la dicha mejor trasladaçión [**“por ventura, si la tal trasladaçión como ésta fuere quita de errores, ¿cómo por este trasladador se pyensa que quando el trasladador non entyende la entençión del conponedor, puesto que entyenda las significaçiones de los vocablos? Non puede eser seguro de yerro e non satisfaze aunque tome la mejor trasladaçión: ¿cómo dize que la ha tomado se non entyende?”**]. E por non errar nin poner uno por otro, helo de poner segunt está en la dicha mejor trasladaçión [**“Por ventura, si la tal trasladaçión como ésta fuere quita de errores, ¿cómo por este trasladador se pyensa que quando el trasladador non entyende la entençión del conponedor, puesto que entyenda las significaçiones de los vocablos? Non puede eser seguro de yerro e non satisfaze aunque tome la mejor trasladaçión: ¿cómo dize que la ha tomado se non**

**entyende?”].** E porque la vuestra merçet sea más contenta aviendo o viniendo algunt maldezidor [**“el que la verdad dixyere non mereçerá el tal nonbre”**] que se faze sabio letrado, la vuestra merçet sea de mandar leer el capítulo del abrayco [**“leer el capítulo del ebrayco ya se han leydo asaz de los capítulos de esta trasladaçión e se han acotado por el abrayco e se fallan errados en sus logares, paresçerán por ende la obra lo ha de mostrar, que non las palavras”**] de qualquier trasladaçión de quatro que fasta oy son. E la vuestra merçet, acatando e mirando cada capítulo de esta mi trasladaçión, ende verá la vuestra señoría la lealtad del buen leal eservidor que a la vuestra merçet plaze e ama todos tienpos eservir. E señor, sy alguna de algunas errores [**“non sé qué quiere dezir si alguna de algunas errores, salvo si lo dize porque serán pocas por ventura; es error de peñola”**] por mi fueren fechas en aquesta mi trasladaçión, señor avetla en enxemplo de aquel que yerra a Dios eserviendo, non entendiendo a Dios errar mas entendiendo [**“esto es lo mejor de lo que ha dicho, e más de creer que la su voluntad fue buena, aunque la obra non rrespondió a la voluntad”**] a Dios eservir. E de Dios, príncipe del mundo, aya ayuda, e de mis pecados perdón, e de la vuestra señoría grant prez e buen galardón. Amén.

Lo que el glosador viene a decirnos a nosotros, lectores, a un hipotético Pedro de Toledo que pudiera volver a leer este su texto y a los intelectuales del círculo en el que fue realizada la traducción, es, en síntesis: 1.) ¿Cómo pueden justificarse las dificultades de la traducción en las deficiencias de los originales hebreos, algo que sí podría objetarse a la traducción de Al-Harizi, cuando existe una traducción oficial, la de Ibn Tibbón, autorizada por el propio Maimónides?; 2.) La opción metodológico-hermenéutica del traductor es contradictoria y no sirve para expresar la intencionalidad del original, ya que se basa en la combinación de una traducción tentativo-contextual, dada al circunloquio, con una más literal y técnica, que cuida el rigor del vocablo, ambas con la intención de facilitar las dificultades que le produce el texto; 3.) Esta opción, se torna aún más insostenible ya que el traductor escoge el original hebreo en función de las características de aquello que RaMBaM quiere transmitir, es decir, se decide por Al-Harizi allí donde necesita multitud de términos para expresar una idea, y por Ibn Tibbón allí donde lo que se substancia es el rigor científico-exegético; 4.) Pero realmente, en el fondo, ¿cómo puede alguien permitirse el lujo de escoger la mejor traducción para un pasaje determinado cuando ni tan siquiera domina la lengua-lenguas del original? ¿Qué clase de sarcasmo es este?; 5.) Confiar en la ayuda de Dios es importante, dice el glosador, eso sí, siempre que se domine la tarea para la cual se pide ayuda, si bien y por último, habrá que concederle a Pedro de Toledo el valor de su empresa, su buena intención y la humildad con la que termina reconociendo las posibles imperfecciones de su trabajo.

