

RB

FUNDADA EN 1939 POR MONS. JUAN STRAUBINGER

REVISTA BÍBLICA

TEVILAH Y BAUTISMO

ABRAHAM SKORKA

EPISTEMOLOGÍA HERMENÉUTICA ANALÓGICA
PARA LA INTERPRETACIÓN DE LA NARRACIÓN BÍBLICA

GEORGE REYES

¿DE QUÉ MODO EL LIBRO DE HABACUC RESISTE A LA VIOLENCIA?

Una Propuesta hermenéutica

LEANDRO VERDINI

ANTIGUO TESTAMENTO

El orden de los libros en varias ediciones manuscritas e impresas

JORGE MEJÍA

BAJO LAS AGUAS DEL MAR

Algunas consideraciones sobre el relato de Ex 14

ADRIÁN TARANZANO

LIBROS RECIBIDOS

ISSN 0034-7078

AÑO 74 2012 / 1 · 2



REVISTA BÍBLICA

REVISTA BÍBLICA

TEVILAH Y BAUTISMO

ABRAHAM SKORKA 5-16

**EPISTEMOLOGÍA HERMENÉUTICA ANALÓGICA
PARA LA INTERPRETACIÓN DE LA NARRACIÓN BÍBLICA**

GEORGE REYES 17-29

**¿DE QUÉ MODO EL LIBRO DE HABACUC RESISTE A LA VIOLENCIA?
Una Propuesta hermenéutica**

LEANDRO VERDINI 31-45

ANTIGUO TESTAMENTO

El orden de los libros en varias ediciones manuscritas e impresas

JORGE MEJÍA 47-68

BAJO LAS AGUAS DEL MAR

Algunas consideraciones sobre el relato de Ex 14

ADRIÁN TARANZANO 69-98

LIBROS RECIBIDOS 99

Revista Bíblica

Fundada en 1939 por Mons. Dr. Juan Straubinger

Año 74 – 2012 / 1-2 (enero-junio). Buenos Aires, 2013

Consejo de asesoramiento internacional: Pablo Andinach (Buenos Aires),
Francolino Gonçalves (Jerusalén), Daniel Kerber (Montevideo), Johan Konings
(Belo Horizonte), Ricardo Pitranonio (Buenos Aires), José Luis Sicre (Granada)
y Horacio Simian-Yofre (Roma)

Director: Luis Heriberto Rivas

Consejo de Redacción: Ramón Dus, Gabriel Nápole, Damián Nannini,
Claudia Mendoza y Fernando Albistur

Secretario de Redacción: Daniel Cutri

Diseño de cubierta e interior: Cecilia Ricci

Cheques, giros, depósitos y transferencias a nombre de Editorial PPC

Comunicaciones y correspondencia:

Editorial PPC

Avda. Callao, 410, 2º Piso

C 1022AAR

Ciudad Autónoma de Buenos Aires

República Argentina

Correo electrónico: revistabiblica@ppc-editorial.com.ar

Web: www.revistabiblica.org.ar

Revista Bíblica de Argentina es indexada en el *ATLA Religion Database*®,
publicado por la American Theological Library Association,
300 S. Wacker Dr., Suite 2100, Chicago, IL, 60606;
e-mail: atla@atla.com / web: <http://www.atla.com/>

ISSN: 0034-7078

Con las debidas licencias – Queda hecho el depósito que marca la ley 11.273.

Impreso en Argentina – Industria argentina

Queda rigurosamente prohibida sin autorización escrita de los titulares del Copyright,
bajo las sanciones previstas por las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por
cualquier medio o procedimiento, comprendidos la fotocopia y el tratamiento informático.

© Editorial PPC

Avda. Callao, 410, 2ª Piso

C 1022AAR

Ciudad Autónoma de Buenos Aires

República Argentina

Correo electrónico: revistabiblica@ppc-editorial.com.ar

Web: www.ppc-editorial.com

Empresa asociada a la Cámara Argentina del Libro

TEVILAH¹ Y BAUTISMO

El verbo hebraico *TBL*, en el que la *T* translitera a la *tet*, refiere en la Biblia al concepto de embeber, untar, teñir². Designa acciones que forman parte de rituales de expiación en los que el sacerdote debía embeber su dedo en la sangre del sacrificio³; o de purificación de un leproso, en cuyo caso debía embeber un conjunto de elementos en la sangre de un pájaro sacrificado, en una ocasión, y en aceite en otra⁴. Los sacerdotes embebían sus

¹ Hemos utilizado las siguientes reglas para la transliteración de los vocablos hebraicos: un apóstrofe antes de una vocal designa que esta se aplica a la consonante *ain*; la *jaf* se designó mediante: **kh**, la *kaf* (*jaf degushah*) mediante **k**, también la *kof* se ha designado mediante la **k**, la *he* mediante **h**; la *jet* mediante **h**, la *zain* mediante **z**, la *tzadi* mediante **tz**, la *shin* mediante **sh**, la *yud shorshit* mediante **y**, la *waw* mediante la **w**, las demás consonantes y vocales por sus respectivos equivalentes en el alfabeto latino. En algunos términos, como Qumrán, se utilizó la transliteración más tradicional. En las citas de otros textos se respetó la forma adoptada por los mismos.

D"H = Dibur HaMathil, refiere a las primeras palabras del párrafo de un texto bíblico, talmúdico o de algún código dado, que se colocan delante de los comentarios y exégesis de aquellos, y a su vez sirven de referencia para estos.

Todo texto talmúdico que se cita pertenece al Talmud Babilónico, salvo que se explicita que el mismo es del Jerosolimitano.

La traducción de los textos hebraicos y arameos fueron hechos por el autor. Se utilizaron paréntesis para completar el sentido de las frases, mientras que la traducción se trató de formular lo más textual posible.

² Génesis 37,31. Describe la inmersión de la túnica que Jacob le había regalado a José en la sangre de un cabrito por parte de sus hermanos, con el fin de teñirla con ella. En 2 Reyes 8,15, Hazeel embebe un manto en agua para cubrir el rostro y refrescar al rey Ben Hadad de su alta temperatura debido a la enfermedad que padecía.

³ Levítico 4,6.17.

⁴ Levítico 14,6.16. Véase también el v. 51 del mismo capítulo.

dedos en la sangre del sacrificio para salpicar con el mismo el altar,⁵ o sumergían un hisopo en aguas puras para purificar a un impuro⁶. En Éxodo 12,22, al relatarse acerca del sacrificio del cordero pascual que debía realizarse en Egipto, se narra que en su sangre debía sumergirse un hisopo con el cual se marcarían las jambas y dinteles de las casas. También es usado dicho verbo en la Biblia para designar la acción de untar con miel⁷ o con vinagre⁸, o embeber los pies en aceite⁹.

Es solo en el Segundo libro de Reyes (5,1-14) que aparece claramente este verbo definiendo la acción de ablución para superar la lepra y alcanzar un estado de pureza. Es en este párrafo que se observa claramente la condición de sinónimos entre el verbo *RHTz*, que designa la acción de lavar, y *TBL*. En todas las oportunidades que el texto del Pentateuco refiere a la purificación con agua utiliza el verbo *RHTz*¹⁰. En Job 9,30 aparece *RHTz* en su usual sentido de lavar, limpiar, mientras que en el versículo siguiente aparece *TBL* como sumergir, pero en los abismos.

Por lo cual, los sabios del Talmud se vieron en la necesidad de aclarar que *RHTz* en el Pentateuco refiere a la inmersión total del cuerpo en las aguas de un *mikweh*, recinto donde se acumulan aguas¹¹ que no han sido transportadas mediante utensilio alguno, y múltiples restricciones más que son detalladas en el respectivo tratado del Talmud.

De tal modo aparece en 'Eiruvim 4, b y sus concomitantes¹²:

"Y lavará en agua toda su carne" (Levítico 15,17) [Debe entenderse: que no haya cosa alguna que separe entre su carne y el agua.] "En agua": en agua de un *mikweh*. "Todo su cuerpo": en agua que cubre todo su cuerpo. ¿Y cuánta es? Una *ama* por una *ama* con una altura de tres *amot*. Y calcularon los sabios que el agua de un *mikweh* son cuarenta *seah*.

En el Talmud, el verbo *RHTz* pasó a denotar la acción de lavado, mientras *TBL* denota la acción de sumergir una cosa, y específicamente a

⁵ Levítico 9,9.

⁶ Números 19,18.

⁷ 1 Samuel 14,27.

⁸ Rut 2,14.

⁹ Deuteronomio 33,24.

¹⁰ Levítico 14,8-9; 15,5-8.10-11.13.16.21-22.27; 16,4.24.26.28; 17,15; Números 19,7-8.19.

¹¹ En tal sentido es usado el término en Génesis 1,10; Éxodo 7,19; Levítico 11,36. En la acepción de esperanza se halla en Jeremías 17,13; 'Ezra 10,2; 1 Crónicas 29,15. En 1 Reyes 10,28 es controvertido el sentido de su uso, pero seguramente no refiere a las acepciones mencionadas.

¹² 'Eiruvim 14, a, b; Pesachim 109, a; Yoma 31, a; Hagigah 11, a.

la ablución. En la Mishná¹³, *RHTz*, designa claramente la acción de lavar el cuerpo y aparece seguido de la acción de acicalarlo (*SKKh*). En Yoma 76, b se deduce la prohibición del lavado y acicalado en conjunto en el Yom HaKipurim; de donde se infiere que del mismo modo que el acicalado es una acción que se ejerce aplicando un ungüento o perfume sobre el cuerpo con el propósito de perfumarlo, el lavado es la aplicación de agua sobre el mismo con el propósito de limpiarlo.

Ben Zión Luria¹⁴ afirma que fueron los miembros de la Gran Asamblea (*Kneset HaGuedolah*) los que determinaron que el “lavado” que prescribe la Torah se transforme en una ablución. Ello –dice Luria– explicaría el hecho de los múltiples *mikwaot* que los arqueólogos hallaron en las casas que identificaron pertenecientes a la época del Segundo Templo¹⁵.

De acuerdo a Bava Kama 82, a, una de las disposiciones de ‘Ezra es la de que todos aquellos que tuvieron un flujo seminal durante la noche, ya fuere por haber mantenido relaciones o por polución nocturna, realicen una ablución por la mañana antes de rezar o estudiar las Sagradas Escrituras. En 82, b, la Guemara aclara que la Torah misma prescribe en Levítico 15,16 que todo aquel de quien se ha desprendido semen debe realizar una ablución, y tal versículo debe interpretarse en lo referente a la prohibición de tocar el diezmo o sacrificios (que deben ingerirse en estado de pureza) en tales condiciones de impureza; la innovación de ‘Ezra fue el requerir una ablución para orar o estudiar la Torah.

Probablemente, Luria se basó en este párrafo para afirmar que fueron los miembros de la Gran Asamblea los que impusieron la ablución, pues, de acuerdo a la tradición, ‘Ezra era el más importante de ellos¹⁶.

El término *mikweh*, que refiere al ámbito que contiene una cantidad dada de agua en donde se realizan abluciones, aparece en el *Documento de Damasco* (*Megilat Berit Dameseq*) 11, 16¹⁷, hallado entre los rollos de la secta del mar Muerto.

¹³ Yoma 8,1; Ta’anit 1,4.5.6.

¹⁴ B. Z. LURIA, *BiYmei Shivat Tzion*. Jerusalem, Kiryat Sepher, 1983, p. 228 (en hebreo).

¹⁵ Y. ADLER, «The Ancient Synagogue and the Ritual Bath: The Archaeological Evidence and its Relevance to an Early Rabbinic Enactment», en *Cathedra* 128 (2008), pp. 51-72.

¹⁶ MAIMÓNIDES, *Hakdamah LaYad HaHazakah*,

¹⁷ La numeración sigue la adoptada por A. M. HABERMANN, *Megilloth Midbar Yehuda*. Machbaroth Lesifrut Publishing House, 1959, en que se reemplazó la letra hebrea que designa cada capítulo por su equivalente numérico.

Las condiciones higiénicas y de pureza del agua en el que se sumerge el individuo a fin de purificarse en ella debe cumplir con requisitos que se explicitan en el *Documento de Damasco* 10, 10-14, que demanda exigencias similares a las expuestos por los sabios de la Mishnah¹⁸.

Durante los siglos II y I AEC hubo una radicalización en las normas de pureza por parte de ciertos sectores del pueblo, tal como se manifiesta en los rollos del mar Muerto¹⁹, en la Mishnah²⁰, Tosefta²¹ y en Flavio Josefo²².

En los rollos del mar Muerto se presenta la *tevilah* no solo como un medio técnico para alcanzar la purificación por haber estado en contacto con algo definido como impuro por la Torah, sino también para lograr la pureza espiritual que se adquiere si previo a la inmersión se realiza una profunda contrición y balance espiritual²³.

No hallamos en el Talmud tal concepto. Los sabios del Talmud requieren de una *kawanah* –intencionalidad– especial al realizar la ablución que permite al impuro ingerir alimentos que solo pueden consumirse estando

¹⁸ El texto del *Documento de Damasco* comienza el párrafo referente a la ablución purificadora fijando las condiciones de limpieza del agua, que debe hallarse libre de todo excremento. Tal norma se basa en Deuteronomio 23,14, donde refiere a la pureza que debe haber en el campamento militar y el tratamiento de los excrementos en él, puesto que estos lo impurifican. Luego especifica el *Documento* que el agua debe cubrir (utiliza el verbo *R'AL*, que posee la misma connotación en Isaías 3,19, donde se sustantiva el verbo en el vocablo: *re'alot*, que significa velos, y en la Mishnah –Shabat 6,6– en el que significa cubrir) el cuerpo del impuro; que posee sus concomitantes en las fuentes talmúdicas especificadas en la nota n. 12. Luego aparece la prohibición de utilizar agua transportada en utensilio (*keli*) para la purificación, norma que se especifica también en múltiples leyes de la Mishnah de Mikwaot (por ejemplo, 2,3) El término que utiliza la Mishnah es *mayim sheuvum*, aguas sacadas o recogidas (véase Isaías 12,3). Finalmente se halla la norma de que toda cantidad de agua de lluvia que no alcance para cubrir el cuerpo de una persona, que se juntare en una depresión cavada por alguien (*mei gevayim*), si fue tocada por un impuro, se transforma en impura; la misma tiene su paralelo en Mikwaot 1,1.

Acerca de léxicos comunes en cuestiones de halakhah, como los aquí descriptos para el *Documento de Damasco*, entre el *Rollo del Templo* y fuentes rabínicas, véase: Y. YADIN, *The Temple Scroll* (Hebrew Edition). HaMakhon LeArkheologia shel HaUniversitah Ha'Ivrit. Jerusalem, 1977, p. 306, y especialmente Y. SUSSMAN, "He-ker Toldot HaHalakhah U-Megilot Midbar Yehudah", en *Tarbiz* 59 (1990), en el que se analiza el rollo *Miktzat Ma'asei HaTorah*.

¹⁹ Y. YADIN, *The Temple Scroll*. Sifryat Ma'ariv, 1990, pp. 169-172 (en hebreo).

²⁰ Hagigah 2,7.

²¹ Tosefta Shabat, cap. 1, halakhah 14.

²² FLAVIO JOSEFO, *Obras completas*. Buenos Aires, Acervo Cultural, 1961: *Antigüedades judías*. Libro XVIII, capítulo I (volumen III, pp. 226-228); *La guerra de los judíos*. Libro II, capítulo VIII (volumen IV, pp. 136-142).

²³ Megilat HaSerakhim 3,3-7; 5,13.

puro (véase nota n. 20)²⁴. En ciertas impurezas, como la de la mujer que ha finalizado su período de menstruación, es cuestión de controversia entre los sabios²⁵ si la *kawanah* es necesaria²⁶. Aun para el caso de la conversión al judaísmo, no es necesaria la *kawanah* en el momento de la ablución, tal como se deduce del pasaje de Yevamot 45, b, sobre la base del cual codifica de tal modo Maimónides en *Yad HaHazakah*, Sefer Kedushah, Hilkhot Ysuri Byiah 13,9; y posteriormente en el *Shulhan Arukh*, Ioreh De'ah 268,3. En dicho pasaje se mencionan las posturas de los maestros de la Ley, que opinaban que una mujer que se ha comprometido con el cumplimiento de los preceptos, pese a no haber realizado la ablución correspondiente, es considerada judía, pues la ablución para purificarse de su menstruación es aceptada como válida para su conversión. Del mismo modo, en el caso del hombre, se considera su ablución para purificarse de la polución nocturna como válida para la afirmación de su condición judía. Gedaliahu Alon²⁷ estudió profusamente el tema y concluye que el propósito de dicha ablución era el de purificar al prosélito de su impureza adquirida por haber profesado un culto pagano. De todos modos, la ablución no es parte de un acto de contrición, tal como aparece en los documentos citados del mar Muerto, sino una cuestión ritual.

A partir de la forma en que Juan plantea el bautismo asociado a la contrición (Mateo 3,1-16; Marcos 1,2-8; Lucas 3,1-18; Juan 1,31) resulta plausible considerar su relación con los que guardaban los preceptos expuestos en *Megilat HaSerakhim* y en *Megilat Berit Dameseq*. David Flusser ha hecho un estudio exhaustivo entre todos los escritos del mar Muerto, las referencias neotestamentarias a Juan el Bautista y las de Josefo, concluyendo que indudablemente hay un íntima relación entre Juan y los esenios²⁸.

²⁴ Hagiga 18, b; Hulin 31, b.

²⁵ Hulin 31, a

²⁶ Maimónides concluyó que la *kawanah* no es necesaria y que “si se cayese en el mar o si se sumergiese para refrescarse, es pura para su marido, pero no para la ingesta del diezmo o de sacrificios” (Hilkhot Mikwaot 1,8).

²⁷ G. ALON, *Studies in Jewish History*. Tel Aviv, Hakibutz Hameuchad, 1957, pp. 137-142 (en hebreo).

²⁸ D. FLUSSER, «Tevilat Yohanan we-kat midbar Yehudah», en *Essays on the Dead sea Scrolls. In Memory of E. L. Sukenik* (ed. C. RABIN / Y. YADIN). Jerusalem, Hekhal Ha-Sefer, 1961, pp. 209-238.

De acuerdo a R. ELIOR, *Memory and Oblivion. The Mystery of the Dead Sea Scrolls*. Tel Aviv, Van Leer Jerusalem Institute, Hakibbutz Hameuchad Publishing House, 2009, los rollos del mar Muerto conformarían la biblioteca de textos sagrados de los sacerdotes de la familia de Tzadok. Acerca de cómo impacta esta teoría la visión judía de los inicios del cristianismo, véase J. DAN, «HaMegilat HaGenuzot BePerspektiwah Hadashah», en *Haaretz* (2003).

Hay algunos párrafos muy significativos en el Talmud y el Midrash, posteriores a la destrucción del Segundo Templo, que asocian el concepto de *teshuvah* –contrición– con el de la purificación mediante el agua. De tal modo se lee en la Mishnah 9 del capítulo 8 del tratado de Yoma:

El que dice: “He de transgredir y haré contrición, he de transgredir y haré transgresión”²⁹, no se le otorgará a su mano³⁰ hacer contrición. “Transgrediré y el día de Kipurim ha de expiarme”, el día de Kipur no lo expía. Las transgresiones del hombre para con respecto a Dios, el día de Kipur expía. Las transgresiones del hombre para con su prójimo, el día de Kipur no expía hasta que no alcance el perdón de su prójimo. Esto lo ha deducido Rabí El’azar ben ‘Azaryah: “De todas vuestra trasgresiones delante de Dios habréis de purificaros” (Levítico 16,36)³¹. Las transgresiones del hombre para con respecto a Dios, el día de Kipur expía. Las transgresiones del hombre para con su prójimo, el día de Kipur no expía hasta que no alcance el perdón de su prójimo.

Dijo el Rabí ‘Akiva: “¡Felices son, Israel! ¿Delante de quién se purifican? ¿Quién los purifica? Vuestro Padre que se halla en los cielos, pues está dicho: ‘Verteré sobre ustedes aguas puras y habréis de purificaros’ (Ezequiel 36,25), y dice: ‘El *mikweh*³² de Israel es el Señor’. Del mismo modo que el *mikweh* purifica a los impuros, así el Santo –Bendito Él– purifica a Israel”.

La transgresión requiere, por tanto, de un acto expiatorio, ya sea indemnizando al prójimo injuriado o dando un sacrificio expiatorio a Dios, y de un acto de purificación, que es ritual del día de Kipur, realizado por el sumo sacerdote. Mediante el primero, el transgresor indemniza al injuriado, fuese humano o Dios, obteniendo el perdón; mediante el segundo, aquel que ha pecado vuelve a obtener la pureza. Probablemente, las palabras de Rabí ‘Akiva hayan sido dichas para consolar al pueblo después de la destrucción del Templo y ante la imposibilidad de cumplir este ritual³³.

²⁹ La repetición viene a enfatizar el pensamiento e intención del transgresor, a saber: “He de transgredir premeditadamente, haré contrición y obtendré el perdón divino, y así sucesivamente”.

³⁰ Esta expresión significa: que no se le da la posibilidad. De acuerdo a la explicación de Maimónides en su exégesis a la Mishnah, *ad locum*, debe entenderse que “Dios no le dará la posibilidad de hacer *teshuvah*”.

³¹ Rabí El’azar entiende que debe leerse el versículo colocando la coma después del vocablo “Dios”.

³² Dicho término debe entenderse en el versículo como “esperanza”. Rabí ‘Akiva, utilizando el método del midrash, le da el sentido de lugar de reunión de aguas.

³³ J. B. SOLOVEITCHIK, *On Repentance*. Jerusalem, The Torah Department of the World Zionist Organization, 5749 – 1989, pp. 15-20 (en hebreo).

En el Talmud se relata cómo Rabí ‘Akiva consoló a sus colegas por la destrucción del Templo, por ejemplo: Makot 24, a; b. De acuerdo con Maimónides, apoyó la sublevación de Bar Kokhva, pues vio en él al Mesías (*Yad HaHazzakah*, *Hilkhot Melakhim* 11,3).

El concepto de *mikweh* aparece aquí en forma simbólica como fuente de purificación de las transgresiones después de haber realizado la contrición –*teshuvah*– correspondiente.

Del mismo modo leemos en el midrash *Bemidbar Rabah*, Parashat Naso, Parashah 7:

En un futuro Israel hará contrición en el final de los tiempos y serán redimidos, como fue dicho: “Con contrición y gozo serán salvados” (Isaías 30,15); y del mismo modo que un leproso y quien sufre de flujo seminal e impureza de su cuerpo no han de purificarse jamás hasta que han de ir a aguas puras, igualmente, en un futuro ha de verter el Santo –Bendito Él– aguas puras y purificarlos, como fue dicho: “Verteré sobre ustedes aguas puras y habréis de purificaros” (Ezequiel 36,25).

Queda claro en el Midrash la relación existente entre la contrición que conllevará a la redención final y la purificación postrera mediante el agua que verterá entonces Dios sobre el pueblo de Israel. Acerca de la purificación por parte de Dios en los tiempos postreros discuten Rabí Iosei y Rabí Meír, que vivieron en la segunda mitad del siglo I EC y primera del siglo II, tal como aparece en Kidushin 72, b:

Enseñaron nuestros maestros: los *mamzerim* (hijos de relaciones prohibidas) y los *netinim* (los guibonitas) serán purificados en el futuro postrero, tal es la opinión del Rabí Iosei; Rabí Meír dice: no serán puros. Le dijo Rabí Iosei (a Rabí Meír): “Pero si ya fue dicho: ‘¡Verteré sobre ustedes aguas puras y habréis de purificaros!’ (Ezequiel 36,25)”. Le dijo Rabí Meír: “Cuando él (Ezequiel) dice [que Dios habrá de purificarlos] continúa: ‘De todas vuestras transgresiones y de todos vuestros ídolos’, y no de la *mamzerut*”. Le dijo Rabí Iosei: “Cuando él dice ‘y habréis de purificaros’, refiere a la *mamzerut*”.