Ya avanzada la traducción, volvemos a encontrarnos con esta dialéctica sobre el uso que de los originales hace el traductor, nuevos ejemplo del sarcasmo con el que el glosador anónimo valora la tarea del “trasladante”: Trd.: “En anbos libros fallé

este capítulo bien desordenados, e por eso escribí lo mejor de amos vocablo por vocablo, porque me non pongan culpa”.; Gl.: “non es la desorden en los libros, más en los estudiantes e trasladantes”.<sup>57</sup> O esta otra igual de demoledora: Trd.: “la mejor trasladaçión dize así e la otra açerca e a mí pareçe que fallestçe un non, e çéterá”; Gl.: “non falleçe nada, non declara cosa de lo que dize, non soy adevino, mas si dize por un e çéterá, en ebrayco poca cosa es”.<sup>58</sup> De forma como siempre sarcástica el glosador anónimo le está diciendo a Pedro de Toledo: ¿qué sentido tiene dudar de las traducciones cuando no se establecen con rigor aquellos términos hebreos que se consideran inapropiados?

A partir del Prólogo, como vemos, nada de lo que hace el traductor puede satisfacer a este intelectual desconocido. Sus glosas anotan desde pequeños matices lingüísticos, pasando por correcciones de párrafos completos, aclaraciones de textos bíblicos citados de manera incompleta o inexacta, hasta profundas explicaciones exegéticas. Y así, una glosa tras otra (entre 10 y 25), con pequeñas aclaraciones o variantes similares, en todas las páginas sometidas a revisión por él.

Cuando se trata del uso del hebreo por parte del traductor, las divergencias adquieren en ocasiones un profundo calado, pudiendo hallarse hasta en la misma denominación de la obra. El *Mostrador e enseñador de los turbados* no satisface al glosador:

Verdad que *More* lo que quiere dezir es mostrador, mas non esto que dize de los turbados, que otro vocablo que dize en abrayco *hanebochim* aquel dize los turbados, e aun en la verdad *nebochim* en abrayco desarados quiere dezir, non commo el lo trasladó, que el abrayco de turbados es *nibhalim* o *mebohalim*, mas esto pasadero es segunt lo que tenemos en que entender adelante.<sup>59</sup>

La glosa indica una deficiencia en la traducción que es, hasta cierto punto, cuestionable. נבוך, “turbado”, es en hebreo uno de los sinonimos de “perplejo” y se pueden usar indistintamente, así como de “descarriado”, “desconcertado”, “extraviado” o “equivocado”. De todos modos, llama la atención el matiz irónico con el que concluye la nota, en la que viene a decir: “este asunto es una nimiedad comparado con lo que nos resta por ver”. El pesar ante el uso que Pedro de Toledo hace del hebreo se manifiesta una y otra vez. El glosador, que domina “la lengua sancta”, corrige al traductor desde el uso de la ה (het) en hebreo, hasta la pronunciación de los nombres y el significado de los términos. El propio traductor muestra en más de una ocasión sus limitaciones. Cuando halla en el texto correspondiente a la parte tercera del *Mórèh* la expresión חטאת העלם (*hatad ha-elem*), “pecado de inadvertencia u olvido”,

<sup>57</sup> Fol. 17r.

<sup>58</sup> Fol. 18v.

<sup>59</sup> Fol. 1r.



glosa: “*elem* parésçeme error del escrivano, que non me rremienbra qué es”.<sup>60</sup> A saber qué ironía hubiera mostrado el glosador anónimo si hubiese llegado en su trabajo a estos pasajes finales.

Pero prosigamos. En un pasaje en el que encontramos esta traducción: “E non curaré aunque me culpen lo más del común”, Pedro de Toledo, por mano de Alfonso Pérez, glosa lleno de autoridad: “nota que quier dezir *tanbil* en abrayco”, pasando, a continuación, el anónimo a recuadrar en una celda la glosa del traductor, y en otra adosada la suya propia, donde exclama: “non se que quiere dezir en esto que dize del ebrayco *tanbil*”. El glosador aporta seguridad y rigor allí donde el traductor muestra desconcierto e inseguridad. El uso competente de los originales y el conocimiento exhaustivo de hebreo y judeo-árabe confiere a la traducción alternativa un enorme valor. Atreviéndonos a realizar una interpretación arriesgada, da la impresión de que este intelectual anónimo quiere reivindicarse con su trabajo ante la posteridad, denunciando el inmenso error de no haberle encomendado la tarea íntegra de traducción desde un inicio. En cualquier caso, el diálogo crítico que se establece entre glosas y texto resulta además de apasionante por el sesgo personal que toma a veces, enormemente enriquecedor en lo intelectual.

Junto a los *notables* que modifican aspectos estilísticos y morfosintácticos de la traducción, el glosador corrige con autoridad la deficiente exégesis bíblica de Pedro de Toledo, y lo hace en un diálogo crítico diacrónico que tiene como escenario el propio texto. El pasaje del deuterolisaías que reza, “Como bajan la lluvia y la nieve del cielo, y no vuelven allá sino después de empapar la tierra, de fecundarla y hacerla germinar” (Is 55, 10), resulta más que pobremente trasladado tanto por el “parió e creció” como por la nota aclaratoria del traductor “otro romance diz <nasció e creció>”. En un giro mordaz, que hace partícipe al escribano de la polémica al dar a entender con ironía que es el autor intelectual de la primera *nota*, corrige indicando: “mas el romance verdadero es *e fázela engendrar e fázela creçer*”, recurriendo para ello al verdadero sentido hebreo del texto bíblico: “e el ebrayco es *veholida vehiçmiha*”, es decir והולידה והצמיחה.

Las aclaraciones del traductor dan pie en ocasiones a nuevos comentarios del glosador, correcciones en las que se sirve del sentido del texto original para establecer el correcto orden y sentido de la traducción. Nada mejor que recurrir al sentido de la idea que quiere expresar Maimónides para evidenciar la deficiencia en la traducción. Cuando Pedro de Toledo intercala en la dilucidación de כִּסֵּא (*Kissē*), “trono”: “nota que quiere dezir sin silla, ante que mundo era, y con silla desde fue mundo”, el glosador indica: “non parece eser asy, mira en el margin de yusu”, llevándonos a la parte inferior del folio, donde el término adquiere todo su sentido al ser relacionado por RaMBaM con la *Shehiná*:

<sup>60</sup> Fol. 128v.

Allegó algún poco de sapiencia de profecía sobre algunos de nos, llamó la posanca de la profecía sobre el profeta o posada del su onor, que es llamada *Sehiná* en ebrayco, llamolo decender a aquel su posar en lugar e llamó el quitamyento de la manera de la tal profecía del tal varón, el quitamyento de la dicha *Sehina* del tal lugar, llamolo sobir e qualquier deçender o sobir, que los fallares apropiados al Criador çyertamente la entençión en ellos es esta rrazón, e cata bien, e çétera”.<sup>61</sup>

La desconfianza con respecto a la competencia del traductor gravita sobre todo el trabajo del crítico. Constantemente, entre sus comentarios exeгéticos, filológicos y filosóficos, introduce juicios *ad hominen* que justifican la necesidad de su labor. Cuando la mano del escribano incorpora la anotación justificativa: Trd.: “este capítulo fallé muy desconçertado en amos libros e adereçelo lo mejor que pude, con posibilitat de quisquiera error que non pude al fazer”, el glosador rebate con contundencia: Gl.: “bien está el capítulo en el ebrayco a quien lo bien entyende, e si dixyera en pasallo, el desconçierto pudyera seer que lo conteria yo u otro”.<sup>62</sup> A veces, la disconformidad se expresa en un juicio general más que demoledor. Al final del cap. 22, donde se aclara el uso de בָּ (bó’), “venir”, encontramos por mano del glosador: “nota que *venir* se diz por cuerpo non animado, como diz *tal mercadería es venida* e en este capítulo adereçé lo que pude de sus yerros”.<sup>63</sup>