Flusser señaló (nota n. 28, pp. 220-221) que tanto Juan así como los esenios creían que en el bautismo también se halla el “espíritu santo”, y que en un futuro Dios purificará a los impuros mediante dicho “espíritu” que será vertido cual agua, y que eliminará todos los defectos espirituales. Los primeros cristianos consideraban que el “espíritu santo” ya se había incorporado en ellos y la purificación mediante el mismo en los tiempos escatológicos no era parte de su credo, aunque en la nota al pie n. 42 de su artículo, Flusser trae testimonios que demostrarían que una pretérita versión de Lucas 11,2 permite interpretar que en los tiempos postreros habrá una purificación complementaria a través del espíritu santo.

En Mateo 3,11-12 y Lucas 3,16-17 se testimonia que Juan refiere a un “bautismo” con “espíritu santo” y “fuego”. Resulta interesante observar que el concepto de que el altar del Templo de Jerusalem funciona cual *mikweh* purificador mediante el fuego, que purifica los sacrificios impuros,

aparece en Zevahim 43, b³⁴, fuente en la que, tal vez, radique el sentido de la expresión de Juan. El *pigul* y el *notar* son dos características de impurificación de un sacrificio, debido al pensamiento pecaminoso del sacerdote, el primero, y del que ofrenda, en el segundo. Los sacrificios impurificados por tales pensamientos incorrectos son purificados por el fuego del altar, que actúa cual *mikweh* de fuego.

Los esenios, que no aceptaban la ritualidad del Templo³⁵, demandaban la práctica de la *tevilah* como ritual purificador complementario a la *teshuvah*, al igual que Juan, que consideraba que un tiempo especial advenía. Mientras que los fariseos mantenían el ritual del Templo, en el que la ablución solo se practicaba para la eliminación de las impurezas definidas en la Torah, y el ritual purificador que acompaña a la *teshuvah* era el que realizaba el sumo sacerdote en el día de Kipur. Después de la destrucción del Templo fueron las oraciones las que sustituyeron al ritual y solo se relacionó la ablución con el concepto de contrición y la profecía de Ezequiel con hechos que han de acaecer en los días postreros.

Si se parte de la hipótesis de Rachel Elior de que los escritos de Qumrán son de origen sacerdotal —saduceo—, la no aceptación del ritual del Templo se debería a que en el mismo se seguía la tradición farisea, especialmente en lo referente al oficio del incienso del sumo sacerdote en el *sancta sanctorum* en el día de Kipur³⁶. Por lo cual, pese a que en la visión farisea se le daba una importancia superlativa al oficio del sumo sacerdote, mediante el cual el pueblo adquiriría la pureza por las transgresiones cometidas sin necesidad de ablución subsiguiente alguna; los sacerdotes saduceos verían el servicio como defectuoso por no realizarse de acuerdo a su tradición y exigirían una ablución subsiguiente antecedida por un proceso de *teshuvah*, contrición³⁷.

Si bien cabe hallar en el Talmud diferencias significativas en la aplicación de la ley y las tradiciones entre los saduceos y fariseos³⁸, un análisis

³⁴ Véase al respecto en la codificación maimonideana, *Hilkhot Pesulei HaMukdashim* 18,21.

³⁵ Y. YADIN, *The Temple Scroll*. Sifryat Ma'ariv, 1990, pp. 232-236 (en hebreo). Yadin demuestra la similitud entre los esenios y la Iglesia primigenia en lo referente a su relación crítica para con el Templo y su ulterior divergencia.

³⁶ Yoma 19,2.

³⁷ Curiosamente, de acuerdo al Talmud Jerosolimitano, Yoma, capítulo 1, página 39, columna 1, halakhah 5, los que discutían esa cuestión con los fariseos serían los baitoseos, vocablo que es explicado por algunos investigadores como *bait isyim*, o sea: esenios, véase Y. SUSSMAN, «Heker Toldot HaHalakhah U-Meguilot Midbar Yehudah», en *Tarbiz* 59 (1990), pp. 54-55.

³⁸ Para 3,7; Yadaim 4,6.7.8; Berakhot 54, a; Makot 5, b; Menahot 65, a.

del libro de los *Jubileos* permite distinguir, junto a divergencias manifiestas³⁹, elementos comunes entre ambas facciones. Dicho texto, que se estima que fue compuesto en el siglo II AEC, es considerado como una creación saducea. Se halla en él constantemente la interpretación de los relatos de la Torah mediante relatos nuevos que complementan estos, tal como en la literatura talmúdica y midrashica se conocen las *agadot*. Ejemplos significativos de paralelismos entre ambas fuentes son la interpretación que Abrahán fue probado en diez oportunidades por Dios (*Jubileos* 19,9; 17,7), concomitante con Avot 5,3; el monte Sión identificado con Moryah, en el que Abrahán estuvo dispuesto a sacrificar a su hijo Isaac (*Jubileos* 18,14), que condice con la opinión de Rabí Hyia en *Tanḥuma Vaiyera* 45 (ed. Buber), *Bereshit Raba* (Vilna) Vaiyera 45,7.

Otro ejemplo es la festividad de Shavuot o Bikurim, que han de festejar los hijos de Israel, de acuerdo a *Jubileos* 6,15-22, para recordar el pacto que Dios pactó con Noé y sus hijos después del diluvio (Génesis 9,13) y que luego se recreó con el pueblo de Israel en el “monte” (*Jubileos* 6,19)⁴⁰. Es el día en el que se circuncidó Abrahán (*Jubileos* 15), y que corresponde al 15 de Sivan, que no coincide con la tradición talmúdica, que no siempre hacía coincidir la festividad de la entrega de la Torah, del pacto de Sinaí, con Shavuot, que acaece el 6 de Sivan. En la época de los tanaítas hubo quienes opinaban que no siempre coinciden Shavuot con la festividad de la entrega de la Torah⁴¹, que finalmente fue la idea que prevaleció y se festeja el 6 de Sivan.

Por otra parte, los *tovei shaharit*, hemerobautistas⁴², criticaban a los fariseos por haber dejado de lado la ablución matinal reglamentada por

³⁹ Entre muchos ejemplos cabe señalar la sustentación de la aplicabilidad de la ley del talión por parte de los saduceos (4,31-32), que fue trocada por los fariseos por una penalidad resarcitoria, por el daño físico causado, el sufrimiento, costos médicos, lucro cesante y vergüenza padecida si la hubiere (Bava Kama 8,1). Los múltiples argumentos que aparecen en la Guemara para explicar cómo se deduce tal resarcimiento de los versículos bíblicos, cuya explicación simple parecería llevar al lector en muchos párrafos a la ley del talión, parecerían ser ecos de argumentos presentados en discusiones con los saduceos.

Por otra parte, la gran diferencia entre unos y otros era el calendario. Mientras que el de los saduceos era el solar, el de los fariseos era el lunar con correcciones, para que la Pascua siempre acaezca con el inicio de la primavera.

⁴⁰ Se ha utilizado como texto de referencia la traducción hebrea de A. KAHANA, *Ha-Sefarim HaHitizonim*. Jerusalem, Makor, 1970.

⁴¹ Y. TABORI, *Mo'adei Israel BiTekufat HaMishnah VeHaTalmud*. Jerusalem, Magnes Press, Hebrew University, 1995.

⁴² Véase al respecto la nota de S. LIEBERMAN, *Tosefeth Rishonim*. New York, The Jewish Theological Seminary of America, 1999, p. 684.

‘Ezra, lo que probablemente determinó en estos una postura estrictamente ritual en el concepto de la *tevilah*, no asociando la misma con procesos espirituales como lo es el de *teshuva*.

Maimónides, uno de los pilares de la jurisprudencia rabínica, concluye el tema de la ablución en *Hilkhot Mikwaot* (11,12) diciendo:

Es claro y manifiesto que las impurezas y las purezas son normas de la Escritura, y no son cosas que el conocimiento del hombre determina. Se hallan entre los edictos, y del mismo modo la ablución de las impurezas se halla entre los mismos, ya que la impureza no es barro o excremento que es quitado con el agua, sino que es una norma de la Escritura. La cuestión depende de la intención del corazón, por lo que dijeron los sabios: el que ha hecho una ablución y no mantuvo (una intencionalidad en el acto) es cual si no hubiese realizado la misma⁴³. Pese a todo, hay una insinuación en la acción, pues del mismo modo en que el que intenciona su corazón para la purificación en el momento de la ablución al realizar la misma alcanza la pureza, pese a que no se ha modificado nada en su cuerpo, así también el que intenciona su corazón para purificar su ser de las impurezas de los seres, que son los pensamientos necios y los modales maliciosos, al haber resuelto en su corazón apartarse de estos consejos y trajo a su ser en las aguas del conocimiento de pureza, como dice: “Verteré sobre ustedes aguas puras y habréis de purificaros, de todas vuestras transgresiones y de todos vuestros ídolos los purificaré”, el Nombre, en Su múltiple misericordia, ha de purificarnos de todo pecado, transgresión y culpa. Amén.

Maimónides sintetiza magistralmente en este párrafo, que ha sido traducido en forma literal, la postura rabínica referente al tema de la ablución. Por una parte ya han sido citadas anteriormente de su codificación las *halakhot* en las que se especifica que no se requiere de una intención en la ablución para la obtención de la pureza. Pero al concluir el tema, tal como es su modalidad en esta obra, aclara acerca de la forma ideal del logro de la pureza en un sentido superlativo, para lo cual utiliza el léxico de aquellos sabios de la Mishnah que solían, en forma semejante a los esenios (o saduceos) y hemerobautistas, multiplicar restricciones y cuidados a fin de alcanzar un estado de pureza superlativa. Finaliza Maimónides refiriéndose a la pureza que puede adquirirse a través de la inmersión en las “aguas del conocimiento”, que permiten al individuo superar sus malos hábitos y transgresiones. Esta afirmación parece haber sido inspirada en las afirmaciones de Rabí ‘Akiva al final de la Mishnah, tratado Yoma. Ambos concluyen con el mismo versículo de Ezequiel. Ambos refieren a una pureza que se alcanza en el *mikweh* del espíritu.

⁴³ Maimónides utiliza la expresión de la Mishnah Hagiga 2,7, en la que se describen las restricciones para un cuidado superlativo en el estado de la pureza, agregando restricciones a las normativas bíblicas. Véase nota n. 20.

Los profundos paralelismos entre las fuentes qumránicas, neotestamentarias y rabínicas referentes al proceso de purificación, al igual que en otros temas, demuestran el plafón común que servía de base para el desarrollo del pensamiento qumránico (¿esenio?, ¿saduceo?), de la primera comunidad cristiana y el judaísmo fariseo.

La *Didaché* es el primer texto en el que se menciona la posibilidad de bautizar mediante el vertido de agua sobre la persona, en el caso de que no exista la posibilidad de realizar una ablución. Gedaliahu Alon⁴⁴ demostró el profundo paralelismo entre fuentes judías del primer siglo y la *Didaché*. En el caso del bautismo, que el texto explicita que debe hacerse “por el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo”, Alon hace notar magistralmente su paralelo con Berakhot 22, a. En esta cita talmúdica se menciona la posibilidad de purificar a un impuro mediante el vertido de agua, establecida por Nahum Ish Gam Zo, maestro de Rabí Akiva. Lo cual demuestra la notable interrelación entre este documento de los apóstoles y la tradición rabínica.

Conclusión

En el presente artículo nos hemos detenido en algunos paralelos idiomáticos y conceptuales, junto a divergencias, que cabe hallar en los textos de los diferentes grupos que tenían por matriz cultural la Torah y su historia como parte del pueblo de Israel, que habitaban Judea en los dos siglos anteriores a esta era y al primero de la misma. Yigael Yadin sugiere, al analizar el *Rollo del Templo*, la existencia de una matriz halakhica concreta y la ubica en el tiempo de los asmoneos⁴⁵. En 1952, Saul Lieberman⁴⁶ observó características semejantes de paralelismos y divergencias entre fuentes rabínicas palestinas y el *Manual de Disciplina* hallado en Qumrán. Concluye diciendo: “El judaísmo palestino era un enjambre de diferentes sectas. Cada secta, probablemente, tenía sus divisiones y subdivisiones. Aun los fariseos mismos, tal como se halla documentado, estaban divididos en siete categorías. Resulta por ello precario adscribir nuestros documentos definitivamente a alguna de las tres mayores sectas judías conocidas”.

El presente artículo nace de las reflexiones acerca del avance en el diálogo judeo-cristiano al cumplirse medio siglo del inicio del Concilio Vaticano II. Del mismo emergió *Nostra aetate*, y a partir de entonces fue

⁴⁴ G. ALON, *Studies in Jewish History*, o. c., pp. 274-294.

⁴⁵ Véase en la cita de Yadin referida en la nota n. 18,

⁴⁶ S. LIEBERMAN, «The Discipline in the So-Called Dead Sea Manual of Discipline», en *Journal of Biblical Literature* 71 (1952), pp. 199-206.

construido un derrotero que tuvo en las visitas de pontífices a sinagogas y el establecimiento de relaciones diplomáticas del Estado del Vaticano con el Estado de Israel sus momentos culminantes. Al mirar hacia el futuro y preguntarse acerca de las próximas metas de este diálogo, nuestras miradas deben dirigirse hacia el proceso que plasmó al judaísmo rabínico y a la primera comunidad cristiana. Retomar un diálogo que después de dos mil años de desencuentros emergió a la enigmática luz de los rollos del mar Muerto, descubiertos por algún ignoto misterio en 1947, dos años después de la Shoah y unos meses antes del reestablecimiento de la soberanía judía en la tierra de Israel.

ABRAHAM SKORKA
BUENOS AIRES

EPISTEMOLOGÍA HERMENÉUTICA ANALÓGICA PARA LA INTERPRETACIÓN DE LA NARRACIÓN BÍBLICA

Planteamiento del problema

Una de las tendencias más fuertes en el contexto hermenéutico bíblico contemporáneo, tanto académico como eclesial-pastoral, es la práctica de una interpretación excesivamente *light* del texto narrativo y de otros géneros bíblicos; es nuestra opinión que esta hermenéutica ha corrido y corre el riesgo hoy de conducir a una interpretación que no hace justicia al texto, por estar ella basada en una epistemología débil, es decir, una epistemología excesiva y unilateralmente intuitiva y experiencial (lado subjetivo de toda interpretación), e ideológica particular¹, sin que medie en ella un acto y proceso hermenéutico metodológico consciente que le haga justicia, ni una conciencia de la subjetividad de todo sujeto interpretante (hombre o mujer)², ni otra analógica. Nos parece que, en nuestro contexto, este fenómeno ha redundado en una verdadera crisis hermenéutica tanto en la academia (manuales de hermenéutica) como en la Iglesia cristiana (púlpito de predicación y enseñanza). Y esta crisis exige no solo de un método hermenéutico de interpretación del texto conforme a su género, sino también de una razonable fundamentación epistemológica analógica que con-

¹ Uso la expresión “agenda ideológica” en un sentido amplio, que incluye la netamente política –de izquierda o derecha– y la conformada por una gama de intereses existenciales que guían la lectura del texto.

² Es lo que Gadamer ha denominado “historia efectual”, es decir, el influjo poderoso de la propia situacionalidad o ubicación en un contexto histórico-cultural y religioso determinado, del que nadie puede abstraerse. Cf. G. H. GADAMER, *Verdad y método* II. Salamanca, Sígueme, 1998.

tribuya a justificar mejor la propia naturaleza del acto y proceso hermenéutico de interpretación, y así a equilibrarlo; de este modo podríamos evitar que ese acto y proceso opere totalmente con base en la epistemología hermenéutica clásica moderna o en la de aquella posmoderna contemporánea, que tienden, la primera, a reducir temerosamente al máximo la subjetividad y la polisemia, y, la segunda, y contrariamente, a magnificarlas y, por ende, a dispersarse indebidamente en el relativismo y escepticismo propio de Nietzsche y Derrida.

A la luz de lo anterior, la intención en este breve trabajo es proponer un modelo epistemológico para la interpretación del texto, especialmente narrativo³: el analógico. Con este fin, primeramente, y como trasfondo para la propuesta, describo más ampliamente el escenario epistemológico contemporáneo; seguidamente describo la analogía; finalmente discuto el modo en que la analogía contribuye a una interpretación equilibrada del texto en mención. He de anticipar que la naturaleza de esta propuesta es explorativa, no final.

El escenario epistemológico contemporáneo

No cabe duda de que en la hermenéutica occidental, argumenta Beuchot (2007, pp. 11-50), han convivido a través del tiempo –y de hecho hasta el presente– dos figuras epistemológicas básicas⁴ en oposición,

³ Aunque mi énfasis está en el texto narrativo, la analogía puede ser adoptada en la interpretación también de otros géneros literarios bíblicos.

⁴ En realidad, la epistemología hermenéutica analógica también, de un modo u otro, ha corrido paralelamente a esas dos figuras (cf. M. BEUCHOT, *Perfiles presenciales de la hermenéutica*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2005, pp. 91-102). En otra de sus obras (*Compendio de hermenéutica analógica*. México, Torres Asociados, 2007, p. 22; *Posmodernidad, hermenéutica y analogía*. México, Universidad Intercontinental, 1996, p. 35), Beuchot considera que, aunque de un modo periférico, en los últimos años ella sí ha estado presente en algunos pequeños sectores de la epistemología reciente, en la poética del mexicano Octavio Paz y en una de las vertientes actuales de la filosofía: la hermenéutica, en la de Paul Ricoeur –y, a mi modo de ver, en la de G. H. Gadamer, con su énfasis en la “prudencia”–, si bien Ricoeur, arguye Beuchot, se habría de quedar muy corto. De esa cuenta, por un lado, que Beuchot (*Perfiles presenciales de la hermenéutica*, pp. 11-12) considere que la hermenéutica haya estado asociada a la sutileza (capacidad de traspasar el sentido superficial y de discernir más de un sentido); por otro, que hablar de analogía en la hermenéutica no sería nuevo; lo que sí es nuevo es su redescubrimiento y aporte frente al univocismo y equivocismo hermenéutico que arrecia en todos los campos, por lo cual –valga la aclaración–, a lo largo de este trabajo enfatizo más ese equivocismo.

que resumiré a continuación, con riesgo de una simplificación, generalización⁵ y exageración excesiva para hablar de predominio y darme a entender.

Por un lado está la clásica, excesivamente rigurosa y pretenciosa de cientificidad, objetividad –del sujeto (intérprete/científico) y objeto (texto) del saber– y hasta de exhaustividad: la univocista, cuyo ideal en la interpretación camino al acceso del saber es la univocidad propia de los científicismos y positivismos modernos⁶, es decir, una sola interpretación de la verdad válida, clara (sin opacidad), transparente (pura, sin contaminación), exacta, exhaustiva y ubicua, es decir, idéntica en todos los sujetos alrededor del mundo⁷; de esa cuenta, la interpretación de esa verdad –no contaminada por la situacionalidad y subjetividad del investigador–

⁵ Ni hay la intención de caricaturización alguna. En todo caso, como lo digo en seguida, la intención es hablar de predominio y darme a entender.

⁶ Por ejemplo, la filosofía analítica, cuya epistemología ha sido acusada de haber querido imponer un solo método para hacer ciencia, privilegiando así lo común y la mismidad del discurso. Irónicamente, se sabe que de esta corriente analítica sale una línea de académicos que propician una epistemología pos-analítica (posmoderna) pluralista y anarquista, como Paul Feyerabend y Richard Rorty; por eso algunos autores hablan ya de una época posanalítica.

⁷ Ya en la época griega, Platón se inclinaba por ese ideal univocista, y más adelante, en la época patristica (inicio o antesala de la Edad Media), este estaba vigente en la escuela de Antioquía, que privilegiaba una interpretación literal o unívoca de la Escritura y rehuía de la alegórica, simbólica o espiritual, propio de la escuela rival: la de Alejandría, vinculada al platonismo, con Orígenes a la cabeza. Durante la escolástica, Renacimiento e Ilustración, el ideal en cuestión continuaría vigente (por ejemplo: Schleiermacher, 1768-1834, en cuanto hermeneuta “romántico”, y Calvino y Lutero) hasta el contexto contemporáneo –por ejemplo: en la filosofía analítica, estructuralismo y hermenéutica filosófica (Apel, Habermas, Eco y otros) y bíblica (Hirsch y, en Hispanoamérica, la mayoría de intérpretes, hermenéuticas textuales y manuales de hermenéutica– en que se ve puesto en crisis y continúa experimentando mutaciones con el embate de la figura epistemológica equivocista y la analogía como una vía para el acceso al saber desde finales del siglo xx. Cf. M. BEUCHOT, *Posmodernidad, hermenéutica y analogía*, o. c., pp. 9-12; ID., *Historia de la filosofía del lenguaje*. México, Fondo de Cultura Económica, 2005, pp. 21-24; P. L. SOTOLONGO CODINA / C. J. DELGADO DÍAZ, «La epistemología del segundo orden», en ID. (eds.), *La revolución contemporánea del saber y la complejidad social*. Buenos Aires, CLACSO, 2006, pp. 47-50; J. R. SANABRIA, «Filosofía y hermenéutica», en J. R. SANABRIA / M. BEUCHOT (eds.), *Algunas perspectivas de la filosofía actual en México*. México, Universidad Iberoamericana, 1997, pp. 44-49; P. RICŒUR, *Hermeneutics and the Human Sciences*. Cambridge, University Press, 1981, pp. 45-48; ID., *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. Buenos Aires, FCE, 2000, pp. 73-76.

correspondía, exacta y totalmente, a la inherente del objeto interpretado: el texto (Reyes, 2009, pp. 81-108)⁸.

Por otro lado está la figura epistemológica equivocista. Esta refleja los rasgos de la cultura y corrientes filosóficas posmodernas contemporáneas⁹ y es propia de la mayoría de las tendencias hermenéuticas posmodernas, académicas o pastorales¹⁰, con su práctica y promoción, consciente

⁸ Así, la noción de verdad en la figura epistemológica moderna era la de una "verdad por correspondencia"; obviamente, esta noción no toma en cuenta el ángulo subjetivo de la verdad, incluso bíblica, que es parte de la naturaleza analógica de la misma; cf. Reyes (2009, pp. 81-88) contra Sotolongo Codina y Delgado Díaz (o. c., pp. 47-50), quienes, olvidando esa naturaleza analógica de la verdad, la subjetivizan posmodernamente, si bien reconocen la intersubjetividad del intérprete o el investigador social; sin embargo, es sabido que, siguiendo a Nietzsche, hoy se interpreta la verdad como una ilusión antropológica que intenta dar sentido a lo "real", o como una metáfora que ha olvidado su propia condición ilusoria; esta es la conclusión a la que Derrida (*La diferencia*, 1968) pareciera llegar.