Tomemos, como último ejemplo con respecto al uso del hebreo, un intrincado y extenso pasaje que encontramos en el Prolegómeno de la obra, el cual ya hemos traído a colación arriba. Maimónides está sirviéndose del versículo del libro de los Proverbios que reza: “Manzanas de oro en diseños de plata, las palabras pronunciadas a su tiempo” (Pr 21, 15). Lo hace para justificar el valor y la necesidad de la exégesis, más alla de la estrecha “fidelidad a la letra”, un motivo habitual de discusión teológica que había provocado su enésima polémica en el judaísmo del siglo XII. Donde Pedro de Toledo traduce “mançanas de oro en rredes de plata”, el glosador anota:

Non es çierto este rromançe de *rredes* al vocablo del ebrayco que dize *maçqyot*, que la propia significación de él es *pinturias*, y el propio ebrayco para *rredes* avía de eser *resatot*, o si dixiere *çebaot*, que es propio para *rredezillas*, mas es la verdad que aquellas *pinturias* en este paso se han de entender foradadas como *rredes*, segunt la declaración que le da él auctor puede eser que en esta entençión se fundó este trasladador en esta trasladaçión, que dixo *rredes* por *pinturias*.<sup>64</sup>

La polisemia del término משכיות (*maškiyyôt*), que designa un “objeto de orfe-

<sup>61</sup> Fol. 9v.

<sup>62</sup> Fol. 17v.

<sup>63</sup> Fol. 12r.

<sup>64</sup> Fol. 4r.

brería”, sirve a la intencionalidad hermenéutica de Maimónides. Se trata de una redecilla cincelada provista de orificios y el autor juega con el doble sentido del término a partir de su etimología. Es un objeto traslúcido, lo cual vendría indicado por la expresión aramea וַאֲסֵתְכִי (*we-’išteki*), equivalente a la hebrea וַאֲסֵתְךָ (*wa-yašēf*), que puede traducirse con “él miró”. Una palabra empleada en su doble sentido que vendría a ser como “manzana de oro en red traslúcida”, y que alude a la necesidad de vislumbrar, más allá de la apariencia, la verdad escondida en un trasfondo superior, oculto aunque desvelable. Cuando el traductor intenta plasmar el original, el resultado es a todas luces bastante limitado:

Que dixo que: las rredes son que las mançanas enrredadas, porque han logares sotiles foracados mucho menudos, segunt que es la obra de los oreztes. E son llamados *rredes* porque el ojo cata por ellas; e su caldeo de “acatar” es “e enrredó”.

Ante lo cual, el glosador se ve obligado a volver a traducir. El resultado es:

unas cosas abyertas de forados menudos, los quales son puestos en derredor de las mançanas de parte de fuera e las mançanas son de oro e las rredezillas son de plata, e por aquellos foraderos menudos fecho por mano de los oreztes passa la vista del ojo a las mançanas que son de oro e son llamados rredes.

En el *Môrèh* se indica, a continuación, que este ejemplo sirve para evidenciar la polisemia y los distintos niveles de lectura de un mismo término o pasaje bíblico. El traductor “rromançea” el original con la frase: “Asy es la cosa que es dicha en dos sus maneras”, notando, a continuación, en forma de glosa: “nota que quiere dezir dos entençiones, una mejor de entre otra buena”. El comentarista anónimo puntualiza: “non ha de dezir aquí <dos>, salvo <sus maneras>, que ansí lo dize el texto más adelante, en las palabras del actor onde dize que *todo dezir tenga dos maneras e çètera*. Ally convenía este notavle”. Lo esencial que se está mostrando, repetimos, tal como indicaría este fragmento del Prólogo, es la necesidad de profundizar hermenéuticamente para captar el valor de verdad del texto bíblico. Acto seguido, el traductor vuelve a incorporar otro *notable* aclaratorio al texto en el pasaje “porque demuestre al que en él catase”, indicando: “nota ponga amor en el catador, que porque él mire lo que de dentro, es mejor”. Más que irritado con el desarrollo de la traducción que está analizando, el glosador manifiesta:

Non es este su lugar de este notable, salvo de suso, onde dize que *sea fermoso como plata*, mas aquí nin el trasladador lo avía de poner nin él de lo notar, que aquí non ha de dezir salvo que aya en lo escubyerto cosa que paresca a lo encubyerto, porque lo entyenda por él el que estudyare en él.<sup>65</sup>

<sup>65</sup> Fol. 4r.