⁹ Beuchot (*Posmodernidad, hermenéutica y analogía*, o. c., pp. 12-14) hace una breve descripción de esta cultura ambigua y difícil de apresar, cuya característica esencial es su rechazo a la razón y epistemología ilustrada moderna, que de una u otra manera ha influido en el campo hermenéutico, incluso bíblico, en el cual, en la práctica, ya no pareciera apostarse por verdades fuertes ni objetivadas; en las pp. 9-12 de esa misma obra anterior, Beuchot ofrece un breve mapeo de las diversas corrientes filosóficas posmodernas, entre las que se encuentra aquella a la que ahora me refiero: aquella que sigue el pensamiento esencial y propiamente posmoderno heredado de Nietzsche, célebre filósofo alemán y "maestro de la sospecha", quien, poniendo en tela de juicio la mentalidad moderna, habría de rechazar la razón, tildándola de "voluntad de poder perversa"; cf. F. NIETZSCHE, *Crepúsculo de los ídolos*. Madrid, Alianza, 1998; G. VATTIMO, *Diálogo con Nietzsche*. Buenos Aires, Paidós, 2002.

¹⁰ Aunque no se puede generalizar, en determinados contextos pastorales (púlpito evangélico), sean conservadores o ecuménicos, se puede palpar lo antes argumentado en el uso frecuente, consciente o no, de una hermenéutica intuitiva y experiencial, que tiende tanto a desembocar ya sea en la más cruda alegorización o ideologización (de izquierda o derecha) del texto como a desdeñar sin criterio alguno la lectura de "mentalidad de resolver problemas" (la exegético-crítica) y favorecer la "formativa" (la intuitiva y experiencial); en el campo ecuménico ideológico, cf. F. REYES ARCHILA, «Hermenéutica y exégesis: un diálogo necesario», en *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana* 28 (1997), pp. 9-36, y J. S. CROATTO, *Hermenéutica bíblica*. Buenos Aires, Aurora, 1984, son unos ejemplos; en el conservador, un ejemplo sería lo que, en una ocasión, la misma profesora (¡sin formación bíblico-teológica formal!) de seminario que criticaba conscientemente la lectura exegético-crítica del texto decía en su predicación: "No se preocupen si no entienden lo que el texto dice; preocúpense de que los transforme"; en otras palabras, ella parecía urgir a que nadie de los presentes nos preocupáramos por una exégesis responsable del texto, puesto que, para ella, y según el contexto en que se mueve, toda exégesis es intelectualista, irrelevante (entiéndase, para las necesidades "individuales") y no dependiente del Espíritu.

o inconscientemente, de una interpretación *light* opuesta desmedidamente a la razón y basada desmedidamente en la intuición, la experiencia o el lector. En la hermenéutica filosófica antimoderna –J. Derrida, M. Foucault, R. Rorty, F. Lyotard, G. Vattimo, S. Croatto y otros hermeneutas y académicos, tanto extranjeros como latinoamericanos–, la oposición a la razón suele ir de la mano con la siguiente presuposición deconstructivamente escéptica: que la interpretación es tarea infinita, metafórica y en suspenso, puesto que es imposible interpretar y entender nada, ya que en el fondo de todo no hay nada original que discernir ni entender en los textos, ni se puede hablar de interpretación verdadera alguna. Es que, como Beuchot (*Posmodernidad, hermenéutica y analogía*, o. c., pp. 10-11) observa, esta hermenéutica profesa un nihilismo de corte nietzscheano, puesto que sus teóricos

toman de la experiencia estética de la modernidad la presencia de una subjetividad descentrada, liberada de todas las limitaciones del conocimiento y la actividad intencional o finalizada, desgajada ahora de los imperativos del trabajo y de la utilidad. En nombre de esta subjetividad rechazan la racionalidad de la modernidad. Reclaman las pulsiones espontáneas de la imaginación y de la afectividad como arraigadas en un fondo arcaico, y las oponen a la razón... como algo poético y dionisiaco... Profesan una suerte de anarquismo. Denuncian la razón instrumental y por causa de ella se oponen a la razón en cuanto tal. En su lugar queda desenmascarada la voluntad de poder, el hedonismo y el cinismo.

De esa cuenta, según esta mentalidad, no solo se interpretan interpretaciones –las que deben a la vez interpretarse–, sino que también el lenguaje, considerado mediador existencial de la experiencia hermenéutica y vehículo por medio del cual se expresa la razón, se ha viciado y vaciado de significado (concepto o sentido y referencial o cosa a la que remite) y convertido en un canal de comunicación y de acceso al saber ambiguo y camuflado¹¹.

Beuchot (*Posmodernidad, hermenéutica y analogía*, o. c., pp. 13-14) sostiene que la aparición hoy de esa fuerte dosis de irracionalismo se debe a lo anterior. Este irracionalismo, continúa Beuchot (en esas páginas),

¹¹ Es ambiguo y camuflado cuando el lenguaje tiene algo original que comunicar, cosa que no siempre lo tiene. Una razón de esa ambigüedad del lenguaje es porque, entre otras cosas, este no es instrumento para informar sobre algún mundo ya conocido (H. G. GADAMER, *Verdad y método* II), pero sí para encubrir y excluir lo que difiere, y sugerir solo ausencia, pues no hay lenguaje autorreferente, sino metafórico o equívoco (Nietzsche y Derrida); es decir, no hay correspondencia exacta entre lenguaje y realidad, porque el primero no espeja la segunda, como propone la filosofía analítica del lenguaje –a la que quizá aún en la hermenéutica bíblica hemos estado acostumbrados– y aun, de algún modo, la ontología hermenéutica (Heidegger, Gadamer, Bultmann y otros); Beuchot (2005b, pp. 171-289, 303-313); Ricoeur (2003); Sanabria (1997, pp. 53-55).

privilegia desmedidamente, por decir algo, la imaginación, la intuición, la afirmación del deseo y la afectividad, y proclama la bancarrota del acceso objetivo al saber, del conocimiento y de los otrora fundamentos racionales o valores absolutos (metarrelatos) que han servido y pueden aún servir para distinguir la verdad de lo falso.

La epistemología *lighth* y el subjetivismo propio de la edad posmoderna pretenden, pues, suplantar a la epistemología “dura” peculiar de la Edad Moderna, la filosofía analítica y las hermenéuticas de esa naturaleza; dicho de otro modo, la epistemología hermenéutica *equivoca*¹² pretende hoy suplantar la epistemología hermenéutica *unívoca*, cuya versión extrema, en sus ansias de “mismidad”, defiende, vale recalcar, un único, exhaustivo, literal, puro y claro significado en el texto, un pensamiento científico y el acceso al saber objetivista y otros valores epistemológicos modernistas¹³.

Aunque la posepistemología señalada arriba ha traído ciertos beneficios a favor de la hermenéutica textual bíblica en general¹⁴, su subjetivismo y escepticismo radicales, sin embargo, han conducido a otro callejón sin salida: el de la equivocidad relativista, reconocido por sus propios teóricos (por ejemplo Vattimo, Lyotard y Gadamer)¹⁵; de este modo, en ciertos contextos hermenéuticos bíblicos se han propiciado perspectivas cuestionables

¹² Hay quienes incluso dudan si la epistemología posmoderna sería epistemología genuina.

¹³ Cf. P. RICOEUR, *Hermeneutics and the Human Sciences*, o. c., pp. 45-48; M. BEUCHOT, *Posmodernidad, hermenéutica y analogía*, o. c., pp. 36-39; ID., *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, o. c, pp. 21-24.

¹⁴ Por ejemplo, señalar los callejones sin salida de la epistemología moderna tales como la excesiva objetivación del sujeto (intérprete), que no añade nada nuevo a la realidad que se indaga, pues, según esta epistemología, este se limita a reflejar las propiedades de esa realidad que indaga; en mi trabajo inédito «Naturaleza del texto narrativo» he señalado ese aporte (y otros) que rescata el rol colaborativo del lector en el acto y proceso de interpretación, como piensa U. Eco, *The Role of the Reader. Explorations in the Semiotics of Texts*. Indiana, University Press, 1984, pp. 3-43, pero de un modo “analógico”, a fin de evitar que sea bipolar: objetivante o subjetivante, al estilo moderno y posmoderno radical.

¹⁵ De ahí que hayan procurado refugiarse en la hermenéutica y en el diálogo dialéctico o circularidad hermenéutica (contextualizadora) en ella en términos como “razonable”, prudencial, plausible y verosímil; es el caso, por ejemplo, de Schleiermacher, Gadamer y, en Latinoamérica, J. L. Segundo. Pero fallan, a mi modo de entender, porque, al desatender la analogía (excepto, y en alguna medida, Gadamer, quien enfatiza la “prudencia” en su hermenéutica; cf. n. 1), parecieran volverla equivocista y, sobre todo en Latinoamérica, con fuerte sabor ideológico; cf. la propuesta de J. L. SEGUNDO, «El círculo hermenéutico en las teologías de Juan Calvino y Karl Barth», en A. ROLDÁN (ed.), *Reino, política y misión*. Lima, Puma, 2011, pp. 125-155.

anárquicas y violentas tanto como una toma de poder; por ejemplo, privilegiar una interpretación que rehúye, por un lado, el rigor en aras de la “edificación espiritual”, pero sin importar y recordar, respectivamente, si se abusa o no del texto y que la hermenéutica, aun dependiendo de la gracia y la luz del Espíritu Santo, es un trabajo filosófico-cognoscitivo y comprensivo-explicativo, y, por el otro, del esfuerzo por un acto y proceso hermenéutico-exegético intelectual responsablemente analógico, y por alcanzar en ese acto y proceso algún grado de objetividad que ayude a entender suficientemente el texto. El precio pagado por esas perspectivas muchas veces ha sido la falta de una ética hermenéutica que conduce no solo al anarquismo y la superficialidad en la interpretación del texto bíblico, sino también al equivocismo irresponsable, que lleva a la vez a asignársele a ese texto muchos argumentos frecuentemente cuestionables, por basar el acto y proceso de interpretación desmedidamente sobre aquello que se supone es la luz del Espíritu: la experiencia o la intuición ideológica particular, sin que medie un esfuerzo por verificárselos, incluso con la comunidad de intérpretes¹⁶, ni por recuperar algo del significado del autor o del hablante.

Es mi opinión que un beneficio más de la posmodernidad es el esfuerzo por recuperar el pluralismo (la diversidad y diferencia, incluso en la hermenéutica)¹⁷; en ese esfuerzo, sin embargo, corre el riesgo, en suma, de una apertura desmesurada que promueve el relativismo —que destruye la misma hermenéutica y encierra contradicción semántica¹⁸—, la hostilidad contra el rigor epistemológico y el saber, y la sobrevaloración del caos, de lo absurdo, del sinsentido o de lo banal. Si la epistemología unívoca era y es de una estrechez inadmisibles, esta es, pues, todo lo contrario: excesivamente abierta.

La breve descripción anterior del escenario epistemológico de hoy apremia que en cada saber, y sobre todo bajo la gracia y la luz del Espíritu, en el hermenéutico bíblico —nuestro campo de interés— se vuelva a ese pensamiento o racionalidad intermedia entre la univocidad y la equivocidad: la analogía.

¹⁶ En la cual también la gracia y la luz del Espíritu se ha manifestado, hermenéuticamente hablando.

¹⁷ El valor de esta pluralidad en la hermenéutica es porque, crítica y constructivamente, admite diversas corrientes en su tarea, en tanto contribuyen a la comprensión del texto.

¹⁸ “Contradicción semántica en los mismos términos que se unen, y en lo que se expresa; pues, paradójicamente, el enunciado que expresa el relativismo —a saber, que todo es relativo— es él mismo un enunciado absoluto” (M. BEUCHOT, *Perfiles presenciales de la hermenéutica*, o. c., p. 25).

Epistemología analógica: doctrina medieval de la significación

A la luz de la fuerza con que la posepistemología está emergiendo, y cada vez más influyendo hoy en nuestro contexto cultural y hermenéutico, habría que preguntarse si realmente existe alguna alternativa epistemológica viable que haga del acto y proceso hermenéutico bíblico un acto y proceso equilibrado y respetuoso del texto.

Los teóricos del conocimiento hablan hoy de una epistemología antigua que, volviéndolo a decir, ha sobrevivido, informal y escondidamente, al lado de la univocista moderna y la equivocista posmoderna, y en reducidas hermenéuticas bíblicas y sociales contemporáneas. Esta epistemología es la analógica, considerada por Beuchot (2010, p. 127) y Mortensen (2012, p. i) una doctrina del significado, relacionada con la predicación lógica y mayormente con el campo de la lógica y filosofía del lenguaje¹⁹; sobre todo, y como se verá, es una doctrina que presta hoy un servicio relevante a la hermenéutica, puesto que, frente al univocismo y equivocismo relativista extremo entre los que ella ha oscilado y oscila hoy en su modo de entender los textos, la analogía se coloca en el punto intermedio entre ambos extremos epistemológicos, a fin de evitar el monolitismo univocista y el caos equivocista (M. BEUCHOT, *Posmodernidad, hermenéutica y analogía*, o. c., pp. 35-45). Arguye Beuchot (*ibid.*, p. 45):

Creemos que la postulación de la analogía es lo único que podrá salvar del monolitismo y del caos... Ya de suyo la hermenéutica parece tender a un analogismo sano que evite esos extremos. Es la posición ya anunciada por Aristóteles (tan tomado en cuenta por Ricoeur para establecer la importancia de la analogía, en su obra *La metáfora viva*) y que fue desarrollada por toda una tradición... Es una línea de pensamiento que podrá evitar la bancarrota epistemológica que nos amenaza como reacción al positivismo científico antes reinante.

La analogía es una doctrina medieval, aunque tuvo su origen mucho antes en la filosofía griega con los geniales pitagóricos (Beuchot, 2010, p. 128, citando a Ph. SECTETAN, *L'analogie*. Paris, PUF, 1984, pp. 19ss). Esta doctrina, agrega Beuchot (2010, pp. 29-31, 125-132; 2005a, pp. 91-102; 2007, p. 22; 1996, p. 35), llegó a través de los neoplatónicos a la época patristica, la Alta Edad Media y la Edad Media Madura, en las que fue usada y teorizada con gran fuerza, privilegiándose la de proporcionalidad, a ve-

¹⁹ Según J. R. MORTENSEN, *Understanding St. Thomas on Analogy*. Lexington, The Aquinas Institute for the Study of Sacred Doctrine, 2012, permea también otros campos del saber filosófico como la ética y la metafísica.

ces la de atribución, y a veces combinaron ambas, como parece que es lo mejor. Sin duda, prosigue Beuchot (2010, p. 131 cp; Mortensen, 2012, p. 1), santo Tomás de Aquino (1225-1274) –el principal representante de la escolástica medieval– fue quien, en la Edad Media Madura²⁰, da más cabida a la noción de analogía, a tal punto que llega a ser la clave de todo su sistema:

Santo Tomás comienza hablando de una analogía que es la menos propia, la cual tiende más a univocidad, pues en ella es mucha la semejanza y poca la diferencia. La llama “analogía según el ser y no según la intención” (*secundum esse et non secundum intentionem*). Es decir, los analogados son distintos según la realidad, pero no según el concepto [que es la intención de la mente]. También la llama “analogía física”, entendiéndolo por ello que no es analogía lógica. Además, dado que las cosas que son análogas de esta manera pertenecen al mismo género lógico, también la llama “analogía casi género” (*analogia prope genus*).

Sin embargo, opina Beuchot (2010, pp. 132-133, citando a santo Tomás, *De veritate*, q.9.a.7, ad 2), Aquino también retoma de Aristóteles la analogía de atribución y proporcionalidad²¹. En esas mismas páginas Beuchot interpreta esas dos clases de analogías:

²⁰ Otros que la usaron en esa misma época fueron, entre otros, san Buenaventura, san Alberto Magno (maestro de santo Tomás) y el dominico Eckhart, quien privilegió la más platónica: la de “atribución”. En la época posmedieval del Renacimiento, la analogía fue usada por los seguidores de Aquino, que la sistematizaron mejor y la revitalizaron, tales como Cayetano (Tomás de Vio), Francisco Suárez, Vico y algunos románticos. En las dos épocas que anteceden, la analogía fue usada en la obra del Pseudo-Dionisio (patrística) y por el traductor de esta obra, Juan Escoto (Alta Edad Media). Ahora bien, aunque en este breve recuento histórico me quedo prácticamente en la época posmedieval, por ser la analogía originaria de la Edad Media, hay que recordar que ella ha llegado hasta la nuestra contemporánea, si bien ya con poca fuerza (cf. la n. 2).

²¹ “Se ha visto que Tomás –argumenta M. BEUCHOT, «Actualidad de la tradición filosófica: el caso de la doctrina de la analogía», en I. MURILLO (ed.), *Actualidad de la tradición filosófica*. Madrid, Diálogo Filosófico / Publicaciones Claretianas, 2010, p. 125)– al principio (*Comentario a las «Sentencias»*) usa más la analogía de atribución; pero después (*De veritate*) prefiere la de proporcionalidad; y luego vuelve a la de atribución, pero de manera diferente, esto es, a través de la doctrina de la participación. Es decir, llega a combinar y compaginar las dos”; por otro lado, en su análisis de doce textos originales del Aquinate (un derivado de Aquino), J. R. MORTENSEN, *Understanding St. Thomas on Analogy*, o. c., pp. 83-133, alude esencialmente a estas mismas clases de analogías, pero su interpretación de ellas es reducido al campo teológico (el ser de Dios) y metafísico (el ser humano), y, refiriéndose a la analogía de proporcionalidad “propia” (metonímica) e “impropia” (la metafórica), señala que, aunque hay ciertas evidencias de que Aquino haya hecho tal división de la analogía, lo más evidente es que nunca lo hizo.

La de atribución (que viene de los platónicos) ya era llamada así por Avicena, a través del cual llega a Tomás. Contiene un analogado principal, al que se atribuye el término de manera más propia. Los otros son analogados secundarios o menores, y el término análogo se les atribuye por participación del primero de todos ellos. La analogía de atribución puede ser extrínseca o intrínseca. A la extrínseca, Tomás la llama “según la intención, pero no según el ser” (*secundum intentionem et non secundum esse*). En ella, la forma análoga solo tiene ser en el analogado principal, los otros solo se dicen tales, pero no lo son en realidad. La de atribución intrínseca es llamada por él “según la intención y según el ser” (*secundum intentionem et secundum esse*), porque la forma análoga se encuentra intrínsecamente no solo en el analogado principal, sino también en los analogados menores, pero de manera diversa. Por otro lado, la analogía de proporcionalidad puede ser propia o impropia. La propia es una proporción de proporciones; por ejemplo, la razón es al hombre lo que el instinto al animal. La impropia o metafórica es la que se basa en alguna semejanza de acción o de efecto, como en la risa es al hombre lo que las flores al prado, y así entendemos la metáfora “el prado ríe”.

Más concretamente, esos dos tipos de analogía desean colocarse en ese punto intermedio del que ya hemos hablado de dos modos: por proporción y por atribución²². El primero, por proporción, establece relaciones de igualdad entre las porciones o partes $a, b = a', b'$. Y esas partes pueden ser literales o propias (metonímicas), como al decir: “(a) El instinto (b) es al animal, (a') lo que la razón (b') al humano”; se puede ver que, en cada una de las partes, el sentido es idéntico, no hay diferencia. Sin embargo, estas relaciones pueden ser también metafóricas o impropias, como al decirse: “(a) La risa (b) es al humano, (a') lo que las flores (b') al jardín”; en este caso se entiende que lo que el lenguaje figurado de las partes a' y b' quiere decir es que “el jardín ríe” (es decir, que da una sensación de alegría), pero el sentido es distinto (muy cerca de lo equívoco) en cada una de sus partes, ya que el jardín ríe de un modo diferente al humano.

El segundo modo, por atribución, establece cierta jerarquía respecto a la condición que se atribuye a un sustantivo determinado, como cuando se atribuye primariamente al organismo humano la condición de “sano” para darse a entender que una persona está sana. Esta condición, sin embargo, puede atribuirse también al alimento, la medicina, al ambiente e incluso a la amistad, pues es posible que esta sea o no sana; en estos casos, estas atribuciones son secundarias y, por ende, impropias; de ahí que se pueda establecer la jerarquización siguiente: la salud es atribuida con mayor pro-

²² En lo que sigue, me apoyo esencialmente en M. BEUCHOT, *Compendio de hermenéutica analógica*, o. c., pp. 20-24 y 40-41; ID., *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, o. c., pp. 25-28, 49-54, y J. R. MORTENSEN, *Understanding St. Thomas on Analogy*, o. c., con leves modificaciones; así que eludo conscientemente la cita de las fuentes.

piedad al organismo humano –el analogado principal–, pero con menos propiedad al alimento, y menos a la medicina, y menos al ambiente, y mucho menos a la amistad; así se va descendiendo desde la atribución más propia a la menos propia. Aunque la atribución es válida en los últimos casos –los analogados secundarios–, en unos lo es más que en otros, pero muy cerca de lo igual o lo unívoco²³.

Los dos modos anteriores en que la analogía establece relaciones permiten ver que ella posee un lado literal u objetivo y otro metafórico o subjetivo. Además, ellos permiten ver que la analogía respeta y, más aún, resalta lo diverso, es decir, lo fragmentario o lo equívoco, enfatizado por la epistemología equivocista posmoderna²⁴; pero, al mismo tiempo, ella respeta y resalta lo idéntico, lo unitario, lo semejante o lo unívoco, enfatizado por la epistemología univocista moderna. Es de este modo que la analogía se coloca en el punto intermedio entre la equivocidad y la univocidad, al decir lo que dice de un conjunto de cosas en parte idéntico y en parte distinto. Por eso, la analogía es igualdad proporcional y mediadora entre extremos, y no completamente equívoca ni completamente unívoca, pero participa de ambas.

Contribución de la epistemología analógica a la hermenéutica narrativa bíblica

Conforme lo anterior podríamos argumentar, breve, tentativa y limitadamente²⁵, que la adopción de la analogía al acto y proceso hermenéutico

²³ Hay que recordar que la univocidad es la significación de un término respecto de todos sus significados; por ejemplo, “hombre” o “mortal” se aplican idénticamente a todos los hombres y a todos los mortales. La equivocidad, en cambio, es la significación diferente de un término respecto de todos sus significados: por ejemplo, “gato” se puede decir del animal, del sirviente y de la herramienta.

²⁴ Por eso, Beuchot argumenta en todas sus obras que la analogía se inclinaría más por la diversidad o lo equívoco (lado metafórico de la analogía) que por lo idéntico o unívoco (lado metonímico de la analogía). Pero insisto que, al menos en la manera en que lo he planteado –que incluye la validación–, no necesariamente puede ser así, pues de lo contrario se traicionaría el equilibrio que ella misma manifiesta; es ese equilibrio que la convierte en una hermenéutica analógica alternativa más viable y relevante frente a los univocismos y equivocismos a los que conscientemente o no tiende a desembocar hoy la tarea de interpretación bíblica.

²⁵ Pues, entre otras cosas, no proveo ningún *test case* (caso de prueba) que muestre la funcionalidad de la analogía en un texto narrativo específico; pero espero en un próximo trabajo llenar ese vacío, recordando que en el campo bíblico este esfuerzo está comenzando.

narrativo nos permitiría al menos lo siguiente. Por un lado, al aplicar la analogía de proporción, nos permitiría discernir del texto varios énfasis teológicos, siempre y cuando sean proporcionalmente idénticos; de este modo, algunos de esos énfasis podrán ser legítimos o principales y otros, aunque posibles, podrán no serlo tanto, por lo que se debe sospechar o des-enmascarar mucho más de estos últimos debido a que podrían ser falsos o impuestos sobre el texto. Pero todos se deben validar. Y para saber equilibrar con mayor efectividad es fundamental aquí, además de la guía del Espíritu, la virtud del juicio prudente, que ha de reflejarse en la apertura al diálogo, incluso con otros intérpretes, y en la voluntad política de validar cada uno de los énfasis teológicos discernidos del texto²⁶.