¿Por qué debería colocarse la nota tras *sea feroso como la plata*? Porque la frase continúa y concluye con la manifestación del verdadero sentido del pasaje de Proverbios que se está dilucidando: “e lo de dentro mejor que lo de fuera”, mientras que la continuación de la frase donde el traductor coloca su *notable* es: “lo que dentro es como mançana de oro cobierta en rred”.

Si en este caso las limitaciones tienen que ver con una incorrecta interpretación del sentido del texto a partir de un análisis de aspectos particulares que se usan deficientemente, en otras ocasiones lo que el glosador cuestiona es el injustificado uso de aclaraciones terminológicas, arriesgadas hipótesis que parecen no estar en sintonía con su limitado conocimiento de los originales:

Trad.: “nota que Salamón diz plata de scorias acatada sobre tiesto e çétera, mejor dezir cubierta sobre tiesto; GL.: “Asý lo dize Salamón cubierta, mas el trasladante lo puso acatada. Trocósele por equivocación de vocablo. Mas pongamos que Salamón dixera acatada como el fuesse el auctor e tan grande sabio, ¿dónde ovo este enmendador de dezir que era mejor dezir cubierta? Yo querríalo saber. Como quiere que sea este testo, es en los Proverbios. Mas Raby Moysén de Egipto, auctor de este libro, non le fallamos este testo en este passo nin en el arábigo nin en las trasladaçiones verdaderas: puede seer que es error descrivano”.<sup>66</sup>

Algo que parece evidenciarse en esta confrontación intelectual, nos aventuramos a especular, es el rechazo de aquel que se siente vinculado existencialmente con una tradición que domina y que considera superior, frente a una clase especialmente rechazable de intromisión: *la del que debería saber y no sabe*. Este *no-saber* llega al extremo de indiferenciar *Mišná*, *Talmud* y sus respectivos comentarios, lo cual implica, evidentemente, desconocer o confundir gran parte de la obra del autor que se está traduciendo. En el lugar (“nuestra conpusición del Talmud, que es llamada Segunda Ley”) en que el traductor glosa: “nota que son dos Leyes la del Talmud e la de Escripura”, el notante anónimo indica: “Non faze este notable aquí a propósito, que non dize aquí segunda Ley, nin por la Ley de Scriptura, nin por el Talmud, salvo por la conpilación suya del actor que aquella llama segunda Ley”.<sup>67</sup> Lo que se persigue es aclarar el equívoco al que se presta la traducción con respecto al texto del que se habla, y a la relación entre el comentario y lo comentado, que no son otros que *Mišnèh Tôrāh*, el comentario de Maimónides al que nos referíamos arriba, y la propia *Mišná*, respectivamente.

La autoridad intelectual del glosador es incuestionable. Domina la exégesis bíblica y no está dispuesto a dejar pasar por alto ninguna omisión significativa del sentido del texto original. Incluso si tan sólo se trata de una aclaración terminológica, recurre a una impecable hermenéutica para justificar una decisión semántica. En

<sup>66</sup> Fol. 5r.

<sup>67</sup> Fol. 3v.

el comentario de Maimónides al singular pasaje del libro primero de Samuel “Haced unas imágenes de los diviesos y ratas que han assolado el país y así reconoceréis la gloria de Dios” (1 Sm 6, 5), Pedro de Toledo traduce:

E así: “En formas de vuestras moroydas”,\* que la voluntat era desechar el dapño de las almoroydas e non su figura. E si non puede eser que non sea la forma de las almoroydas *formas* por la figura e semejança, estonçe será *forma* nonbre equívoco o dubdoso, el qual se dize sobre la forma especial e maestrial e senbrante de las figuras de los cuerpos naturales e sus formas.<sup>68</sup>

A continuación, el glosador despliega todo el caudal de su conocimiento bíblico:

\*“*Moroydas*: en el primero libro de los Reyes, capítulo sexto, que esto es en el Libro de Samuel, profeta, se dize que quando los felisteos cautivaron el arca en que estavan las Tablas de la Ley e la levaron a su yerra, que en tanto que la tuvieron allá nunca les menguaron trabajos espeçialmente. Dize que les acaçieron morroydas, por lo qual ovyeron en acuerdo de la enbiar a los ebreos de quien lo avían tomado, e por conosçimyento de satisfaçión acordaron de fazer çiertas figuras de morroydas de oro porque sanasen de las morroydas que ellos tenían en sus cuerpos e pusiéronlas en un arcaç, çerca de la Arca, e otras cosas más, segund que allá se cuenta; agora dize el auctor que llamó a las figuras de las moroydas *çelem*, non por las figuras mas por lo que dellas se esperava, que era sanar de las morroidas, así que *çelem* non diga por la exterior figura mas por cosa ynterior como dixo”.

Ya hemos indicado al comienzo, que la solvencia como traductor de Pedro de Toledo frente a los estrictamente filosóficos es muy superior a la que despliega cuando traduce pasajes talmúdicos o bíblicos. El nivel de la traducción sube considerablemente sobre todo en los veinticinco primeros capítulos de la parte segunda, correspondientes a la síntesis aristotélica expuesta por Maimónides en el *Môrèh*. Pero ni tan siquiera este aspecto se queda al margen de la praxis crítica del glosador. Este competente intelectual está en condiciones de aclarar y enriquecer, también, filosóficamente, el texto traducido, y lo hace casi desde la primera línea. Allí donde el traductor anticipa el sentido de su tarea, mostrando el muy noble propósito de Maimónides de “juntar y amigar la Santa Escripura de Moysén e de los Profectas con la muy altísima esçelente Filosofía Primera, e moral e natural”, hallamos la siguiente glosa:

“*Filosofía primera e moral e natural*: sy esto que dize filosofía primera, lo dize por la metafísica, commo lo quiere la rrazón, porque es más preçiada, non ordenó con rrazón

<sup>68</sup> Fol. 6v.

la moral junta con ella, por quanto la natural es neçesaria para ella e aun es primera en quanto aprenderla, demás que non paresçe rrepugnar la filosofia moral la Ley de Moysén; non se qué tiene que fazer la moral filosofia en este fecho que byen abenida se está con la Ley de Moysén”.<sup>69</sup>

En el apartado inicial de elucidación de posibles contradicciones, RaMBaM analiza una 5ª causa de contradicción expositiva de un argumento, a saber, cuando se utiliza obligatoriamente un contenido oscuro e intrincado que precede a una materia fácil de elucidar, materia esta que, sin embargo, es el auténtico meollo del problema. Como siempre ha de comenzarse por lo más sencillo, Maimónides indica que el docente deberá esmerarse en explicar lo intrincado de modo provisional, emplazando al discente al final para su completa aclaración: “E después torne a sotelizárgela la profundición de la cosa e será declarado su verdat en el lugar que le perteneçe”. El glosador interpreta el asunto en sus justos términos, aclarando, cosa que no hace Maimónides, el origen de la explicación de esa 5ª causa. Coloca un *notable*, que nos lleva, a su vez, a una explicación más completa:

Mira en el margen de yuso e fallarás el enxemplo para esta causa quinta: Aristótalís, en el *Libro de los predicamentos*, difineçe las cosas que son del predicamento de relación en una manera. Luego, al comyenço del predicamento onde dize que rrelativos son aquellas cosas que se dizen a rrespeto de otras, así como el señor e el syervo, o el padre e el fijo, e çerca del fin dize que la difinición que ha dado que non fue perfecta e añade en ella, sobre lo qual dize Abén Ruyz que lo fizo Aristótalís porque mejor lo entendye-se el diçiplo, que más le vale començar en lo público e donde que venga en lo verdadero, que de començar luego en lo verdadero. Quiere pareçer esto que dize este auctor en esta causa quinta a aquella rrazón.<sup>70</sup>