Por otro lado, al adoptar la analogía de atribución, nos permitiría la posibilidad de discernir varios énfasis teológicos legítimos del texto, pero esta vez jerarquizados, es decir, según niveles de validez o de adecuación al texto, o sea, que estén apoyados por los datos (por ejemplo, sintácticos e históricos) del texto, sin imposición o asalto. Pero aquí hemos de estar alerta, porque habrá unos que serán más legítimos que otros, aunque todos ellos pertenezcan al conjunto de sentidos considerados válidos, como sucede cuando se interpreta un episodio bíblico desde ángulos diferentes. Así, en mi opinión, se podría evitar una hermenéutica-exégesis poético-narrativa excesivamente orillada ya sea al subjetivismo (equivocismo) o al objetivismo (univocismo), o, en su defecto, basada sobre la “distanciación” o “autonomía” del texto, que legitimen hasta los énfasis teológicos que prueben ser falsos²⁷. Aquí también, para saber analogizar o equilibrar con ma-

²⁶ La validación de una interpretación es una disciplina que requeriría un trabajo aparte. De ahí que solo pueda argumentar aquí que hablar de validación es hablar de probabilidades cualitativas, no de precisión unívoca cuantitativa dogmática según el ideal empírico; pero esta validación impide el escepticismo, ya que provee un conocimiento de carácter científico del texto (P. RICOEUR, *Hermeneutics and the Human Sciences*, o. c., pp. 210-215); el parámetro para medir la validez de una interpretación es, a fin de cuentas, la intención del texto mismo en su forma final actual, pero en diálogo no solo con el autor/narrador, el intérprete y la totalidad de la revelación escrita, sino también con la comunidad restante de intérpretes. Este diálogo ayudaría a obtener la proporción interpretativa de la analogía y evitar así interpretaciones falsas o de asalto al texto.

²⁷ En este sentido, en nuestra propuesta, los diferentes y posibles sentidos del texto se deben relacionar por basarse la hermenéutica-exégesis no sobre la premisa de la autonomía o liberación del texto de su autor y contexto de producción, sino sobre la analogía, la validación y, valdría agregar, la naturaleza tanto del acto y proceso de interpretación, que es analógica o asociada a la sutileza (cf. la n. 2).

yor efectividad, y evitar así lo anterior, es fundamental, además de la guía del Espíritu, el diálogo y el juicio prudente que ha de reflejarse incluso en la voluntad política de validar los diversos énfasis teológicos.

Es claro que, a la luz de nuestro compromiso con la fe y el texto, lo que se busca en este esfuerzo es que, a pesar de la injerencia del intérprete, el texto pueda hablar con mayor propiedad y libertad, y pueda así desplegar su potencial poder para confrontar, convencer y transformar. Este esfuerzo no intenta, pues, complicar ni simplemente intelectualizar el acto y proceso hermenéutico, ni mucho menos volverlo cautivo de alguna tradición filosófica o estética antigua o contemporánea, puesto que de suyo ese acto y proceso es, entre otras cosas, además de espiritual –dependiente del Espíritu–, naturalmente analógico, cognoscitivo, intelectual, razonador y explicativo. Lo que procura es, en suma, de acuerdo con Beuchot («El caso de la doctrina de la analogía», p. 134), un a modo de interpretación

que sepa recoger el ideal regulativo de la noción de analogía, que evita el rigor y la rigidez, hasta se podría decir: el anquilosamiento de las hermenéuticas unívocas, de corte positivista, y el relativismo extremo de las hermenéuticas equivocistas de corte posmoderno. Todo eso puede resaltar la vigencia y actualidad de esa idea de la analogía, ya que el estado mismo de la hermenéutica en la actualidad lo requiere para salir de ese *impasse* en el que se encuentra y las polémicas, ya muchas veces estériles, que se entablan en su seno, por quedarse en los polos extremos y exagerados de las posturas que campean en el mapa de nuestra filosofía de hoy.

GEORGE REYES
MÉXICO, D.F.
george_reyes@email.com

¿DE QUÉ MODO EL LIBRO DE HABACUC RESISTE A LA VIOLENCIA?

Una propuesta hermenéutica

Nos proponemos en este artículo estudiar la respuesta del libro de Habacuc al problema de la violencia suscitada en la historia como consecuencia del imperialismo y la prepotencia del poder. Realizamos una lectura de todo el libro a partir de la estructura que consideramos para el mismo, observando los puntos cumbre que sugieren cualquier tipo de violencia. Este tema estudiado nos surgió hace tiempo, como consecuencia del análisis textual de 1,12, que implicaba posturas diferentes; por eso damos cuenta de ese problema textual, de nuestra propuesta de resolución y de las consecuencias hermenéuticas significativas en el mensaje del libro. Al final del artículo volvemos a centrarnos en el problema de la violencia, analizando la propuesta y el valor teológico del libro.

1. Lectura y estructura del libro de Habacuc

En este libro se plantea el problema de la justicia de Dios: una teodicea. El enfoque del planteo se lleva a cabo por medio de las quejas y las preguntas realizadas por el profeta al Señor a propósito de la violencia y la injusticia suscitada en la historia.

El libro es plausible pensarlo como una liturgia profética preparada para su celebración en el Segundo Templo. El salmo final, con sus anotaciones musicales, sería la prueba patente de este uso¹. Todo el libro

¹ M. FLOYD, *Minor Prophets II*. Michigan, Eerdmans, 2000, pp. 641-642; J. WATTS, «Psalmody in Prophecy. Habakkuk 3 in Context», en J. WATTS / P. HOUSE (eds.), *Forming Prophetic Literature*. Sheffield, JSOT, 1996, pp. 213-214.

se desarrolla en torno a la querella planteada por el profeta a propósito de la invasión caldea. La estructura general del libro sería la siguiente:

- Título del libro (1,1)
 - Primera lamentación por la sociedad judaíta (1,2-4)
 - Primera respuesta del Señor (1,5-11)
 - Segunda lamentación de Habacuc (1,12-17)
 - Decisión de Habacuc de esperar vigilante una respuesta (2,1)
 - Segunda respuesta del Señor (2,2-5)
 - Ayes de condena a la criminal prepotencia de Babilonia, como interpretación profética de lo dicho por el Señor (2,6-20)
 - Epílogo: un salmo como representación cúllico-sapiencial de todo el libro (3,1-19)

Presentamos a continuación una lectura del libro que se detiene en las referencias a la violencia, y sobre todo a como esta se va incrementando y aumentando escandalosamente.

Título del libro (1,1)

Todo el libro queda orientado por el sentido que le brinda la primera palabra de su título: *maśśā'*, que la traducimos por “oráculo”, en referencia al género profético (cf. Is 13,1; 15,1; 17,1; 19,1; Nah 1,1; Zac 9,1; 12,1; Mal 1,1). No hay que perder de *maśśā'* su sentido propio y principal: carga (Is 22,25), peso (Ex 23,5), transporte agobiante (Is 46,1; 2 Cr 35,3), que indicaría también la carga del mensaje que el libro contiene. El verbo *ḥāzāh*, ver o contemplar, refuerza el mensaje que el libro contiene, fundamentado en la experiencia auricular y visual del profeta.

Primera lamentación por la sociedad judaíta (1,2-4)

En el primer lamento (1,2-4), el profeta en dos oportunidades clama por la *ḥāmās*, primero en el v. 2 y luego en el v. 3, en dupla con *šod*. En su primera aparición, *ḥāmās* se refiere a la violencia denotando un sentido criminal que implica fuerza y atropello físico del inocente. En el v. 3 aparece en bina con otra palabra sinónima muy sugestiva: *šod w^e ḥāmās* (destrucción y violencia)²; la dupla funciona siempre como una endíadis, para

² HALOT describe la bina como una expresión estereotipada y propone traducir como “muerte y destrucción” (cf. “וְשׁוֹד וְחָמָס”).

mostrar la totalidad del mal cometido (cf. Is 60,18; Jr 6,7; 20,8; Ez 45,9; Am 3,10).

En el v. 3 también aparece otra dupla de palabras *'āven* y *'āmāl* (iniquidad y miseria)³; se suele utilizar en contextos donde se reclama o pronuncia un juicio justo (cf. Nm 23,21; Is 10,1; 59,4; Sal 7,15; 10,7; 90,10; Job 4,8; 5,6; 15,35). Leyendo la bina en un sentido englobante, “*'āmāl* contiene una cierta especificación que lleva a concretar la fuerza nefasta y negativa de *'āven* en términos de un opresión injusta”⁴. En concreto, la realización de la iniquidad produce miseria, ese sería el sentido global dado por la dupla.

El v. 4 es introducido por la partícula conectora *'alākēn*, que funciona de forma consecutiva, por eso la cadena de violencia descripta antes “paraliza⁵ la ley”. La referencia es al comportamiento de la sociedad judaíta pre-exílica. Habacuc presenta su queja al Señor buscando respuestas que le expliquen “hasta cuándo” el malvado asediará al justo, porque la *mišpāt* se pervierte por las maquinaciones y las violencias de los más poderosos, que paralizan la ley.

Primera respuesta del Señor (1,5-11)

El Señor responde al profeta con un primer oráculo (1,5-11), en el que promete movilizar al pueblo caldeo; esta acción se motiva, supuestamente, en la erradicación de la maldad. El tema es que las consecuencias parecen ser peores. El pueblo caldeo es descrito con el adjetivo *mar* y con el participio nifal del verbo *māhar*, es decir, son “siniestros e impetuosos” (cf. v. 6), recorren la tierra para usurpar las casas ajenas. Lo más terrible se dice en el v. 7: son temibles porque imponen su propia *mišpāt*. El oráculo continúa con una descripción bastante extensa de la ferocidad y la crueldad del ejército caldeo (cf. vv. 8-11), se vuelve a insistir en que su llegada

³ *'āmāl* se puede traducir por «trabajo», pero tiene el sentido de fatigoso, agobiante, opresivo. Cf. Qo 1,3 [como sustantivo]; 2,21.22; 4,6, etc. Cuando se utiliza en el lamento contra los enemigos, *'āmāl* indica con frecuencia su actuación malvada, violenta y perversa (cf. S. SCHWERTNER, «עַמַּל», *TDOT* II, p. 426).

⁴ P. JARAMILLO RIVAS, *La injusticia y la opresión en el lenguaje figurado de los profetas*. Estella, Verbo Divino, 1992, p. 276.

⁵ *tāpûg* lo traducimos como “paralizar”, dado que el verbo *pûg*, por un lado implica entorpecimiento para el movimiento (cf. Sal 38,9); y por el otro insensibilidad –en el sentido de enfriar las pasiones o no perturbarse– (cf. Gn 45,26). Con el verbo “paralizar” buscamos expresar los dos matices posibles, que por otro lado se adaptan bien al contexto de la unidad literaria.

genera violencia (cf. v. 9) y se concluye que “su fuerza” —el motor dinamizador de su violencia— es vista como su propio dios (cf. v. 11).

El oráculo no responde a los cuestionamientos de Habacuc; al contrario, dará pie a una querella más dura en la que se le cuestionará a Dios su justicia de modo más claro.

Segunda lamentación de Habacuc (1,12-17)

En esta lamentación (1,12-17) encontramos el problema textual al que nos referimos al comienzo del artículo. Es interesante estudiarlo, debido a que la opción que se tome genera dos significados diferentes, que acrean influencias hermenéuticas distintas para la comprensión de todo el libro; por lo menos respecto al punto de vista que proponemos para su lectura. Desarrollamos a continuación este problema textual, porque la opción seguida repercute en el planteo exegético que vamos a presentar al final del artículo.

En 1,12, en el TM leemos *lo' nāmût*, “no moriremos”. La tradición judía de lectura recoge en la corrección de los escribas, conocidos como los *tiqqûnê sôferîm*, *lo' tāmût*, “no mueres”. ¿Cuál es la lectura original? ¿La preservada en la lista de los *tiqqûnê sôferîm* o la del TM? Para llegar a precisarlo es importante intentar explicar cuáles pueden haber sido las razones por las cuales una de las dos lecturas fue sentida como dificultosa.

Si partimos de la base de que la LXX sigue la misma lectura que el TM, parecería innecesaria la investigación⁶, puesto que si esta versión tan importante presenta la misma lectura que el TM, ¿cómo justificar la validez de la propuesta de los *tiqqûnê sôferîm*? Igualmente, la lectura de estos tiene bastante peso, ya que, si revisamos las traducciones más divulgadas en Latinoamérica, vemos que de siete versiones cinco de ellas siguen la propuesta de los antiguos escribas y solo dos la del TM:

- ¿No eres tú, Señor, desde antiguo mi Dios santo que *no muere*? (*Biblia del Peregrino* o de *Nuestro Pueblo*, 1995).
- ¿No eres tú desde antiguo, Yahvé, mi Dios, mi santo? ¡*Tú no mueres*! (*Biblia de Jerusalén*, 2ª ed. 1975, 3ª ed. 1998 y 4ª ed. 2009).
- Mi Dios, mi Santo, ¿no eres tú el Yavé de antes que *no puede morir*? (*Biblia Latinoamericana*, 1ª ed. 1972 y 120ª. ed. 2005).

⁶ En LXX leemos: *mê apothánōmen*. En 1QpHab no podemos observar el texto pues las primeras 9 palabras de este versículo se perdieron, presumiblemente, en la laguna de la parte inferior del otro manuscrito. Lo que se conserva en el *pesher* es el comentario del texto: “Dios no destruirá a su pueblo por mano de las naciones”, que claramente presupone el TM. Se puede ver [en línea]: <<http://www.moellerhaus.com/pesher5.htm>> [consulta abril de 2012].

- ¿No eres tú, Señor, desde los tiempos antiguos, mi Dios, mi Santo, que *no muere jamás*? (*El Libro del Pueblo de Dios*, 1ª ed. 1981 y 21ª ed. 1999).
- Señor, ¿acaso no existes tú eternamente, mi Dios santo e *inmortal*? (*Dios habla hoy*, 1994).
- ¿No eres tú desde el principio, Jehová, Dios mío, Santo mío? *No moriremos* (Reina-Valera, 1995).
- ¿No eres tú, Señor, desde antiguo mi Dios, mi Santo? ¡*No moriremos!* (*Biblia de América*, 10ª ed. 1997).

Queda en evidencia la influencia que ha tenido la lectura de la tradición escribal para la mayoría de las traducciones presentadas, e incluso para el mismo K. Elliger, organizador del aparato crítico de la *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, que propone leer como los *tiqqûnê sôferîm*. La tradición judía recoge en total 18 casos de corrección de estos antiguos escribas. La razón fundamental que se argumenta para explicar los cambios de los *tiqqûnê sôferîm* tiene que ver con motivos teológicos⁷. La piedad de los mismos los llevaba a cambiar textos considerados irreverentes. En este caso de Hab 1,12 estarían armonizando el paralelismo, pues por un lado continúan hablando en el segundo estico de la misma persona (YHWH) y por otro, entendiendo el paralelismo de forma sinonímica (ser desde... no morir nunca), confesarían también la eternidad de Dios como uno de sus atributos principales:

¿No eres tú desde antiguo YHWH?
mi Dios, mi Santo. ¡Tú no mueres!

Hoy día proponen algunos que las correcciones pertenecen más a la tradición del *midrash* que a la de la masora, que son interpretaciones y no lecturas; por lo tanto no se las toman como un signo de crítica textual.

Francis Andersen argumenta como posibilidad que los escribas contasen con otra versión del texto hebreo que contenía el testimonio de los *tiqqûnê sôferîm*. Su mirada jerarquiza la variante textual del TM. Por otro lado, para reforzarlo, recuerda que las historias cananeas de Baal cuentan cómo este dios muere y es restaurado a la vida⁸. Su propuesta para el texto de Habacuc es que estamos ante un epíteto (“YHWH es el Dios viviente”) que debe haber significado vivir para siempre, justamente resaltando el sentido opuesto de *nunca morir*.

Si analizamos la oración del v. 12, el verbo *sîm*, que sigue a *lo' nāmût*,

⁷ Cf. C. McCARTHY, *The Tiqqune Sopherim and Other Theological Correction in the Masoretic Text of the Old Testament*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1981, pp. 15.111.

⁸ En el POA son típicos estos dioses. Cf. F. ANDERSEN, *Habakkuk*. New York, Doubleday, 2002, p. 177.

es un qal perfecto en 2ª persona masculina singular. Este verbo *šam^etô* invita a adoptar la enmendación con *lo' nāmût* para que coincidan las conjugaciones. No parece suficiente el argumento para justificar el cambio, dado que no es raro el contraste de personas realizado mediante las conjugaciones verbales (cf. Sal 44,4-5; Miq 2,4)⁹, por eso, la diferencia de número, al no alterar la gramática, no es una causa sustentable —en este caso— para justificar el cambio.

Es conveniente observar las razones que pueden provenir de la estructura y del género literario del texto. Si la frase se encuentra en la segunda lamentación de Habacuc, en la cual el profeta responde al primer oráculo del Señor. No es lo mismo leer esta queja con cualquiera de las dos frases; pues en la estructura de 1,12-17 no expresan las dos lo mismo.

lo' nāmût es una oración negativa verbal simple¹⁰ que funciona en el contexto como afirmación de confianza. El elemento de confianza funciona en las lamentaciones como reproche retórico. Suele referirse a la experiencia del pasado salvífico que crecía en un grupo muy unido a Dios (cf. el funcionamiento de otros reproches retóricos similares: Sal 22,4-6; 31,16; 40,18; 56,4-5; 63,2; 89,27)¹¹. La inclusión de una afirmación de confianza junto a la queja de la lamentación (1,13-17) aumenta las expectativas del problema teológico que debe resolverse, “¿Por qué ves a los traidores y callas cuando el impío traga al que es más justo que él?”, sobre todo sabiendo que “tus ojos puros no pueden ver el mal, que eres incapaz de contemplar la opresión” (cf. 1,13). La afirmación confiada puesta junto al lamento solo sirve para profundizar el drama.

Si la declaración de confianza fuese “tú no mueres”, el discurso sería mucho menos punzante y arriesgado. La frase tendría que haber sido reforzada con más sarcasmo, pues así la razón parece objetable; ya que por el hecho de que Dios no muera no se evita la muerte del pueblo. El escándalo de la lamentación no solo se provoca porque los ojos puros del Señor “no pueden ver el mal”, sino sobre todo porque el Señor siempre cuidó de su pueblo, y los que viven la justicia no pueden morir (cf. 1,4). En el reproche y en la declaración de confianza se trasluce el conocimiento “desde

⁹ Cf. A. VAN DER WAL, «*lo' nāmût* in Habakkuk I 12: A Suggestion», en VT 38/4 (1988) p. 482.

¹⁰ La partícula negativa *lo'* se usa especialmente en las oraciones verbales delante de las formas finitas. La posible lectura de la oración en volitivo, “que no muramos”, que obviamente cambiaría el sentido de la perícopa, no es posible; pues con las formas volitivas yusivas y cohortativas se utiliza la partícula *ʾal*. Cf. JOÜON / MURAOKA, §160bf.

¹¹ Cf. E. GERSTENBERGER, *Psalms* I. Michigan, Grand Rapids, MI, 1991, p. 244.

antiguo” del Señor (*miqqedem*), un conocimiento lleno de experiencia y de intimidad con el profeta, quizá por eso decidirá plantarse en la muralla esperando una respuesta.

Respecto al resto de la sección encontramos varios elementos literarios propios de las lamentaciones:

- *qedem* (antiguo) confesado como atributo: del Señor (cf. Sal 74,12); de Israel, el pueblo adquirido (cf. Sal 74,2); de las obras o gestas del Señor (cf. Sal 44,2; 77,12; 143,5; Is 51,9).
- Las preguntas con un estilo directo y desafiante donde se deja en evidencia el abandono de Dios. En este caso está introducida por *lāmāh* (v. 13, cf. Sal 22,1; 74,11; 79,10).
- Se suelen distinguir tres dimensiones de quejas en la lamentación: el propio sufrimiento, las acciones enemigas y la negligencia de Dios. Las tres se encuentran en el texto: las acciones enemigas (cf. vv. 12c.15-17) y la negligencia de Dios (cf. vv. 12c.13-14) se desarrollan juntas y ocupan casi toda la extensión del lamento. Respecto al propio sufrimiento, lo encontramos denotado junto al grupo representado en el justo que es comido por los impíos (v. 13b).
- Suelen encontrarse, como ya dijimos, a propósito del análisis textual, fórmulas que funcionan como afirmaciones de confianza, con un sentido exquisitamente retórico y en un estilo directo, ponen las aflicciones en las manos de Dios. En el caso de esta perícopa postulamos la frase que motivó nuestra exposición anterior, *lo' nāmūt* (v. 12b).

Decisión de Habacuc de esperar vigilante una respuesta (2,1)

La lamentación finaliza con una declaración que hace el profeta (2,1). En actitud de súplica se dispone a escuchar afirmándose en su atalaya, aparentemente con una extensa vigilia¹², como un centinela que “mira atentamente”, preparándose él mismo y a la vez al lector para la escucha del Señor. La fórmula es similar a la del vigilante de Isaías que manifiesta su expectativa ante la inminente caída de Babilonia (cf. Is 21,8-9).

Segunda respuesta del Señor (2,2-5)

La lamentación recibirá, al igual que la anterior, un segundo oráculo como respuesta (2,2-5), que pone en contraste la fidelidad del justo con el codicioso (vv. 4-5).

Los vv. 4-5 deben comprenderse juntos, pues están conectados sin-

¹² Esa sensación dejan los tres *yiqtol cohortativos* con un matiz de fuerza, en este caso utilizado para expresar el convencimiento de esperar la respuesta lo que sea necesario.

tácticamente con las partículas conjuntivas *wə'ap kî* (ciertamente, además). La mayoría de los autores unen el v. 5 al v. 6, indicándolos como preludio de la sección de los “ay” y justificando que el oráculo terminaba originalmente en el v. 4¹³. Nos parece más apropiado comprender el v. 5 a la luz de lo anunciado por el v. 4, que anticipaba que “sucumbirá el que no tiene el alma recta”. Y si bien es plausible que el v. 5 sea un agregado posterior, en esa intención redaccional de unir los vv. 4 y 5 también hay un *sentido teológico*, que propuso algún editor, y que nos lleva a respetar así esa unidad literaria.

El v. 5 compara al hombre orgulloso con el vino, por lo traicionero que esconden (cf. Prov 20,1, comparación similar) y se describe insaciable su ambición, “que ensancha sus fauces como el *sheol* para acaparar naciones y pueblos” sin saciarse nunca. Es ese hombre del v. 5 a quien se describe en el versículo anterior como el “que no tiene el alma recta”. La violenta perversidad que moviliza a los caldeos, que recorren “las anchuras de la tierra para adueñarse países ajenos” (1,6), parece tener origen en el orgullo del poder y en la codicia originada por las riquezas. Se promete para ellos el derrumbe, sucumbirán por su delito, solo vivirán los justos debido a su fidelidad a la Ley del Señor.

Ayes de condena a la criminal prepotencia de Babilonia, como interpretación profética de lo dicho por el Señor (2,6-20)

La sección siguiente, compuesta por cinco *ayes*¹⁴, “está colgada de la sección anterior, como copla satírica que entonarán todos los pueblos contra el ambicioso insaciable”¹⁵. La sección funciona como invectiva contra los malvados, y a la vez es una defensa de los pobres (cf. 2,6-20). El conjunto está unificado, a pesar de que hayan sido encadenados editorialmente, fueron armados en una composición simple y en su efecto conjunto

¹³ Cf., por ejemplo: R. HAAK, *Habakkuk*. Leiden, Brill, 1992, p. 59; M. SWEENEY, «Structure, Genre and Intent in the Book of Habakkuk», en VT 41 (1991), p. 71; R. COGGINS / J. HAN, *Six Minor Prophets. Nahum, Habakkuk, Zephaniah, Haggai, Zechariah and Malachi*. Oxford, Wiley-Blackwell, 2011, p. 65.

¹⁴ Este tipo de oráculos son la variante principal y más frecuente de los oráculos de condenación. Para un conocimiento exhaustivo del género literario «ayes», cf. C. WESTERMANN, *Basic Forms of Speech*. Philadelphia, The Westminster Press, 1966, pp. 190-198.

¹⁵ J. M. ÁBREGO, «Habacuc: el profeta en su puesto de guardia», en *RevBib* 60 (1998), p. 113.

son una adecuada respuesta a la oración del profeta¹⁶. Cada *ay* anuncia el delito y su condena consecuente. Por lo tanto conforman pequeñas escenas episódicas que funcionan como confirmación de lo anunciado en el v. 5, que el malvado sucumbirá.

En el cuarto *ay* (2,15-17) aparece nuevamente la dupla *hāmās / šod*, señaladas aquí como la retribución por las *violencias* y *asesinatos* realizados por Babilonia contra el Líbano (metáfora isaiana de Israel, cf. Is 2,13; 14,8; 29,17; 33,8-9; 35,2). La barbarie cometida por Babilonia se le vuelve toda encima y será mucho más grande que su gloria obtenida (2,16b), como copa de ira que da de beber el Señor, típica metáfora de su juicio soberano (cf. Sal 75; Is 51,17).

El libro podría haber concluido en el capítulo 2, con el v. 20 final, que llama a toda la tierra a un sobrecogido silencio, porque YHWH anunció en la visión su venida, y ahora está sentado en su Templo santo, y desde ahí vendrá. Al no suceder así, este último versículo prepara al lector para la recitación del salmo, dejándolo con la mirada dentro del Templo, taciturno, delante de YHWH.

Epílogo: un salmo como representación cúlrico-sapiencial de todo el libro (3,1-19)

Finalmente, el libro presenta el salmo (3,1-19) que, continuando la sección anterior, que finalizaba con el Señor en su Templo y toda la tierra en un sobrecogido silencio (2,20), dispone de ese modo a los lectores a la celebración cultual de esta lucha entre el Señor y los codiciosos, pero representados por diversos símbolos de origen mítico que evocan textos acadios de las luchas de Baal para establecer el orden (cf. vv. 3-15)¹⁷.

En este punto, algunos autores han discutido largamente respecto al *background* de Hab 3. Entendido para algunos desde la mitología babilónica¹⁸ y para otros desde la cananea¹⁹, el salmo utiliza varias imágenes míticas,

¹⁶ Cf. ANDERSEN, *Habakkuk*, p. 225.

¹⁷ Se puede ver el mito "El palacio de Baal" y "La lucha entre Baal y Yammu", cf. V. MATTHEWS / D. BENJAMIN, *Paralelos del Antiguo Testamento*. Santander, Sal Terrae, 2004, pp. 244ss.

¹⁸ W. IRWIN, «The Mythological Background of Habacuc Chapter 3», en *JNES* 15 (1956), pp. 47-50; F. STEPHENS, «The Babylonian Dragon Myth in Habakkuk 3», en *JBL* 43 (1924), pp. 290-293.

¹⁹ J. DAY, *God's Conflict with the Dragon and the Sea*. Cambridge, University Press, 1988, pp. 104-109; B. BARRICK, «The Meaning and Usage of *RKB* in Biblical Hebrew», en *JBL* 101 (1982), pp. 492-493.

que describen a YHWH enfrentando con violencia a los enemigos: marcha con su ejército (3,5), cabalga los carros (3,8), dispara el arco (3,9^a), parte la tierra (3,9b), lanza flechas y empuña la lanza (3,11), pisa las naciones (3,12), destroza al malvado (3,13), perfora las cabezas defendiendo al pobre (3,14), camina sobre las aguas (3,15). El Señor es presentado así como un guerrero, “la descripción de la marcha y ataque de los caldeos contra las naciones en 1,5-11 tiene su contraparte antitética en la teofanía de 3,3-15, describiendo la marcha del Señor desde el sudeste (3,3-7) y su ataque como *Warrior* divino contra los poderes del caos (3,8-15)”²⁰. El salmo celebra el conflicto y victoria de YHWH sobre los poderes hostiles. Este enfrentamiento es representado con la batalla del Señor contra las aguas, utilizando los temas de la creación, el diluvio y el éxodo como plataforma poética para narrar con forma himnica la victoria del Señor. A pesar de que el enemigo no es reconocido con un nombre propio –y gracias a esto el texto puede ser releído y actualizado en cualquier circunstancia–, todos los autores reconocen que en primera instancia se trata de los caldeos.

El salmo finaliza con un testimonio del profeta, en el que primero expone sus experiencias físicas provocadas por la audición del Señor. La segunda parte del testimonio es una confesión en la que se pinta una situación de absoluta desolación, expresada como una carestía en la tierra (3,17). El testimonio concluye con una fórmula de confianza o voto (3,18) y su consecuencia inmediata, expresada con elementos motivantes de estilo himnico (cf. Sal 18,34; 2 Sam 22,34; Dt 33,29).

2. La violencia y el mensaje de Habacuc

A partir de lo expuesto se puede observar cómo en el libro de Habacuc se plantea una cadena de violencia que, si no es interrumpida, puede continuar hasta el infinito. La trama planteada por el libro invoca un abrupto final para la cadena de violencia y destrucción desarrollada²¹. Al final de la cadena permanece YHWH como el último dispensador de violencia:

- En el capítulo 1, YHWH condena la violencia judaíta y el atropello del más justo (1,2-4) con la movilización de los caldeos (1,5-11).
- En el capítulo 2, YHWH condena la violencia caldea (2,6-20) por su desenfreno y prepotencia sin justicia (1,15-17; 2,5).

²⁰ G. PRINSLOO, «Yahweh the Warrior: An Intertextual Reading of Habakkuk 3», en *OTE* 14/3 (2001), p. 477.

²¹ Nos inspiramos para el planteo de esta sección en el sugestivo estudio de C. HEARD, «Hearing the Children's Cries: Commentary, Ethics, and the Book of Habakkuk», en *Semeia* 77 (1997), pp. 75-89.

- En el capítulo 3 se celebra la violencia omnipotente de YHWH para salvar a los suyos (3,12-15).

La corrupción de Judá trajo aparejado un costo elevadísimo, el levantamiento de Caldea, que desencadenó una feroz violencia ejecutada contra la tierra y sus habitantes (1,7-10). Se aplica igualmente a YHWH el capítulo 3, como a Caldea el 1 y 2. A pesar de que el salmo se exprese en un lenguaje mítico y de que no nombre a los caldeos, la arquitectura redaccional del libro y su trama demuestran que a ellos se refiere en un primer nivel de significación (3,16 habla de: *l'e'am y'e gûdennû*, “el pueblo que nos ataca”). El Señor se levantó contra Caldea para frenar el avance de su prepotencia. Mientras es común hablar de la violencia del Señor como justicia, una rígida observación del libro revela que no puede ser distinguida una violencia justa de una violencia injusta, y más todavía si el texto lo leemos desde una perspectiva cristiana coherente (cf. Mt 5,20-42, sobre todo v. 39a: *mè antistēnai tō ponērō*)²². El libro de Habacuc declara injusta la violencia de Judá y la de Caldea, pero justa la de YHWH.

La violencia de YHWH es la más severa –dado que es el último eslabón de la cadena–, la de Caldea es menos severa y la de Judá es la más endeble. Al declararla endeble no nos referimos a que sea inocente, sino a que es capaz de ser vulnerada por la que está por encima, en este caso la caldea. Por lo tanto, la violencia más severa es juzgada inequívocamente justa.

3. Respuesta tradicional

La respuesta que da el libro de Habacuc al problema de la violencia generada por la codicia y el imperialismo no encuentra el modo de desprenderse de esta cadena de violencia. No hay en este libro una revelación *novedosa* del obrar de Dios en la historia contra la idolatría del poder. Parece que YHWH responde del mismo modo que los injustos judaítas y caldeos. Se continúa, en alguna medida, la teología del Éxodo, en la que el Señor luchó contra el faraón y se cubrió de gloria al vencerlo y dejarlo derrotado en el

²² “No resistan al mal”, dice U. Luz al respecto: “Mateo no pensó una aplicación primariamente política de la renuncia a la violencia. Pero tampoco se puede excluir la esfera política: el v. 41 alude a ella, como el v. 40 hace referencia a la esfera judicial. Lo cierto es que la renuncia a la violencia no es para la comunidad un asunto interno de un cenáculo, sino una exigencia y oferta hecha a todos los hombres. La no violencia y la renuncia al derecho definen, pues, la conducta de la comunidad ante el mundo, como comportamiento de unos discípulos que mueven a los hombres a alabar al Padre (Mt 5,16)”. *El evangelio según san Mateo* I. Salamanca, Sígueme, 1993, p. 409.

fondo del mar (cf. Ex 4,21-23; 5,1-2; 14,4.17-18; 15,1-5). El profeta Nahún –el libro que antecede a Habacuc en el orden canónico del rollo de los Doce– incluso contiene un mensaje similar; pues celebra la caída de Nínive, ciudad repleta de maldad (cf. Nah 2,13; 3,1.4.19), que fue vencida por el Señor (cf. Nah 2,14; 3,5-7), un Dios que no tolera la injusticia y cura a su pueblo (cf. Nah 2,3). Será recién la apocalíptica, en el siglo II a. C., la que introduzca novedades en esta perspectiva, prometiendo una solución y una victoria para los justos y los débiles al final de los tiempos (cf. Dn 12,1-3); ya que anuncia que alguien venido de entre las nubes del cielo, parecido a un ser humano, al que se le dio poder eterno y un reino que no pasará (cf. Dn 7,13-14), establecerá este reino al que se someterán todos los soberanos de la tierra (cf. Dn 7,27).

Habacuc no resuelve el problema, las respuestas que ofrece son parecidas a las de la tradición. En realidad, esa respuesta, probablemente, nunca existió. El libro de Habacuc se suma a la sinfonía de voces (Sal, Prov, Qo, Ez) y también al griterío (Job, Jr, Lam) de tantos autores bíblicos que afrontaron el dilema del dogma de la retribución. El libro hace ingresar a sus lectores en un ámbito cultural, pues es una liturgia y está preparado para su celebración. El pueblo que lo celebra confiesa que el Señor vuelve a salvarlos (3,13) cada vez que él es invocado por la fe y que Israel se congrega haciendo memoria de sus obras (3,2).

A pesar de que no hay en el libro de Habacuc una propuesta innovadora que corte con la violencia generada por el imperialismo, encontramos en este profeta el valor de su postura crítica, su actitud de no callar aceptando sumisamente la respuesta tradicional. Habacuc no acata con docilidad lo que interpretó su tradición, al contrario, en el libro resalta sobre todo su desacato. Con sus preguntas y su vigilia en la muralla se subleva y se atreve así a recorrer un itinerario personal de fe, a la espera de una respuesta que le devuelva la paz.

4. “¡No moriremos!”

En el libro hay tres textos que ofrecen un sentido diferente al expuesto, separándose, de algún modo, de la violencia. Son estos, en nuestra opinión, los puntos de significación más altos de la trama, en donde se revela su más noble significado: 1,12a; 2,4b y 3,19.

El primero que presentamos es 2,4b. Se encuentra en el segundo oráculo y es introducido con un peculiar llamado a la esperanza: “Aspira a la meta y no defrauda; si se atrasa, espérala, pues vendrá ciertamente, sin retraso” (2,3). Esa ansiada meta o fin *-qēṣ-* expresa el cumplimiento cierto

de que Dios va a intervenir en la historia a favor de su pueblo. En ese plazo de espera «sucumbirá el que no tenga el alma recta» (2,4a); por eso solo queda para el justo una única posibilidad para sobrevivir a la tragedia, ape- garse al Señor, unirse a él, apoyarse en él, creerle. Ese es el sentido de *'ēmûnaetô* en la sentencia final de 2,4b:

el justo por su fidelidad [integridad] vivirá.

'ēmûnaetô lo traducimos como fidelidad o integridad, porque la *'ēmûnaeh*, como atributo personal del hombre, es fidelidad a sus palabras y obras (cf. Jr 7,28; 9,2; Sal 37,3) y en su relación con Dios es firme adhesión a él y a sus promesas²³. En el texto esto implica que la vida se encontrará confiando en el Señor.

Aparte de esta declaración sobre la necesidad de la fe para vivir y alcanzar la meta, en el libro aparecen otras dos declaraciones. La segunda en la que nos detenemos es el versículo final del libro. En 3,19, el salmo finaliza con una confidencia del profeta, de matiz himnico:

YHWH, mi Señor, mi fuerza,
me puso los pies como las gacelas,
para sobre mis alturas hacerme caminar.

El profeta reconoce a YHWH como su Señor y su fuerza. Esta confe- sión da lugar en el colon que sigue a la intervención del Señor en su vida realizando algo inédito, pone sus pies como el de las gacelas. El símil se explica en el colon final: es la posibilidad de “caminar por mis alturas”, como las gacelas, que andan con mucha facilidad por las cumbres de las montañas. El profeta, en este caso también poeta, se refiere a la elevación que se realiza en su vida a partir de su relación con el Señor confesada en el versículo anterior con un breve cántico de *acción de gracias*: “Yo me voy a regocijar en YHWH, me voy a alegrar en Dios, mi salvación” (3,18)²⁴. La fe lo hace transitar por un camino nuevo que está por encima de la his- toria y de su devenir (cf. Dt 32,12-13). Las alturas le pertenecen al Altísimo (cf. Am 4,13; Miq 1,3), el poeta o profeta anda más cerca de Dios, pues le fue revelado su obrar. Esta *stanza* concluye el itinerario planteado en todo el salmo y, sobre todo, en todo el libro.

Finalmente llegamos después de todo este itinerario a la frase que motivó nuestro estudio. El tercer texto que interpretamos con una plusvalía

²³ Cf. C. KEIL / F. DELITZSCH, *Biblical Commentary on the Old Testament*. Edinburgh, 1866 [on line: <http://kad.biblecommenter.com/habakkuk/2.htm> (consulta abril de 2012)].

²⁴ Cf. H. GUNKEL, *Introducción a los Salmos*. Valencia, Edicep, 1983, p. 93.

de significado es el primero en aparecer en la trama del libro. En 1,12, al comenzar Habacuc la segunda lamentación, con la que responde al primer oráculo divino, después de la pregunta retórica del comienzo, en la que se indaga a sí mismo sobre la identidad de su Dios, se responde a sí mismo a la pregunta con un grito comunitario:

¿No eres tú desde antiguo YHWH, mi Dios, mi Santo?
¡No moriremos!

En medio del ascenso de los caldeos, que van destruyendo todo lo que encuentran a su paso (1,9), el profeta deja escuchar la voz de un grupo de víctimas, entre las que se encuentra implicado. Si nos preguntamos por la identidad de estas víctimas se puede deducir que se trata de los *jus-tos* (1,4), dado que los *impíos* merecen y causan el levantamiento de los caldeos.

“¡No moriremos!” es una confirmación creyente en la cual la comunidad expresa su fe en el Dios que conoce desde antaño. “¡No moriremos!”, porque el Señor no abandonará al pueblo que se adquirió como herencia. Este grito testimonia la confianza de la comunidad, que, a pesar de la oscuridad en la que está sumergida, puesto que no vislumbra razones ni salida para la desgracia (cf. 3,17), confía con alegría en el Señor salvador (cf. 3,18).

Conclusión

Cualquiera puede dar respuestas, pero para hacer preguntas se necesita una genialidad única. El libro de Habacuc tiene preguntas perennes que todavía no hallaron una respuesta exacta. Muchos hombres de todos los tiempos se las siguen preguntando (cf. Ap 6,10). A pesar de no haber hallado una respuesta precisa, el libro responde con la fe, una fe que tendrá que seguir progresando hasta encontrar más plenitud. A pesar de eso no corresponde descalificar a Habacuc «como un profeta teológicamente menor, sino que hay que interpretarlo y valorarlo en su trasfondo histórico implícito: en una situación de una identidad social completamente destruida a raíz de la aguda amenaza enemiga crea Habacuc un texto erudito e impresionante, como también poéticamente creativo, para despertar la esperanza”²⁵.

Varios siglos más tarde, el apóstol Pablo citará este libro. Cuando presenta a una comunidad de cristianos residentes en Roma el Evangelio

²⁵ D. MARKL, «Hab 3 in intertextueller und kontextueller Sicht», en *Bib* 85/1 (2004), p. 107.

de Jesús –como fuerza de Dios para la salvación de los hombres– y argumenta sobre la necesidad de creer en este Evangelio donde se revela la justicia de Dios. En su carta, Pablo citará como fórmula para su tesis teológica una autoridad tomada de la Escritura: “El justo por la fe [*ek pístēōs*] vivirá” (cf. Rom 1,15-17). Algunas cosas se cambian de la cita, la *’ēmûnæh* a Dios y a sus mandatos, de la cual hablaba el profeta, se cambió por *pístis*; la comprensión de la *justicia de Dios* ya no se entendió como violencia, sino como perdón gratuito para todos obrado por Jesucristo (cf. Rom 3,23-26) y, finalmente, la muerte, que se experimentaba como irremediable derrota, *ahora había sido devorada por la victoria* perdiendo ya su *aguijón* (cf. Rom 8,31-39).

LEANDRO ARIEL VERDINI

BUENOS AIRES

leandro_verdini@uca.edu.ar

ANTIGUO TESTAMENTO

El orden de los libros en varias ediciones manuscritas e impresas

El tema de esta nota es doble. Primero: comprobar la realidad en muchas ediciones, pero para empezar en varios manuscritos, de la notable diferencia en el orden en que aparecen los libros del AT¹, por lo menos después de 1-2 Reyes (denominación de la Vg.), con la consecuencia negativa de la necesidad de consultar cada vez el respectivo índice. Segundo: plantear la cuestión de si existe algún orden preferible a otros y por qué razón.

Conviene notar desde el principio que las ediciones del texto hebreo-araméo del AT no cambian desde que existen los primeros manuscritos completos (como Alepo y el Códice de san Petersburgo, ex-L, por Leningrado; Cairo comprende solamente los profetas y aquí también el orden es fijo). Es, a saber: Torah, Nebi'im, Ketubim, y dentro de cada una de estas categorías el orden es (casi) inmutable. Precisamente es en el orden de esta tercera categoría donde algún cambio ha sido posible, por lo menos hasta las primeras Biblias impresas. A partir de aquí, el orden es²: Salmos,

¹ El orden en el NT es fijo casi desde tiempo inmemorial. Pero no lo ha sido siempre. Algún manuscrito (el Codex Bezae y otros) pone Jn después de Mt, y los Hechos a veces vienen después de las cartas paulinas (así en el Codex Sinaiticus), cuyo orden interno tampoco ha sido siempre el mismo, y lo mismo vale de las epístolas católicas. El Apocalipsis, en cambio, es siempre el último libro. Esto sin mencionar las añadiduras no canónicas: Bernabé, el "Pastor" de Hermas y Clemente Romano.

² Pero hay variantes en los manuscritos de diverso origen. El Talmud tiene su propia lista. Se advierte enseguida (cf. H. B. SWETE, *An Introduction to the Old Testament in Greek*. Cambridge, University Press, 1914 p. 200: la lista por él transcrita es por cierto secundaria, como él mismo dice) que Salmos están siempre en el primer o segundo lugar, y la lista acaba siempre o con Esdras-Nehemías o con Crónicas.

Job, Proverbios, Rut, Cantar, Eclesiastés, Lamentaciones, Ester, Daniel, Esdras, Nehemías y Crónicas³.

1. Algunos testigos de la tradición griega antigua

Las diferencias comienzan con los manuscritos de los Setenta. En los tres grandes unciales (B, S, A), la convergencia se da hasta Paralipómenos, con Rut entre Jueces y Reyes (1-4; 1-2 Samuel comienzan con la Vg.). Enseguida en B y A vienen Esdras 1-2 (que no coinciden exactamente con esos libros en nuestras Biblias), pero no en S. Esto es ya suficiente indicio de que los grandes unciales y la tradición textual que representan tienden a la continuidad histórica; o sea, más exactamente, del designio divino en la historia. Luego vienen las diferencias: S sigue con la historia (si se quiere): Ester, Tobías, Judit y 1-4 Macabeos (nótese: no solo 1-2 Mac, sino además los dos libros no canónicos) que, en cambio, B omite completamente, pero A conserva (los cuatro) en la misma posición, o sea, después de Ester, Tobías y Judit. B pasa después de la historia a Salmos, Proverbios, Eclesiastés, Cántico, Job y las dos Sabidurías (Salomón y el Sirácida): los sapienciales, que S manda al fin, poniendo sin embargo a Job en último lugar, que A imita, pero con Job en segundo lugar, después del Salterio (Salmos más Cánticos) y con la añadidura no canónica de los Salmos llamados de Salomón (a él por cierto completamente ajenos). En B, Ester, Judit, Tobías (en ese orden) siguen a los sapienciales. Quedan los profetas; que B inesperadamente inaugura con los Doce, siguiendo con los tres mayores (con Baruc, Lamentaciones y la Carta como apéndice a Jeremías), completando la serie con Daniel, que resulta así el último libro de su AT. S pone primero tres de los mayores (con solo Lamentaciones como apéndice a Jeremías) e ignora Daniel. A comienza también su lista de profetas con los Doce (aunque no en el mismo orden de los otros dos), incluye los tres apéndices de Jeremías y conoce Daniel. Y los ubica entre la serie histórica estricta (Gn-Re) y Ester, Tobías, Judit, dos de Esdras (de nuevo no los nuestros) y (ya indicado) los cuatro Macabeos. Notemos entonces:

³ En una "Nota filológica" de E. NODET en RB 117 (2010), pp. 430-434, pone en la p. 431 una interesante referencia al orden de los libros en en el AT hebreo: "[Ese orden] *n'est pas nécessairement très ancien... les Chroniques ne sont certainement pas à la fin de la liste principale* [según Flavio Josefo]... *Il ressort d'un texte du Talmud que le livre de Dn, connu come prophète à Qumran (4Q174;11; QMelk I 4-18) a été déclassé en Écrit, car il risquait de révéler des secrets divins (bMegila 3a)*". Los "Escritos" calificados de *déclassées* dejan perplejo: ¿Job y los Salmos habrían sido también *déclassées*?

si todos comienzan por donde es normal comenzar, o sea, el Pentateuco y los históricos estrictos, B concluye con Daniel, S con Job y A con los Salmos de Salomón (después del Sirácida). Y esto no carece tampoco de importancia. Ya que después sigue sin solución de continuidad el NT, con Mt en primer lugar sin excepción.