El glosador, se sirve de la categoría aristotélica de *relación* para aclarar la relación docente-discente que propone Maimónides. Lo relativo (*ἰπρός τι*), es la referencia de una cosa a la otra. Demuestra estar habituado al uso escolástico del término aristotélico, en el que la relación es examinada en la lógica como un predicamento, así como el conocimiento de la obra de *Abén Ruyz*, Muhamad ibn Ahmad Abu-l-Walid, *Averroes* (1126-1198). Previamente, ya ha contextualizado correctamente todo el apartado y ha detectado lo que considera un error de bulto del traductor que puede condicionar la correcta comprensión del texto. Pedro de Toledo traduce: “Sabe que las causas de la encubierta y el contrario [...]”, lo cual no es fiel al sentido del original, que Ibn Tibbón traduce הסתירה או ההפך (“contradicción y oposición”). El “romançador” ha tomado הסתירה en una acepción alternativa que significa “ocultamiento”, “disimulo”, es decir, “encubierta”, la cual no hace justicia al

<sup>69</sup> Fol. 1r.

<sup>70</sup> Fol. 5v.

sentido del pasaje. El glosador anónimo se lo hace ver citando el *De interpretatio-ne* aristotélico (Περί ἑρμηνείας):

*Contradicción e de la contrariedad*: mira en el margen de yuso. Sobre estos términos, Aristótelis en el libro que llamo *Periarmenías*, e este mesmo auctor rraby Moysén, en los términos de la lógica que conpiló, e non menos todos los sabios que en lógica libros conpusieron, dizen que la oposición que es entre *todo omne es animal* e entre *algún omne non es animal*, que aquella es llamada *contradicción*, e la oposición que es entre *todo omne es animal* e entre *ningun omne es animal*, que es llamada *contrariedad*, e de estas dos oposiciones entendió e fablo aquí rraby Moysén. En este passo, el trasladante que dixo *encubyerta* non salvó su onrra: nin el vocablo dize *encubyerta* nin son estas solas las cosas de la *encubyerta*.<sup>71</sup>

En el cap. 33, donde se indican las causas por las cuales es imposible una aproximación directa a las verdades metafísicas, RaMBaM habla de muchas cuestiones especulativas las cuales, aunque no nos ofrecen los principios que busca la metafísica, ejercitan el espíritu y lo preparan para ese conocimiento de la verdad en cuanto a su esencia. Esto, para Pedro de Toledo, es lo mismo que: “e saber la verdat en las cosas que demuestran la sustançia de Dios”, haciéndose necesario el notable pertinente del glosador:

Non tyene aquí que entender en la sustançia de Dios, mas aquí él fabla en la demostración que él dize prueba, e dize el autor con aquella arte se sabe quáles son las cosas sustanciales a la demostración, este trasladante pensó que dezir la sustançia de Dios.<sup>72</sup>

Los casos son innumerable. La página es un campo de batalla, por supuesto intelectual e incruento. Al menos hasta el folio 20v, en que desaparece para siempre la voz polémica de este lector, estudiante, estudioso y anotador. No ha querido o no ha podido seguir adelante. ¿Es alguien del *studium* o de la *schola* de Gómez Suárez de Figueroa? ¿Quizá un intelectual judío a quien se le ha encargado revisar el texto de Pedro de Toledo? ¿Un rival? Estamos, sin lugar a dudas, ante un enigma fascinante. ¿Cuál hubiera sido el valor y el resultado de una traducción completa de la Guía de perplejos en manos de este intelectual desconocido? Más que elucubrar una respuesta meramente especulativa, podemos rendirle un cierto tributo plasmando algunos de los pasajes donde la glosa se convierte en una *traducción alternativa* ante las limitaciones del traductor “oficial”. Pensamos que tal plasmación no desmerece la empresa de darle luz a la primera traducción en lengua romance del *Môrèh ha-nebûkîm*, no empequeñece el trabajo de Pedro de Toledo a pesar de las limitaciones que evidencia. Más bien al contrario, lo acrecienta, sirviéndose de una

<sup>71</sup> Ibid.

<sup>72</sup> Fol. 16v.

praxis genuinamente filosófica y literaria, que aumenta el valor global del ms. 10289, convirtiéndolo en un sensacional ejemplo del altísimo nivel intelectual de un período demasiado injustamente ignorado de la historia cultural hispánica.