Si ahora examinamos las listas de libros del AT como aparecen en varios Padres y escritores eclesiásticos, si bien transmitidas o conservadas para nosotros en varios casos por Eusebio de Cesarea, y entonces no estrictamente contemporáneas de sus autores, ¿qué podemos comprobar respecto al mismo tema del orden de los libros? Hay que decir de entrada que las listas, aparte de la transmisión en escritos posteriores, no brindan la misma certeza acerca del orden de los libros como las Biblias completas: intervienen otros factores (como enseguida se verá); por ejemplo, el problema del canon de los libros sacros todavía no del todo fijado. Con todo es interesante conocer su aporte.

Elijo dos o tres ejemplos tomados de diferentes regiones del Oriente Medio entre los numerosos propuestos por Swete⁴. Para comenzar por el Asia Menor, Melitón de Sardes (segunda mitad del siglo II)⁵ se presenta enseguida (ap. Eus. IV 26 13) como un caso específico, digno de especial atención. Es la primera lista de libros del AT que se nos conserva, así sea en la transcripción de Eusebio. Se propone, en efecto, responder al pedido de un tal Onésimo, quien le solicita ser informado acerca del “número” (*arithmón*) y el “orden” (*táxis*) de los “libros antiguos”, es decir, los del Antiguo Testamento. O sea, exactamente la lista. Ahora bien, esta lista no carece de peculiaridades. Si en principio sigue el orden normal (o sea, el que llamamos “histórico”) hasta Paralipómenos, pone insólitamente Números antes de Levítico: único caso hasta ahora encontrado, cuya razón se nos escapa. Quizá porque encuentra que la “historia” del Éxodo se continúa en el primero y no en el otro. Sea como fuere, luego vienen Salmos con los sapienciales (todos), para concluir con Job; luego los Profetas, sin mención expresa de Baruc, Lamentaciones, Carta, pero con la novedad de introducir los Doce (en monobiblo) después de Jeremías, para continuar con Ezequiel y Daniel, poniendo Esdras en el último lugar de su lista. Tobías, Judit y Ester son ignorados. Eusebio se guarda bien de hacer ningún comentario.

⁴ H. B. SWETE, *An Introduction to the Old Testament in Greek*, o. c., pp. 226ss. El estudio más completo al que hasta ahora mi bibliografía tiene acceso.

⁵ La *Carta* de Polícrates de Éfeso al papa Víctor lo considera ya difunto (hacia el 190).

Si pasamos a Orígenes (siempre ap. Eus VI 25 2), quien expone también una lista como tal (en el comentario al Salmo 1, por desgracia no conservado), que es ya prueba de su erudición exquisita; junto a los títulos de cada libro griego pone la transcripción en esta lengua de los títulos en hebreo más la suma de los libros en el original: 22, número de las letras de su alfabeto hasta hoy. La primera parte “histórica” no varía, aunque pone Esdras A y B al final de esa serie, que sigue con Salmos, Proverbios, Eclesiastés, Cántico (de paso insistiendo que en el original la primera palabra es singular, no plural), luego Profetas, con mención expresa de los apéndices de Jeremías menos Baruc, pero con Daniel antes de Ezequiel, para cerrar su lista con Job y Ester, más una referencia del tipo “fuera de estos” (los anteriores en la lista: o sea, los 22⁶ previstos) a los Macabeos. Ni las dos Sabidurías, ni Tobías, ni Judit, ni (mucho más llamativo) los Doce⁷. El número 22 es así respetado con notables carencias, que no sería superfluo procurar explicar⁸.

⁶ El número depende del modo en que se hace la cuenta. O sea, cuáles de los libros dobles con contados como uno o como dos. Por esta razón, otros prefieren el número 24 (como Hilario –como alternativa– y Jerónimo). El punto importante aquí es el significativo peso que tiene en la tradición cristiana primitiva la presentación del Antiguo Testamento (en este caso, la Biblia *tout court*) en el hebraísmo del tiempo, si no para el orden de los libros, para los límites de la colección. Así Orígenes, por ejemplo, ignora los deuterocanónicos, como después Jerónimo tendrá dificultades con Tobías y Judit, con consecuencias hasta el Concilio de Trento y su definición del canon en la IV sesión.

⁷ Queda por explicar si la omisión de los Doce es un error de copia (y la cuenta sería en realidad 21, siempre conforme al modo del cálculo) o simplemente se los ignora. Según Eusebio (VI 26 2), Orígenes los habría comentado, y el mismo Eusebio habría conocido de esa serie 25 “tomos” (o sea, verdaderos comentarios). De esa impresionante colección no quedaría más que el fragmento del comentario sobre Oseas conservado en la *Philocalia* (ed. Harl-De Lange en SC 302, Paris, 1983, pp. 335-341, con la nota de los autores, pp. 342-348, y en PG 13, pp. 825-828), que nos hace lamentar vivamente la pérdida del resto, si es que los 25 “tomos” de Eusebio de veras existieron. De cualquier modo, todo esto tendería a demostrar que la omisión de los Doce en la lista citada más arriba sería un falta de copista extrañamente nunca corregida. Están sin embargo presentes en lo que queda de las *Hexaplas*. En cambio, nadie menciona comentarios, etc. de Orígenes en los deuterocanónicos.

⁸ Hilario (*Prologus in Librum Psalmorum* 10 15; PL 9, 241, tratado que se inspira en Orígenes) repite el mismo número, pero hace la cuenta de otro modo: divide expresamente 1-4 Reyes en 1-2 y 3-4, menciona los Doce *per modum unius*, pero en cambio parece confundir los *sermones dierum*, en Orígenes título hebreo de Paralipómenos, con Esdras como un solo libro, y entonces llega a la suma prevista. En cuanto al orden sigue exactamente el de este: Daniel antes de Ezequiel, para concluir con Job y Ester.

Dos listas conservadas en escritos de sus propios autores nos llevan a Alejandría por una parte y a Jerusalén por otra. Atanasio (entre *ca.* 295-362) (PG 26, 1436s), en una de sus cartas “Festales” (es decir, destinadas a acompañar la celebración de la Pascua; sería la del año 367), se propone exponer la lista auténtica de libros del AT en su propio “orden” (*táxei*) y conforme a su número completo. Y este es de nuevo, como para Orígenes, 22, y por la misma razón: el número de las letras del alfabeto hebreo “según se le ha hecho saber” (*paradídōtai*). La lista enumera sin cambio la primera serie de “históricos” hasta Jueces junto con Rut. Luego siguen los demás “históricos”, con la distinción también numérica de 1-2 y 3-4 Reyes como dos libros. Paralipómenos 1 y 2 no forman en cambio más que un solo libro, como Esdras A y B. Después vienen Salmos, Proverbios, Eclesiastés, Cántico y Job, este precedido de la frase “además de estos” (los anteriores) y seguido de “y” con el adverbio *loipón* y el sustantivo “Profetas”, lo cual crea la impresión neta de que Job es considerado uno de ellos. Enseguida vienen los Doce (“un solo libro”), Isaías, Jeremías (con sus apéndices, incluido Baruc en primer término), Ezequiel y Daniel, para concluir: “Y así es el AT”, exactamente 22 libros. El párrafo siguiente nos dice que “para mayor exactitud” (*akríbeiā*), además de estos libros, los únicos “canónicos” o “canonizados” (*kānonizōdmena*), los Padres admiten (quizá literalmente: “señalan”, *tetypoména*, para la lectura) otros a los que quieren ser más “ilustrados [*katejésthai*] en la piedad”. Y la lista ahora enumera las dos Sabidurías, Ester, Judit, Tobías, y, sin solución de continuidad, la *Didajé* y el “Pastor”. Los Macabeos no son nombrados. Una vez más se advierte la influencia del canon judío.

En Jerusalén, Cirilo (*ca.* 315-387), en el ejercicio de su misión episcopal, dedica una de sus catequesis (la cuarta) a una exposición del contenido fundamental de la fe, al cual pertenecen las Escrituras Sagradas, cuya meditación recomienda. Comienza por una lista de los libros del AT previa referencia a la historia (o sea, leyenda) del origen de los Setenta como la podía leer en la *Carta de Aristeeas* (nn. 34 y 35). La lista enumera 22 libros e insiste que “estos solos son los que se leen con confianza en la Iglesia”, cuyos nombres exhorta a retener de memoria mientras él los va diciendo. Los “históricos” hasta Jueces con Rut llegan a siete. Luego 1-2 Reyes y 3-4 son dos libros más, según (advierte) el original hebreo. Lo mismo vale para los Paralipómenos 1 y 2 y para Esdras, también 1 y 2. Y llegamos a Ester, que es (dice) el duodécimo, notando a continuación: “Estos son los libros históricos”. Sigue con otra indicación: “Cinco libros están en verso (*stijerá* en griego): Job, Salmos, Proverbios, Eclesiastés y el Cántico”, con la indicación (“... es el decimoséptimo libro”). “Después están los cinco libros

proféticos”: los Doce profetas (un libro), Isaías, Jeremías con sus apéndices (los tres, Baruc en primer término), Ezequiel y Daniel, “que es el vigesimosegundo”. Una vez más, a pesar de la precedente referencia inmediata a los Setenta, todos los libros deuterocanónicos son pasados por alto, aunque son por él citados en las mismas catequesis. Y al final de su elenco del NT, donde (dicho sea de paso) se omite el Apocalipsis y las Epístolas llamadas “católicas” preceden a las paulinas, concluye: “Todos los demás (libros sin duda) ténganse fuera, en un segundo lugar (el original dice solamente *en deutéro*; quizá más bien “segundo orden”, con una connotación peyorativa)”, y advierte: “Tú no debes leer ni siquiera en privado los que no se leen en las iglesias”. Inútil subrayar que, no obstante la mención de los Setenta (y su uso también de los deuterocanónicos), Cirilo se inspira directamente, como los anteriores, en la colección hebrea y da todo su valor, como los otros, al número 22⁹, que tiene, por lo visto, un valor normativo, por no decir místico¹⁰.

Epifanio de Salamina (ca. 315-403), personaje más bien discutible, mortal enemigo de Orígenes (y de san Juan Crisóstomo), pero buen conocedor de la Iglesia de su lugar (el Medio Oriente) y de su tiempo. Epifanio tiene tres listas: la primera en su *Panarion* (especie de catálogo de todas las herejías por él conocidas) I 1 6: en esta, numerada, sigue el camino ordinario hasta Jueces y Rut, que cuenta como libro distinto, para seguir por Job, Salmos, Proverbios, Eclesiastés y el Cántico, recién después aparecen 1-4 Reyes, numerados como cuatro, Paralipómenos (como dos), para concluir con Profetas, comenzando con los Doce (Jeremías tiene sus apéndices, con Baruc el último) y cerrando esta lista con Esdras 1 y 2 (así contados) y Ester. Por primera vez superamos los 22 y llegamos a 36. En su segunda lista (*De mensura et pondere* 4), también numerada, pero de manera distinta: cinco libros “legales”, cinco en verso (*stijeraî*), otros cinco “llamados Escritos”, entre los cuales los “Hagiógrafos”, donde figuran siempre reducidos (ahora) a cinco: Josué, Jueces, esta vez con Rut, Paralipómenos 1-2 y Reyes 1-2 y 3-4. Los Profetas también son cinco: los Doce más los cuatro mayores, para concluir en cambio con dos: Esdras 1 y 2 como uno y Ester.

⁹ El número aparece ya en Flavio Josefo, quien lo opone a la “muchedumbre de libros entre sí contradictorios” (que otros tendrían) y con esos se cubre (continúa) todo el pasado [*Contra Ap.* 1, 38s.; edición H. St. John THACKERAY. Cambridge, MA, LCB, 1956, p. 178].

¹⁰ He seguido en las citas transcritas la versión de L. H. RIVAS, *Catequesis. San Cirilo de Jerusalén*. Buenos Aires, Ed. Paulinas, 1985; con el texto presente como reproducido por H. B. SWETE, *An Introduction to the Old Testament in Greek*, o. c., pp. 203s].

Curiosamente, de este modo volvemos a los famosos 22. Aparte (en la reproducción de Swete [*l. c.*, p. 204]) aparecerían las dos Sabidurías, en orden inverso según la lista. El mismo libro (n. 23) presenta otra lista donde Josué figura en su lugar (después del Deuteronomio), pero separado de Jueces por Job, seguido por Rut, Salmos, Paralipómenos 1 2, Reyes 1-4, y luego Proverbios, Eclesiastés y Cántico, para poner recién Profetas, siempre los Doce en primer lugar, y concluir como antes con Esdras 1 y 2 y Ester. Aquí también la suma (sin numeración) da 22, pero el orden es absolutamente propio, incluso respecto de las dos listas anteriores, que también son personales. De las dos Sabidurías dice (en *De mensura et pondere* 4, siempre según Swete, *l. c.*, p. 222s): “Hay otros libros *en amfilékto* (es decir, en duda o bajo cuestión)... útiles y provechosos, pero que no entran en la cuenta transcrita”. Los demás deuterocanónicos son ignorados, al menos en las tres listas.

Brevemente, una lista más (siempre según H. B. SWETE, *An Introduction.*, o. c., p. 205) por su carácter sistemático. Gregorio de Nacianzo (*Carmina* I 12 5ss) enumera 12 “históricos”, de Génesis a Esdras con Rut separado de Jueces; 5 “poéticos” (siempre *stijerai*): Job, David (o sea, Salmos) y tres “salomónicos”: Eclesiastés, Cántico, Proverbios. 5 “proféticos”: los Doce (nombrados uno por uno) y los tres mayores con Ezequiel antes de Daniel. Ester falta del todo. La suma es una vez más 22, pero el orden es bastante propio. Se puede notar desde ya, sin embargo, la tendencia a agrupar los libros por categorías que hemos encontrado otras veces. Los deuterocanónicos están del todo ausentes, como Ester (y esto es una novedad incluso para la cuenta de los 22: a ella se llega separando sin duda Rut de Jueces).

Primera conclusión provisoria. En la medida en que se puede ya extraer alguna conclusión de esta serie (limitada) de listas, se la podría presentar del siguiente modo.

a) El criterio predominante es sin duda el número 22, con la sola excepción de la primera lista de Epifanio (en el *Panarion*). Los libros del Antiguo Testamento tienen que ser 22; esta es la tradición auténtica fundada (casi místicamente) en el número de las letras del alfabeto hebreo (en esto insiste especialmente Hilario).

b) Se advierte la tendencia a mantener tres agrupaciones o bloques: “históricos”, “poéticos”, “proféticos”, sin que el orden respectivo sea siempre el mismo (ni el contenido). Pero los “históricos”, al menos hasta Deuteronomio y Josué y Jueces (unido casi definitivamente a Rut o como un solo libro o como dos), pueden comprender o no a Esdras. Este último

(un solo libro o dos) pertenece a la categoría de los libros de lugar que se puede llamar menos fijo: a veces se lo manda al fin de todo (las tres listas de Epifanio), aunque generalmente ocupa un lugar al final de la serie histórica. Un segundo bloque “poético” presenta siempre el mismo orden con Salmos en primer término, con la sola excepción de Job, cuyo lugar vacila: a veces inaugura la serie (Cirilo), a veces la concluye (Melitón, Atanasio), para Orígenes cierra toda la serie junto con Ester, Epifanio en su tercera lista lo pone extrañamente entre Josué y Jueces, pero en la primera está entre los “poéticos” antes de Salmos. El tercer bloque son los “proféticos”, que es, se puede decir, el más regular: comenzando siempre por los Doce (la omisión de Orígenes parece fortuita, como se ha explicado), pero aquí también se comprueban variantes: Orígenes y Gregorio de Nacianzo ponen Daniel antes que Ezequiel, y no todos enumeran (al menos explícitamente) los tres apéndices de Jeremías ni, cuando lo hacen, en el mismo orden. El orden interno en los Doce también varía¹¹.

c) En cuanto al orden mutuo de los tres bloques: el primer lugar corresponde siempre a los “históricos”, con las peculiaridades ya notadas, y además Melitón, que insólitamente ubica Números antes de Levítico. El segundo corresponde siempre a los “poéticos”, por lo menos en las listas aquí examinadas, y el tercero a los “proféticos”, con las variantes señaladas a propósito del último puesto.

d) Ester es el libro inseguro: o se lo ignora del todo (Melitón, Gregorio de Nacianzo), o se lo pone al fin (Orígenes, las tres listas de Epifanio), o se lo sitúa aparte entre los libros no “canonizados” (Atanasio). Cirilo es el único que le da un lugar al final de los “históricos”. Es sabido que falta del todo entre los manuscritos hallados en las cercanías del mar Muerto.

e) Queda el problema de los deuterocanónicos, que superan con mucho el número normativo de 22. Pero, por otra parte, están comprendidos en los grandes unciales (menos Macabeos en B), que de algún modo eran conocidos por los Padres o escritores examinados, y en todo caso habían sido copiados de otros manuscritos en Alejandría o en Cesarea, manuscritos considerados “canónicos”.

f) Los tres grandes unciales, que hemos dejado para el fin, puesto que incluyen los deuterocanónicos (no siempre todos), no coinciden tampoco en el orden de los tres bloques, excepto desde luego el primero, el “histórico”. B sigue con los “poéticos” después de Esdras (al final de los

¹¹ Cuando están enumerados explícitamente, como en los tres grandes unciales, donde el orden es idéntico en los tres. Y coincide con el del hebreo del TM en el primero, que es siempre Oseas, y los cuatro últimos a partir de Sofonías.

“históricos”) y concluye con los “proféticos”, con los Doce primero, para cerrar su lista con Daniel: S pone los “proféticos” en segundo lugar, con los mayores primero (sin Ezequiel ni Daniel), para concluir con los “poéticos”, cerrando la lista con Job. A sigue el orden de S: “históricos”, luego “proféticos” (los Doce antes) con Daniel y luego los “poéticos” (más los deuterocanónicos al fin). Aquí también la única convergencia fundamental entre los bloques es los “históricos” al principio hasta Paralipómenos, pero no Esdras, que A pone después de los profetas. Ester está presente en los tres, pero Job varía: en B como último de los “poéticos” (protocanónicos), en S el último de la entera serie, en A el primero de los “poéticos”.

2. Algunos testigos de la tradición latina antigua

— Los códices de la Biblia latina son posteriores a los grandes unciales. Y los pocos que son completos (y contienen el texto de la Vg.) como el Amiatinus son bastante tardíos (siglo VIII). Conviene entonces examinar las listas que algunos autores nos proponen. Hemos citado ya a Hilario por su dependencia de Orígenes. Rufino, también promotor de Orígenes en Occidente, en su *Comentario al Símbolo de los apóstoles* (n. 37; PL 21, 373s), presenta esta lista: cinco libros de Moisés, luego Josué, Jueces con Rut, cuatro libros de los Reyes (que los hebreos cuentan como dos), Paralipómenos, dos de Esdras (que de nuevo los hebreos consideran ambos uno) y Ester. Siguen los Profetas mayores, con los Doce al final como un solo libro. Job y Salmos, tres de Salomón, *Ecclesiis traditi*: Proverbios, Eclesiastés y el Cántico; “y así se completa el número de los libros del AT”. La suma da siempre 22 libros, el número mágico que ahora reaparece en Occidente. Sobre todo porque después se nos dice (n. 38): *Sciendum tamen est quod et alii libri sunt, qui non canonici sed Ecclesiastici a majoribus appellati sunt*, y siguen las dos Sabidurías (de la segunda —el Sirácida— se aclara: *Qui liber apud Latinos hoc ipso generali vocabulo Ecclesiasticus quo vocabulo non auctor libelli, sed Scripturae qualitas cognominata est*), y continúa: *Ejusdem vero ordinis libellus est Tobiae et Judith et Machabeorum libri*. Exactamente la posición de los autores griegos ya examinados. Siempre los tres bloques: historia, profetas, poéticos.

— Agustín (*De doctrina christiana* II 8 n. 12; PL 34, 40s), después de proponer las normas generales: *Tenebit igitur hoc modo in Scripturis canonicis, ut eas que ab omnibus accipiuntur Ecclesiis catholicis, praeponat eis quas quaedam non accipiunt...* La lista sigue en el n. 13 con la previa indicación: *Totum autem canon Scripturarum... his libris continetur*: cinco de Moisés, uno de Josué, uno de Jueces, uno “que se llama Rut”, con la

advertencia: *Qui magis ad Regnorum principium videtur pertinere*, luego cuatro de Reyes y dos de Paralipómenos, con la indicación: *Haec est historia, quae sibimet annexa tempora atque ordinem rerum*, y continúa: *Sunt aliae tamquam ex diverso ordine, quae neque huic ordini, neque inter se connectuntur, sicut est Job*, con Tobías, Ester, Judit et Machabeorum libri duo et Esdrae duo... Después *Prophetae*, a los que asocia David *in quibus David unus liber Psalmorum*, y luego *Salomonis tres*: Proverbios, Cántico, Eclesiastés, para advertir a continuación: *Nam illi libri, unus qui Sapientia, alius Ecclesiasticus inscribitur, de quadam similitudine Salomonis esse dicuntur...*, los cuales, como merecieron ser considerados “con autoridad”, entonces corresponde enumerarlos entre los profetas. Los restantes libros son *qui proprie Prophetae appellantur*, en primer término los Doce, *qui pro uno habentur* con la lista que sigue, para concluir con los *quatuor Prophetae (que) sunt majorum voluminum*, con (inesperadamente) Daniel antes que Ezequiel. Y la suma final: *His quadraginta quatuor libris Testamenti Veteris terminatur auctoritas*. Los 22 han sido superados, pero no se puede dejar de notar que la suma actual es exactamente el doble, añadidos los deuterocanónicos y con un propio modo de contar: los Doce como doce. El esquema de los tres bloques se repite, pero al modo de Agustín: la “historia”, luego los poéticos con Job (siempre a su modo). Pero a su vez transformados en “profetas” ya a partir de David. Los que son *proprie* profetas en tercer lugar, los Doce¹² al principio (como entre los griegos), con la novedad ya vista en Oriente de Daniel que precede a Ezequiel.

– Los Concilios de Cartago e Hipona, contemporáneos de Agustín, tienen sus propias listas. El III de Cartago (28 agosto 397) previa la advertencia *praeter scripturas canonicas nihil in Ecclesia legatur. Sunt autem canonicae Scripturae*, sigue el camino conocido hasta el fin del bloque histórico; luego pasa a Job y Salmos (poéticos) más los “cinco de Salomón” (sin nombrarlos, pero se trata sin duda de Proverbios, Eclesiastés, Cántico y las dos Sabidurías). Luego vienen los *duodecim libri Prophetarum*, con Isaías, Jeremías y de nuevo Daniel antes de Ezequiel, para acabar con Tobías, Judit, Ester, dos de Esdras y dos de Macabeos. La suma es igual a la de Agustín (44), aunque el orden difiere: después del bloque profético figuran todavía los que se acaba de enumerar con Macabeos al fin. El Concilio de Hipona (8 octubre 393) había proclamado antes exactamente la

¹² Los Doce empiezan por Oseas (como hemos visto en los grandes unciales) y concluyen con los mismos cuatro: Sofonías, Ageo, Zacarías, Malaquías. Los que faltan anticipan en su orden la disposición de la Vg: Joel, Amós, Abdías, Jonás, Miqueas, Nahum, Habacuc.

misma lista, como hará después el de Cartago en el 419. Hipona añade la decisión de informar de este “canon” al papa Bonifacio y a otros obispos “para su confirmación”. Se tiende, por consiguiente, a la unanimidad.

– El papa Inocencio I (401-417) responde a Exuperio de Tolosa con carta del 20 de febrero del 405 (PL 20, 495-502) con una lista (cap. VII, 501-502) que contiene sin duda la serie como se la leía entonces en Roma. Comienza normalmente con el bloque que hemos llamado histórico, hasta Reyes (4) inclusive, pero pone enseguida Rut separado así de Jueces. Luego viene el bloque profético sin más especificación que el número: dieciséis (o sea, los Doce contados como tales más los cuatro mayores). Los poéticos son enumerados del mismo modo sin especificación. *Salomonis libri quinque*. Luego el Salterio. Y enseguida la insólita cualificación: *Item historiarum*, con la serie Job, Tobías, Ester, Judit, Macabeos, Esdras (dos) y los Paralipómenos. La suma es siempre 44, pero el orden es propio, como lo es la categoría “histórica” al final, separada del bloque que hemos llamado “histórico”. Una vez más, ni siquiera nuestra distribución en tres bloques bien distintos cabe aquí. Pero al menos los proféticos permanecen unidos y ocupan claramente el segundo lugar. La tercera parte produce la impresión (probablemente injusta) de que se ha incluido allí lo que no se veía cómo podía caber en las dos primeras partes poniéndolo bajo la categoría de “historias”.

– El así llamado *Decreto del papa Gelasio* recopila varios textos anteriores y posteriores. Uno de ellos, que viene (parece) de un Sínodo romano del 382 bajo el papa Dámaso (366-384), contiene una lista de libros bíblicos con la introducción: *Nunc vero de Scripturis divinis agendum est*, presentada como sigue: *Incipit ordo Veteris Testamenti*, cuya primera parte enumera nuestro bloque histórico con Rut después de Jueces, con Reyes y Paralipómenos, para seguir después con Salmos, tres libros de Salomón (nótese: no cinco, como otras veces), o sea, Proverbios, Eclesiastés y Cántico, y concluir esta sección con *Sapientia y Ecclesiasticus*. Una nueva sección se llama *Item ordo Prophetarum*, con los cuatro mayores; Jeremías con dos de sus apéndices (falta la Carta) y luego después de Ezequiel los Doce, enumerados por nombre, con Amós en segundo lugar (después Miqueas, Abdías, Jonás, Nahún, Habacuc, y concluyendo con los cuatro usuales). Una tercera sección se intitula (como en la carta de Inocencio I) *Item ordo historiarum*, y allí nos encontramos (como en esa carta, pero no en el mismo orden) con Job, Tobías, Esdras (dos), Ester, Judit y Macabeos. Según hemos notado más arriba, Esdras no parece tener un lugar seguro. De todos modos, se puede preguntar si este tipo de lista no refleja (como la carta de Inocencio I) la tradición romana.

– Jerónimo, aparte su constante trabajo sobre la Escritura, tiene también una lista con una breve presentación de cada libro en una carta a Paulino de Nola (n. 53, hacia 394, texto en PL 22, 546-548, a partir del n. 8) que es interesante examinar. Se trata en realidad, después de una larguísima introducción, de convencer a su interlocutor (obispo y después santo) de que es necesaria una cierta previa información para acceder a la lectura de la Escritura. A lo cual provee con la presentación de cada libro en este n. 8. Primero están como siempre los cinco libros del Pentateuco. Sigue insólitamente Job sin que se dé ninguna explicación, luego más normalmente Josué, Jueces con Rut, Samuel y (de nuevo inesperadamente) *Malachim (sic)* como tercero y cuarto Reyes¹³ (aunque 1 y 2 han sido presentados como Samuel sin previa explicación). Nuestro primer bloque histórico con Job (si se quiere) anticipado. Segundo bloque profético: primero los Doce *in unius voluminis angustias coarctati*, con una no tan breve descripción del contenido de cada uno: Oseas, Joel, Amós, Abdías, Jonás (que significaría *columba*), Miqueas, Nahún (equivale a “consolador”), Habacuc, Sofonías (*speculator*), Ageo (*festivus*), Zacarías (*memor Domini sui*) y Malaquías, el orden que prevalecerá en la Vg. Los cuatro mayores con explicaciones más sucintas. Y algo del tercer bloque poético: David (o sea, Salmos), comparado con los poetas latinos y griegos (*Simonides noster... etc.*, sin omitir Cátulo), Salomón (*pacificus et amabilis Domino*) sin más especificación. Para concluir: Paralipómenos, Ester, Esdras y (por primera vez en nuestras listas) Nehemías. La lista, como se ve, es incompleta: es verdad que Jerónimo no se interesa por los libros que considera ajenos a la tradición antigua verdadera: Tobías, Judit, que luego no traducirá, sino resumirá, y lo mismo cabe decir de las dos Sabidurías. Pero, por qué no menciona Paulino Proverbios, Eclesiastés y Cántico, cuando se extiende, como hemos visto, en los Profetas menores, queda sin explicación. Y a su vez Daniel, que en esta carta goza de unas líneas de presentación, falta del todo en la *Divina Bibliotheca*, que sigue en el tomo 28 de la PL (como se ha dicho)¹⁴. La posterior edición de la Vg. con todos los libros conocidos como canónicos desde el Concilio de Trento (por lo menos) y que sirve a ese Concilio de norma precisamente de canonicidad (*prout in*

¹³ Es digno de nota que la lista de la sesión IV del Concilio de Trento (DenzSch. 1502), que será examinada después, habla todavía de *quatuor Regum (libri)*”.

¹⁴ El recopilador en este tomo ha querido hacer preceder la *Divina Bibliotheca* (cols. 174-178) de una reproducción de la carta expuesta en el texto más arriba, pero atribuyéndola como destinatario a una “Paulina” que no existe. Ha confundido el masculino con el femenino.

*Ecclesia latina legi consueverunt et in veteri vulgata editione habentur...*¹⁵) y que es generalmente asociada al nombre del gran Doctor de Belén, no nos debe incitar a ignorar la distancia que separa esa obra como ahora es (y fue durante siglos) de la actividad personal de Jerónimo como traductor e intérprete.

– Con Casiodoro (cuyo nombre completo es Magnus Aurelius Casiodorus Senator, ca. 485-580, en su monasterio Vivarium en Squillace) encontramos alguien que conoce la tradición anterior y sobre ella reflexiona, siendo bien consciente a la vez de sus convergencias y divergencias también en materia de presentación y división (y orden) de las Sagradas Escrituras. En su gran obra *De institutione divinarum litterarum* (PL 72, 1106-1150; ed. crit. R. A. B. MYNORS, Oxford, 1937) registra en dos capítulos (XII y XIII, l. c., pp. 1123-1125) las diferencias en la enumeración y clasificación de los libros entre Jerónimo y Agustín. Jerónimo, según él, propone una división tripartita¹⁶: *In Lege*, los cinco libros del Pentateuco. *In Prophetis*: Josué, Jueces, Rut, Samuel, Isaías, Jeremías, Ezequiel y los Doce. *In Hagiographis*: Job, David, Salomón, Proverbios, Eclesiástico, Cántico, Paralipómenos, Esdras, Ester. Con lo cual se llega a la suma significativa de los 22, pero se sacrifica a Daniel, *per quam* (la suma de los 22) –dice Casiodoro– *omnis sapientia discitur et memoria dictorum in aevum scripta servatur*, siendo el número de las letras del alfabeto hebreo (*ib.*). En cuanto a Agustín, respecto del AT dice siempre Casiodoro: *In historia sunt libri viginti duo* (otra vez el número), pero ahora limitado a: cinco de Moisés, Josué, Jueces, Rut, Reyes (cuatro), Paralipómenos (dos), Job, Tobías, Ester, Judit, Esdras (dos) y Macabeos (dos). Luego *In Prophetis libri viginti duo* (de nuevo la cifra clave) con David, Salomón (cuatro libros no especificados), Jesús Sirac (*sic*), Isaías, Jeremías, Ezequiel, Daniel y Doce *minores*, con la lista que conocemos. La suma total corresponde a la transcrita más arriba de Agustín, pero no el orden y otros detalles, sobre todo la posición de Daniel antes de Ezequiel¹⁷. Casiodoro conoce otra división (cap. XIV) *secundum antiquam translationem*, distinta de la anterior, con el bloque histórico completo, luego Salmos y los cinco salomónicos (poé-

¹⁵ Sesión IV en el canon condenatorio (DenzSch. 1505).

¹⁶ Son los tres *ordines* como transcritos en la PL 28, 177-1522 con el título *Divina Bibliotheca*, donde en efecto falta Daniel. Y Esdras sigue (al menos en esta edición) con *Verba Nehemiae filii Hechllae* (*sic*).

¹⁷ Todo lo cual mueve a preguntarse si Casiodoro, aunque cita el *De doctr. christ.*, quiere de veras referirse al texto de Agustín o se trata más bien de una propia construcción a partir de él.

ticos), luego los proféticos, para acumular al final Job, Tobías, Ester, Judit, Esdras (dos) y Macabeos (dos)¹⁸. A menos que esta *tertia divisio* sea el *codex grandior* que contiene la versión viejo-latina de los Setenta, como parece decir enseguida (*ib.*).

– Isidoro de Sevilla (¿?, pero ya en 599-600 metropolitano hasta el 636), en *In Libros Veteris ac Novi Testamenti Proemia* o simplemente *Proemia*, breves introducciones a cada libro de la Biblia, comienza con una lista de los libros *iuxta vetustam priorum traditionem* (PL 83, 155-160). Primero los *quinque libri Moysi*, luego Josué *Jueces et libellus cujus est titulus Ruth qui non ad historiam Judicum, ut Hebraei asserunt, sed magis ad principium Regum pertinere videtur* (repitiendo así la afirmación de Agustín). Siguen *quatuor libri Regum quorum Paralipomenon libri duo e latere annectuntur*. O sea, nuestro bloque histórico, al cual asocia Job, Tobías, Ester, Judit, Esdras, Macabeos (dos y dos), porque *diversorum in se temporum texunt historiam*, con el comentario *Sed hi omnes, praeter librum Job, Regum sequuntur historiam...*, con la advertencia: *Ex quibus quidem Tobiae, Judith et Machabeorum Hebraei non recipiunt*. El resto son profetas: *Occurrunt dehinc Prophetiae, in quibus est Psalmorum liber unus*, más tres de Salomón: Proverbios, Eclesiastés y Cántico, a los cuales asocia *Duo quoque illi egregii et sanctae institutionis libelli*: Sabiduría y Eclesiástico, con la indicación (inesperada) *dum dicantur a Jesu filio Sirach editi* (ambos por lo visto) *propter quamdam eloquii similitudinem Salomonis titulo sunt praesentati*. Y de ellos asegura la canonicidad: *Cum reliquis canonicis libris tenere noscuntur auctoritatem*. Nuestro bloque poético: quedan los *libri sedecim prophetarum... quatuor... qui majora volumina condiderunt* Isaías, Jeremías, Ezequiel, Daniel y los Doce, que *breves sunt et contigui*, y por eso *uno volumine coarctati*, y sigue la lista que será la de la Vg., como era ya la de Agustín. El bloque profético entonces como último, ampliado en la tradición de Agustín, porque empieza con David y Salomón, pero los Doce han dejado de ocupar el primer lugar de los *proprie* profetas que tenían sin embargo desde antiguo. Una advertencia conclusiva nos deja algo perplejos, porque tiene consecuencias para el número completo: *Quidam autem Jeremiae Lamenta segregantes, de volumine ejus resecuerunt, sicque quinquaginta libros Veteris Testamenti suscipiunt*. Único caso y no se puede dejar de notar la diferencia con Agustín, que sin duda Isidoro conocía (como se ha visto) y de hecho quienes separan Lamentaciones de Jeremías son (que sepamos) solamente los *hebraei*.

¹⁸ Es la que reproduce H. B. SWETE, *An Introduction to the Old Testament in Greek*, o. c., pp. 211-212.

Y no menos curiosamente en la serie de *Proemia* que sigue el orden varía: Esdras (reducido a uno) y Macabeos (siempre dos) concluyen la serie después de los Doce (*l. c.*, pp. 174s).

– *El Concilio de Trento*. A diferencia de otros concilios vistos rápidamente más arriba, Trento es universal (a pesar del número a veces escaso de participantes), o sea, ecuménico, y su valor en la tradición magisterial de la Iglesia es propio de esta categoría de concilios. Es decir, normativo. Ahora bien, Trento tiene su propia lista de libros bíblicos en la famosa sesión IV, concluida el 8 de abril de 1546, con la cual inaugura su labor oficial y que trata a la vez de Escritura y Tradición: *De libris sacris et de traditionibus recipiendis* (DenzSch. 1501ss)¹⁹. Precisamente para definir su lista de *libris sacris* se refiere a la Tradición, con la frase más arriba transcrita: de todas las ediciones latinas que circulan *quaenam pro authentica habenda sit, innotescat et declarat, ut haec ipsa vetus et vulgata editio, quae longo tot saeculorum usu in Ecclesia probata est... pro authentica habeatur... etc.*: la declaración de “autenticidad” de la Vulgata, cuyo verdadero sentido (para quien tuviera alguna duda) fue explicado también auténticamente por Pío XII en el conocido pasaje de su encíclica *Divino afflante Spiritu* (30 septiembre 1943)²⁰. La lista anexa a este decreto, reproducida

¹⁹ Cuesta creer, pero el decreto fue objeto de severas críticas en Roma, en la Comisión papal que seguía el Concilio y ante el card. Farnese, sobrino del papa Pablo III. Sin entrar en un tema que para nosotros hoy no tiene más interés que el histórico, los decretos de Trento fueron todos promulgados oficialmente por el papa Pío IV en 1569, es útil conocer cuáles eran los objeciones realmente importantes (inútil referirse a las de mero procedimiento). Se aducía que no se había hecho mención de los textos originales hebreo y griego, se hablaba de la “antigua conocida edición, sin describirla con mayor precisión”, aunque el adjetivo *vulgata* es usado sin duda porque más de uno en Roma (como por lo demás Cervini mismo en Trento) eran bien conscientes de la distancia entre esa *vetus vulgata editio* y la obra misma de san Jerónimo, y finalmente porque no se hablaba de su necesaria revisión. Y se llegó incluso a proponer una nueva redacción del texto del decreto por el mismo Concilio (sobre todo por Seripando cuando, creado cardenal, fue también nombrado uno de los presidentes del Concilio), de nuevo porque parecía prohibir o no tener en cuenta el posible uso sea de los textos originales sea de la vieja versión latina cuando fuera mejor que el texto de la Vg. Por suerte no se hizo nada y el decreto conserva todo su valor. Sobre esta cuestión se puede leer H. JEDIN, *l. c.*, t. II, pp. 95-98, con el comentario del autor (p. 95), que no carece de cierta ironía: *It is plain that in Rome they were more progressive in matters concerned with the study of the Bible –but likewise more care-free than at Trent.*

²⁰ Cf. Ench. Bib. n. 549: *Constat enim e litterarum monumentis Concilli Praesidibus fuisse creditum, ut ipsius Sacrae Synodi nomine Summum Pontificem rogarent –quod illi quidem fecerunt– ut Latina primum editio, dein vero Graeca et Hebraica, quoad fieri posset, corrigerentur, in Ecclesiae Sanctae Dei utilitatem tandem aliquando vulgan-*

en el canon condenatorio (*ib.*, 1502), es como sigue (para el AT): cinco libros de Moisés, con la explicitación de los cinco, luego Josué, Jueces, Rut, cuatro libros de Reyes, dos de Paralipómenos, Esdras primero y segundo *qui dicitur Nehemiae*, Tobías, Judit, Ester, Job, Salterio davídico con el número: 150 Salmos, *Paraboliae*, Eclesiastés, Cántico, *Sapientia*, Eclesiástico; Isaías, Jeremías *cum Baruch*, Ezequiel, Daniel, doce profetas *menores* con la lista en el orden que ya conocemos, dos de Macabeos, y añade explícitamente *primus et secundus*. Acerca de esta lista conviene notar enseguida sus características peculiares: se ignora la denominación 1 y 2 Samuel; Nehemías aparece por primera vez como título de un segundo libro de Esdras, ciertamente para excluir con los (a veces) designados como tercero y cuarto; las *Paraboliae*, sin indicación de autor, son sin duda los Proverbios, Baruc va con Jeremías como libro distinto, si bien a él asociado, pero las Lamentaciones como libro separado brillan por su ausencia y la Carta de Jeremías sin duda es parte de Baruc²¹; los Doce no preceden (como generalmente hasta ahora), sino que siguen los otros, son por primera vez calificados de *menores*, y el hecho de la enumeración parece significar que no se los considera (como hasta ahora casi siempre) un solo libro; la explicitación a propósito de Macabeos mira claramente a excluir el tercero y el cuarto del mismo nombre. Retengamos también el orden en que los libros son presentados: en general corresponde a nuestra división en tres bloques y a la usual presentación de los mismos: primero los históricos, con Esdras, Tobías, Judit y Ester al final de este bloque; Job al principio del bloque poético, que viene en segundo lugar; en tercer lugar el bloque profético (con la característica notada de los Doce como últimos) para concluir con Macabeos, entonces separados de la historia. Por cierto, una primera razón de las peculiaridades en el orden (que no parece coincidir del todo con ninguno de los ya presentados) es la necesaria inclusión de los deuterocanónicos donde mejor parecía. Pero sobre todo la cuestión básica respecto de esta lista es: ¿cuál es su origen? Porque no parece haber sido elaborada por los Padres o sus teólogos durante las discusiones previas.

dae... Quod autem Tridentina Synodus esse voluit latinam conversionem, "qua omnes pro authentica uterentur", id quidem, ut omnes norunt, latinam solummodo respicit Ecclesiam, eiusdemque publicum Scripturae usum, et nequaquam, procul dubio, primigeniorum textuum auctoritatem et vim minuit... atque adeo eiusdem authentia non primario nomine critica sed iuridica potius vocatur. Los dos incisos *ut omnes norunt* y *procul dubio* equivalen a afirmar que esta explicación debería ser ya conocida y aceptada sin ulterior discusión.

²¹ Como lo será después en la Sixto-Clementina y hasta la Neo-Vulgata (cf. *infra*).

Y la segunda cuestión (de más fácil solución), ¿en qué relación está esta lista con la edición de la Vulgata, que se propuso responder a la recomendación del Concilio de editarla de manera normativa y definitiva? (*ib.*, 1508). A la primera cuestión es relativamente fácil responder previa consulta a las Actas del Concilio, estudiadas por ejemplo por H. Jedin²². Los Padres resolvieron unánimemente al discutir el tema del canon de la Escritura *to take up the canon of the Holy Scripture within the limits within which the decree of the Council of Florence of 4 February 1441 for the reunion of the Jacobites, had circumscribed it*, esto no obstante algunos (y no de los menos influyentes, como el cardenal Pole y el mismo Cervini) eran bien conscientes de las discusiones todavía vivas entre católicos (gracias sobre todo a la autoridad de san Jerónimo) acerca de la canonicidad de algunos libros y se preguntaban si no sería mejor y más provechoso someter este problema a la discusión del Concilio y aclararla de una vez por todas, mientras otros preferían evitar semejante debate, cortar por lo sano y reproducir simplemente (de hecho el adverbio *simpliciter* fue usado) la lista del decreto de Florencia, que gozaba del valor de la autoridad conciliar. Sometida la cuestión (en realidad, más exactamente, las dos cuestiones: o reproducir Florencia o abrir el debate sobre los deuterocanónicos) a votación, la mayoría (24 contra 15) estuvo por la primera solución, que de hecho resolvía la segunda. Y así el decreto de Trento reproduce simplemente la lista de Florencia en su decreto para la unión con los jacobitas²³. Esta lista es, en efecto, idéntica²⁴ a la que Trento hace suya, con alguna pequeña novedad bastante indiferente: en lugar de Esdras *primus et secundus*, Florencia tiene Esdras, Nehemías; en lugar de *Psalterium davidicum centum quinquaginta Psalmorum*, Florencia tiene *Psalmis David* (el caso gramatical distinto se debe a la distinta estructura de la frase); Baruc aparece directamente después de Jeremías sin la partícula *cum*; y por la razón gramatical recién aludida, *minores* pasa a ser *minoribus* (profetas) y *duo* de Macabeos, *duobus*.

²² H. JEDIN, *A History of the Council of Trent* [version inglesa del original alemán], vol II. London, Thomas Nelson and Sons, 1961, pp. 55ss.

²³ Los "jacobitas" son los monofisitas, y en concreto los monofisitas de Etiopía, que, dicho sea de paso, aceptaron el decreto de unión con la Iglesia de Roma, incluso con (posterior) intervención de su *Negus* o emperador (cf. sobre esto J. GILL, *The Council of Florence*. Cambridge, University Press, 1961, pp. 321-327). El decreto mismo se puede leer con la lista que se menciona en el texto en DenzSch. nn. 1330ss (la lista en n. 1335). La unión, por desgracia, como es sabido, después quedó en nada como la principal con Constantinopla.

²⁴ Nos limitamos, como siempre a lo largo de este escrito, al AT, aunque lo mismo valdría de la lista del NT.

La identidad de ambas listas plantea obviamente la cuestión del origen de la de Florencia, a la cual, en el estado actual de este estudio, es imposible responder. Se puede decir solamente, a título de hipótesis, que, no existiendo todavía la imprenta, debería venir de algún manuscrito conservado en una u otra de las bien nutridas bibliotecas de la Florencia medicea, comenzando por la de San Marcos inaugurada por el gran Cosme el Viejo. A la segunda pregunta dejada más arriba en suspenso acerca de la Biblia Sixto-Clementina y su relación con la lista de Trento (siempre para el AT), la respuesta es más fácil: la sigue (como era de esperar) fielmente, con la sola adición de *Threni, id est Lamentationes Ieremiae Prophetarum* (que faltaba en Trento y en Florencia), el cambio de *Parabola* en *Proverbiorum liber, Liber Nehemiae*, que ahora pasa ser el título con la anotación *Qui et Esdras secundus dicitur*, David (sustantivo y adjetivo) desaparece del título de los Salmos, que ahora es simplemente *Liber Psalmorum*, quedan los cuatro Reyes y no se habla más de *menores* a propósito de los Doce, que pasan a ser, como ya en Trento, doce libros distintos. El orden es absolutamente el mismo. Fuera de él y en una especie de apéndice se incluyen, si bien con plena conciencia de que no son canónicos (ni partes de libros canónicos), quizá *ne pereant*: la llamada “Oración de Manasés” (el rey de Judá de ese nombre), el tercer y cuarto libro de Esdras y el Salmo 151; más, para el NT, la carta de san Pablo a los Laodicenses²⁵. Todos los cuales desaparecen no solo de la Neo-Vulgata, sino también de las más recientes ediciones de la Vg. Sixto-Clementina, como la publicada por la editorial San Paolo (Milano, 2003).