## Bibliografía

- ANTONIO, Nicolás, *Bibliotheca hispana Vetus*, T. II. La obra puede consultarse digitalmente de forma íntegra en [www.fsamillan.es/biblioteca](http://www.fsamillan.es/biblioteca).
- BAER, Y., *Historia de los judíos en la España cristiana*, Barcelona 1998I.
- BAR-LEWAW, “Pedro de Toledo, el primer traductor español del More Nebujim”, en *Homenaje a Rodríguez Moñino*, Madrid 1966.
- BONILLA, A., *Historia de la filosofía española. Siglos VIII-XII, Judíos*, Madrid 1911.
- CASTRO, A., *España en su historia: Cristianos, moros y judíos*, Buenos Aires 1948.
- GÓMEZ MORENO, A., “Judíos y conversos en la prosa castellana medieval”, en I. Hassan-R. Izquierdo (ed.), *Judíos en la literatura española*, Cuenca 2001.
- LAPESA, R., *La obra literaria del marqués de Santillana*, Madrid 1957.
- LAZAR, M. (ed.), *The Text and Concordance of B. N., Madrid, Ms. 10289. M. Maimonides’ Mostrador e enseñador de los turbados (Pedro Toledo’s Spanish Translation)*, Madison 1987. El texto impreso y sin aparato crítico en Maimonides, *Guide for the Perplexed*, (Moshe Lazar ed.), Labyrinthos, Culver City 1989.
- MENÉNDEZ PELAYO, M., *Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid 1947.
- MAIMÓNIDES, *Cinco epístolas de Maimónides*, Barcelona 1988.
- MAIMÓNIDES, *Le Guide des égarés. Traité de Théologie et de Philosophie*, trad. S. Munk, Paris 1970; *The Guide for the Perplexed*, trad. M. Friedländer, Nueva York 1956; *Guía de perplejos*, trad. David Gonzalo Maeso, Madrid 2000. *Guía de Perplejos* (edición facsímil del *Mostrador e enseñador de los turbados*, traducción de Pedro de Toledo, a cargo de A. J. Escudero Ríos), Campanario de la Serena 1990, p. II. Como ediciones hebreas del texto hemos utilizado *Moreh Nevukhin le ha-Rambam*, edición de Yehuda Kauffmann a partir de la traducción de Ibn Tibbón, Mossad Harav Kook, Jerusalem 1959-1960; *Moreh ha-Nevukhim*, traducción de Judah Al-Harizi, Mahbarat Lesifrut, Tel Aviv 1957; *Moreh ha-Nevukhim*, Traducción al hebreo por Joseph Kafih y versión judeo-árabe original, Mossad Harav Kook, Jerusalem 1972. Junto a las ya citadas ediciones de Maeso y Munk, *More Nebochim*, edición bilingüe hebreo-alemán a cargo de R. I. Fürstenthal, Berlín 1920.
- MILLÁS VALLICROSA, J. M., “Nuevas aportaciones para el estudio de los manuscritos hebraicos de la B. N. de Madrid”, en *Sefarad*, Madrid 1943, vol. III, pp. 300-301.



- ORIÁN, M., *Maimónides*, Barcelona 2003.
- ROSENBLATT, D., “*Mostrador e enseñador de los turbados: The First Spanish Translation of Maimonides’s Guide of the Perplexed*”, en *Studies in Honor of M. J. Bernardete*, N. York 1965, pp. 47-82.
- RUÍZ CASANOVA, J. F., *Aproximación a una historia de la traducción en España*, Madrid 2000.
- SANGRADOR, J., *La escuela de traductores de Toledo y los colaboradores judío*, Toledo, CSIC, 1985.
- SANTOYO, J. C. (ed.), *Teoría y crítica de la traducción: Antología*, Bellaterra 1987.
- SCHIFF, M., *La bibliothéque du marquis de Santillana*, Paris 1905.
- STTISKIN, L. D. (ed.), *Letters of Maimonides*, Nueva York 1997.
- SCHIFF, M., “Una traducción española del More Nebuchim de Maimónides. Notas acerca del ms. Kk-9 de la B.N”, en *Revista Crítica de Historia y Literatura*, 1897, pp. 165-68.