– *El presente*. Se puede comenzar por mencionar la Neo-Vulgata (Libreria Editrice Vaticana, 1986), la cual, como era de esperar, mantiene el orden en el AT que la Sixto-Clementina había más o menos vuelto definitivo, sin por cierto de ninguna manera imponerlo. De hecho, la versión

²⁵ Como explica el mismo prólogo (*Prefatio ad lectorem*) de la Sixto-Clementina, reproducido en apéndice en la Neo-Vulgata (pp. 2313-2315), a riesgo de incurrir en una contradicción: *Porro in hac editione nihil non canonicum, nihil adscitum, nihil extraneum apponere visum est: atque ea de causa fuit, cur Liber tertius et quartus Esdrae inscripti, quos inter canonicos sacra Tridentina Synodus non annumeravit, ipsa etiam Manassae regis Oratio, quae neque Hebraice neque Graece quidem exstat, neque in manuscriptis antiquioribus invenitur, neque pars ullius Canonici libri, extra Canonicae Scripturae serie posita sunt...* La pregunta es entonces: ¿por qué incluirlos? Alguna edición antigua de la misma Sixto-Clementina (si mi memoria me es fiel: la del P: Michael Hetzenauer, OFMCap.) decía (como arriba hemos repetido) *ne pereant*. Se los encuentra sin embargo en la edición crítica de la Vg. (es decir, de los manuscritos que la contienen) de R. WEBER (tomo II. Stuttgart, 1969, pp. 1910-1976), aunque curiosamente faltan los números de las dos últimas páginas, donde están precisamente el Salmo 151 y la *Epistola ad Laodicenses*.

de la misma Vg., obra ejemplar de Mons. Antonio Martini, en lengua italiana (en 1778), con aprobación de Pío VI (quien lo hizo después arzobispo de Florencia), no la mantiene, si es exacto que el último volumen suyo del AT contiene el Cántico, según se lee en la versión *online* de su magna obra.

El *Catecismo de la Iglesia católica* (documento oficial) (n. 120) repite, como era de esperar, la lista de Trento, con las Lamentaciones después de Jeremías y Baruc, sin mencionar la Carta de Jeremías (porque se supone la considera incluida en este último), pero considera la posibilidad (sin duda pensando en la lista tridentina, donde falta Lamentaciones, como se ha notado) de que estas y el libro de Jeremías puedan ser un solo texto.

La venerable versión de Mons. Juan Straubinger (Buenos Aires, Club de Lectores, 1948, con alguna edición posterior) en nuestra lengua, aunque parte de los textos originales, conserva el orden en el AT de la Vg. Pero ya la versión de Eloíno Nácar Fuster y Alberto Colunga Cueto, por lo menos en su edición de 1985 (la 23^a, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid), anticipa Macabeos al final del bloque histórico, sigue con la serie de poéticos para concluir con los Doce en el orden de la Vg. En cambio, para seguir con nuestra lengua, *El Libro del Pueblo de Dios* (Madrid - Buenos Aires, Ed. Paulinas, introducción fechada en Pentecostés de 1980) separa Rut de Jueces con los otros *megillot*, luego Esdras, Nehemías, Crónicas; dispone los deuterocanónicos al final a partir de “Ester: suplementos griegos”, para seguir con Judit, Tobías, Macabeos, las dos Sabidurías, Baruc, la Carta de Jeremías (como libro distinto) y concluir con “Daniel: suplementos griegos”. No obstante la hoja separada que acompaña el texto con el “Orden bíblico” de los libros, pone Macabeos como conclusión del bloque histórico, después de Tobías, Judit, Ester, anticipa las dos Sabidurías al bloque poético e ignora la distinción entre Baruc y la Carta.

La versión siempre en castellano de la *Biblia de Jerusalén* (Bilbao, Desclée de Brouwer, ed. de 1975) sigue el orden de la Vg. Y se explica porque ese es el orden de la edición original en lengua francesa; de hecho la *New Jerusalem Bible* (Doubleday, 1990) mantiene el mismo orden, el cual, repitamos, se diferencia de la Vg. clásica solo porque anticipa Macabeos al final del bloque histórico. En todas estas ediciones, Lamentaciones y Baruc con la Carta de Jeremías siguen al texto del mismo profeta, los dos últimos como un solo libro²⁶. Y que este orden o es ya o está por volverse definitivo lo demuestra la nueva versión en su lengua de la Conferencia Episcopopale Italiana (Milano, San Paolo, 2009), que lo conserva (si bien un

²⁶ La Carta como el cap. 6 de Baruch, con el título *Exemplar epistulae quam misit Ieremias...* Disposición que la Neo-Vulgata ha mantenido, como se ha notado ya.

índice de los libros no se encuentra fácilmente, si es que existe); esto no obstante, en la previa explicación (pp. 10-11) se nos informa que *i testi che i cristiani chiamano “Antico Testamento” sono suddivisi in Pentateuco, Libri storici, Libri profetici e Libri sapienziali*, para después presentar la lista que la versión sigue en el orden que hasta ahora hemos encontrado siempre: Pentateuco, Libros históricos, Libros sapienciales, Libros proféticos (p. 11). La lista de la *Chiesa protestante*, en la columna anterior, difiere (como era de esperar) no en el orden general de las tres o cuatro categorías, sino en la ausencia de los deuterocanónicos.

Las novedades comienzan con las Biblias que se pueden llamar ecuménicas. Así la famosa TOB (*Traduction Oecuménique de la Bible*. Les Éditions du Cerf - Les Bergers et les Mages, 1977; hay una nueva edición a la que no tengo acceso), en la cual se lee (primera vez en los textos consultados) una página especial (t. 1, p. 28) dedicada al *Ordre des Livres de l’Ancien Testament*, que atribuye a las *éditions catholiques* sin más el orden hasta ahora presentado que “aparece” (afirma) en el Concilio de Florencia (1442), con la diferencia por nosotros registrada más arriba de que 1 y 2 Macabeos van al final. El orden en cuestión, habría sido mejor reconocer explícitamente, viene del Concilio de Trento. Y se añade un intento de explicación, sin duda atendible, de las diferencias en el orden de los libros: a los códices preceden los rollos. Los rollos o (volúmenes) ubicados en los respectivos recipientes o cofres (las *theke* del griego) no guardaban un orden estricto al ser repuestos en armarios o arcas. Al estructurar más tarde en códices las Biblias completas no se tuvo siempre en cuenta un orden fijo, salvo para el Pentateuco. Explicación plausible, pero no quizá del todo satisfactoria. De hecho, como hemos visto, en algún caso ni siquiera el orden del Pentateuco ha sido respetado: Números antes de Levítico (Melitón de Sardes). En consecuencia, la TOB elige seguir su propio orden, que entonces presentará: naturalmente primero el Pentateuco con los demás libros de nuestro bloque histórico, a excepción de Rut, para seguir con los profetas sin Daniel, los Doce en último lugar (en el orden de la Vg.) y luego los poéticos con Salmos antes de Job, después Proverbios y los cinco *megillot* hebreos (Ester sin los textos en griego, que van al principio de la serie de los deuterocanónicos) con Daniel (sin distinguir partes en hebreo y en griego), Esdras, Nehemías y Crónicas, y recién entonces los deuterocanónicos, para cerrar la serie con Baruc y la Carta de Jeremías como libro distinto.

El mismo orden que respeta la *Bibbia Italiana in lingua corrente* (LDC-ABU, 1985), pero con los *Supplementi a Daniele* (o sea, las partes en griego) para cerrar la serie de los deuterocanónicos, sin hacer la misma

distinción para Ester, simplemente incluida entre estos últimos. Baruc y la Carta de Jeremías como libros separados preceden a los *Supplementi*. Aquí se percibe (diría) la doble preocupación, plenamente justificada, de tener en cuenta, por una parte, el orden hebreo clásico, y por otra la tradición protestante, que ignora los deuterocanónicos (quizá no desde el principio)²⁷.

La misma preocupación se advierte en versión francesa tan especial, pero digna de toda atención, de André Chouraqui en su *Bible* (Desclée de Brouwer, 1985), que comprende los deuterocanónicos al final de la serie hebrea usual, con Tobías en primer término antes de Judit, para concluir con Ester y Daniel en las secciones en lengua griega: los demás como en la TOB. Una Biblia en español, más bien atípica, la Biblia “Latinoamérica” (Ediciones Paulinas - Verbo Divino, 35ª ed. 1972) invierte el orden de los bloques profético y poético, que es ahora el tercero y último, con una disposición muy propia, puesto que concluye su AT con el Eclesiástico y los Salmos; Baruc está comprendido en la última serie con la Carta de Jeremías como cap. 6 de este libro. Una así llamada *Nouvelle Traduction Française* (Bayard, etc., 2001), que presenta al final, en la p. 3180, un interesante *Tableau généalogique* de las traducciones francesas de la Biblia, sigue también el orden hebreo (incluso con los nombres correspondientes, como Chouraqui, pero sin traducirlos), y concluye su AT con los deuterocanónicos, comenzando por Ester (sin distinguir las partes griegas, como tampoco en Daniel) y acabando con Baruc, y haciendo de la Carta de Jeremías el cap. 6 de este último, mientras para otros, como se ha visto, es un libro aparte.

Segunda conclusión provisoria. Sería posible examinar otras ediciones de la Sagrada Escritura que actualmente pululan, en particular alguna en lengua alemana. Pero uno se pregunta si se ganaría mucho con ello. Al estado actual de nuestro análisis, algunas cosas aparecen ya claras que se pueden resumir en los puntos siguientes.

a) De sí no hay un orden canónicamente impuesto del orden de los libros bíblicos en el AT, si bien ningún traductor-editor osaría abrir su Biblia por una serie distinta del Pentateuco, con el Génesis en primer lugar. Esto, creo poder decir, pertenece ya a la identidad de este libro que se llama Biblia. (Y lo mismo vale del evangelio de Mateo para el NT.)

²⁷ Ni en las versiones en todas las lenguas, como he podido comprobar yo mismo. Encontré en una iglesia (luterana) en Islandia expuesto el facsímil de la primera versión en islandés de la Biblia, obra del obispo Guðbrandur Thorláksson (de Hólar, exdiócesis católica), publicada en 1584: contenía los deuterocanónicos.

b) Se puede decir también que hay una cierta tendencia a poner los libros proféticos (o el llamado por nosotros “bloque profético”) en tercer lugar, como introducción precisamente al NT. Pero ni siquiera esto es seguro.

c) Más bien la actual legítima preocupación ecuménica mueve a tener en cuenta por una parte la tradición judía secular y siempre activa de las tres series: *Torah*, *Nebi'im*, *Ketubim*, con la doble consecuencia de poner el bloque profético en segundo lugar, lo cual lleva consigo la inserción de al menos una parte de los libros históricos (los “profetas anteriores” del judaísmo) a continuación del Pentateuco, y esto afecta sobre todo a la posición de Crónicas y Macabeos y la de los cinco *megillot* hacia el final del mismo AT.

d) Por otra parte, la atención a la tradición protestante mueve a separar del resto los deuterocanónicos y ponerlos en una sección aparte, en tercer lugar, de alguna manera asociados a los *megillot* después de Salmos y Job, que son comunes a las tres tradiciones (judía, católica, protestante). Alguna solitaria excepción no cambia demasiado este orden.

e) Si alguna incertidumbre queda se la puede referir a la posición de Lamentaciones, pero sobre todo de Baruc y la Carta de Jeremías: ¿asociarlos o no al texto del profeta? Y sobre todo, y acerca de esto, la unanimidad parece todavía estar lejos de afirmarse: ¿hacer o no de la Carta un libro aparte o un capítulo de Baruc? Para la solución de este problema, el único criterio válido parece ser la crítica interna. Y esta, diría, va más bien en el sentido de considerarla un libro aparte, pero esto no resolvería el problema de su ubicación.

f) Y entonces es el caso de decir, y esto en relación con la cuestión general del orden: con la excepción del Pentateuco, los profetas “anteriores” y la posición respectiva de los profetas “mayores” (o de tres de ellos: Isaías, Jeremías, Ezequiel), pero no de los Doce: *Unusquisque in suo sensu abundet*.

JORGE, CARDENAL MEJÍA*
CIUDAD DEL VATICANO

* El autor reconoce y agradece el valioso aporte crítico del profesor Ricardo Román en varias fases de la redacción del presente artículo, sobre todo en la última.

BAJO LAS AGUAS DEL MAR

Algunas consideraciones sobre el relato de Ex 14

El milagroso paso por el mar de Suf, con la consecuente persecución de los egipcios y el desenlace mortal para los opresores en sus aguas, constituye uno de los hitos más importantes en los relatos bíblicos de la historia de Israel¹. La Escritura aludirá con frecuencia a este acontecimiento prodigioso con el cual YHWH se glorifica a costa del faraón y de su ejército.

Sin embargo, los estudios críticos muestran que el capítulo está lejos de ser una página unitaria. Ningún lector mínimamente informado desconoce el carácter compuesto del relato de la muerte de los primeros opresores de Israel, ahogados en el mar. Más aún: Ex 14 constituye uno de los extraños ejemplos de una doble versión paralela del mismo acontecimiento². Entre los argumentos principales para tal conclusión se encuentra el hecho de que el relato final presenta tensiones irreconciliables³ entre sí y que solo admitirían la posibilidad de un texto homogéneo a costa de un fuerte concordismo o armonización cuestionables. Al menos desde comienzos del siglo pasado, diversos estudios han mostrado que el relato más antiguo no contenía la referencia a un paso milagroso de Israel por medio del mar: *Im Gegensatz zu P wird also von keinem Durchzug berichtet*⁴.

¹ Cf. J. C. GERTZ, *Tradition und Redaktion in der Exoduserzählung des Pentateuch. Untersuchungen zur Endredaktion des Pentateuch*, en FRLANT 186 (2000), p. 189.

² Cf. J.-L. SKA, *Introduction to Reading the Pentateuch*. Winona Lake, IN, 2006, p. 68.

³ Una presentación sintética puede verse en J.-L. SKA, *Introduction to Reading the Pentateuch*, o. c., pp. 68 -75.

⁴ J. C. GERTZ, *Tradition*, o. c., p. 211. Entre los elencados por el autor se encuentran E. Meyer, W. Rudolph, M. Noth, K. von Rabenau, B. S. Childs, F. Kohata, W. Gross y T. Krüger. En su reciente comentario, T. DOZEMANN, *Commentary on Exodus*. Grand Rapids, MI - Cambridge, UK, 2009, pp. 298-302, parece ignorar la cuestión.

El presente trabajo se propone analizar algunos elementos de este relato antiguo y verificar qué ha podido quedar aún a flote de esta primera narración, tras haber sido “cubierto por las aguas” del relato sacerdotal, tradición que ha hecho indudable fortuna. Intentaremos también indagar cuál podía ser su finalidad original.

Dividimos las páginas que siguen en cuatro partes, de extensión desigual: a una presentación de los elementos fundamentales del relato antiguo (1) añadimos un análisis de textos que pueden emparentarse con la acción descrita en Ex 14* (2). Esta comparación nos permite establecer diferencias y semejanzas con los relatos bélicos, y con ello acercarnos a la finalidad del relato no sacerdotal (3). Finalmente intentamos rastrear testimonios bíblicos “sobrevivientes” de este relato antiguo (4). Unas breves consideraciones finales cierran nuestro análisis (5).

1. El relato antiguo

La constatación de que el relato más antiguo del milagro del mar no contenía la mención de un “paso” de Israel ha ido ganando progresiva aceptación entre los expertos. De ahí que nos autoeximamos de una discusión detallada y simplemente nos limitemos a una sucinta presentación. Tal punto de partida nos parece casi de rúbrica⁵.

La complejidad de la materia queda bien ejemplificada por la minuciosa explicación de C. Berner⁶. En su opinión, el relato más antiguo comienza en Etam, al borde del desierto (13,20). Esta *Itinerarnotiz* es la continuación originaria de la información suministrada en 12,37a, donde Sukkot era la primera estación del camino⁷. El rol destacado de la columna de nube en este relato (14,19b-20.24) supone una introducción apropiada: de ahí que la mención de la protección de YHVH, que los precede en una columna

⁵ No desconocemos que haya otras propuestas plausibles. Una discusión detallada puede verse en C. BERNER, *Die Exoduserzählung. Das literarische Werden einer Ursprungslegende Israels*, en FAT 73 (2010), pp. 343-353. Nuestra síntesis de la materia sigue en parte esta obra.

⁶ El exegeta divide la historia de la composición en tres períodos fundamentales: presacerdotal, sacerdotal y postsacerdotal. Además, individúa nada menos que 14 *Bearbeitungen* (!) que habrían intervenido en la composición, que, no rara vez, fueron corrigiendo los déficits o tensiones provocados por la intervención inmediatamente anterior. Cf. C. BERNER, «Die Exoduserzählung», a. c., pp. 400-405.

⁷ Cf. C. BERNER, *Die Exoduserzählung*, o. c., p. 343. Aquí el autor se remite, entre otros, a J. C. GERTZ, *Tradition*, o. c., pp. 207-208. Para el autor, a diferencia de otros, *Die Itinerarnotiz in 12, 37a ist für die nichtpriesterschriftliche Exoduserzählung unverzichtbar und gehört nicht zu P* (n. 77).

de nube para señalarles el camino, haya de atribuirse también a este estadio: *וַיִּהְיֶה הַלֵּךְ לִפְנֵיהֶם בְּעֶמּוּד עָנָן לְנַחֲתָם הַלֵּךְ* (13,21a). Es la primera aparición de este motivo, y por ello se encuentra sin artículo, en estado indeterminado.

La siguiente escena es el noticia de la partida de los israelitas que recibe el rey de Egipto (14,5a) y la preparación del carro para poder perseguirlo (14,6). Berner excluye del relato antiguo el v. 14,5b, entre otras razones porque el arrepentimiento de haber permitido la partida de sus esclavos supone el final del ciclo de las plagas con la muerte de los primogénitos, que ha de datarse posteriormente⁸. J.-L. Ska, por el contrario, destaca la diferencia con el vocabulario sacerdotal: aparece el verbo *הִפָּךְ*, que *décrit un changement profond*⁹. No se percibe, al menos directamente, una intervención divina, y la acción se atribuye más bien al faraón. Tampoco aparece el motivo típico del Sacerdotal del “endurecimiento del corazón”.

Tampoco 14,7-9 pertenece, a juicio de Berner, al relato presacerdotal¹⁰. Originalmente no contenía una información sobre la persecución, y el narrador se movió solo desde el *punto de vista*¹¹ de Israel:

Im vorpriesterschriftlichen Bestand des Meerwunderberichts wurde die Verfolgung durch die Ägypter im Anschluss an Ex 14,5b.6 nicht einfach notiert, sondern aus der Perspektive der lagernden Israeliten eingeholt (14,10b): „Da hoben die Israeliten ihre Augen, und siehe, die Ägypter zogen hinter ihnen her. Da fürchteten sie sich sehr“¹².

⁸ Cf. C. BERNER, *Die Exoduserzählung*, o. c., p. 345. Nos preguntamos si aquí no nos encontraríamos, por tanto, con una *Lücke* en el relato más antiguo. Una de sus razones fundamentales para excluir la existencia de un relato sacerdotal y optar por un *Forschreibungsprozess* es precisamente la presencia de “lagunas” en el Sacerdotal y que *in der Forschung gerne übersehen werden*. Cf. ID., *Die Exoduserzählung*, o. c., p. 354. Por otra parte, su conclusión: *Ex 14,5a lässt keinen Zweifel daran, dass die Israeliten ursprünglich einfach geflohen waren* («Die Exoduserzählung», p. 345), desconoce otras posibilidades de traducción del verbo *ברח*. Para la discusión sobre la naturaleza de la tradición sacerdotal, cf. M. VERVENNE, «The ‘P’ Tradition in the Pentateuch: Document and/or Redaction? The ‘Sea Narrative’ (Ex 13,17-14,31) as a Testcase», en C. BREKELMANS / J. LUST (eds.), *Pentateuchal Studies and Deuteronomistic History*. Leuven, 1990, pp. 67-70; J.-L. SKA, «De la relative indépendance de l’écrit sacerdotal», en *Bib* 76 (1995), pp. 396-415.

⁹ Cf. J.-L. SKA, *Le passage de la mer. Étude de la construction, du style et de la symbolique d’Ex 14,1-31*, en *AnBib* 109 (1986), p. 53.

¹⁰ Cf. C. BERNER, *Die Exoduserzählung*, o. c., p. 345. Menciona que 14,9a en relación con 14,8a, *nochmals jünger ist*, y la presencia del pronombre *אֲחֵרֵיהֶם* supone, a su juicio, que el versículo retoma el objeto de 14,8a.

¹¹ Una presentación sucinta sobre el “punto de vista” puede verse en D. MARGUERAT, «Il ‘punto di vista’ nella narrazione biblica», en *RivBib* 3 (2010), pp. 331-353.

¹² C. BERNER, *Die Exoduserzählung*, o. c., p. 346.

Sin embargo, a nuestro juicio, con ello nos encontraríamos ante una *Lücke* de consideración en el relato antiguo: sin la mención de una persecución, el relato perdería coherencia. El narrador no habría informado sobre un movimiento fundamental. Por otra parte, el autor no tiene en cuenta el duplicado de 14,8b en 14,9a, que hace presentir, con cierto fundamento, que nos encontramos ante una superposición de datos provenientes de diversos relatos.

A lo dicho podemos agregar que la secuencia de los verbos נָשַׁן y רָדַף tiene mayor probabilidad de pertenecer al relato antiguo¹³.

Al darse cuenta de la persecución¹⁴, Israel reacciona con el miedo (אֶל-תִּירָאוּ). El evidente nexo con la exhortación de Moisés (וַיִּירָאוּ מֶאֱדָר) nos permite “separar las aguas” entre el relato antiguo y los elementos de posterior proveniencia. El grito desesperado que los hijos de Israel dirigen a YHWH (וַיִּצְעֲקוּ בְּנֵי-יִשְׂרָאֵל אֶל-יְהוָה) probablemente no pertenecía originalmente al relato. El uso del sujeto בְּנֵי-יִשְׂרָאֵל sugiere que se trata de una frase del relato sacerdotal. Prepara el discurso que YHWH dirigirá a Moisés (14,15-18), si bien nos encontramos con la extrañeza de que YHWH le reprocha a Moisés en persona el haber gritado, aunque el texto no lo dice explícitamente¹⁵.

El carácter tardío de las murmuraciones del pueblo (14,11-12) y, por tanto, su ausencia en el relato primitivo es objeto de amplio consenso¹⁶. El anuncio de la salvación de YHWH por parte de Moisés (14,13-14) es la continuación lógica del clímax creado por el descubrimiento de los perseguidores por parte del pueblo de Israel. Este anuncio se concluye con una sentencia contundente: יְהוָה יִלָּחֶם לָכֶם וְאַתֶּם תַּחֲרִישׁוּן (14,14).

¹³ Cf. J.-L. Ska, *Le passage de la mer*, o. c., pp. 60-61.

¹⁴ La clasificación del v. 10 es difícil. A favor de la pertenencia al Sacerdotal habla el uso de la expresión בְּנֵי-יִשְׂרָאֵל; en todo caso, es evidente que la lógica del relato lo exige. Posiblemente nos encontremos ante un caso de *overlap* entre los dos relatos, que no pueden narrar dos veces lo mismo. Tampoco podríamos excluir que solo el sujeto בְּנֵי-יִשְׂרָאֵל fuese un añadido o incluso conjeturar un retoque deuteronomista: en el libro del Deuteronomio, la expresión se encuentra más de una veintena de veces: Dt 1,3; 3,18; 4,44.45.46; 10,6; 23,18; 24,7; 28,69; 31,19 (2x).22.23; 32,8.49.51(2x).52; 33,1; 34,8.9. Sería un fenómeno análogo a la posible adición “Siervo de YHWH” en Ex 14,31. Cf. J.-L. Ska, «Ex XIV contient-il un récit de “guerre sainte” de style deutéronomistique?», en VT 33 (1983), p. 463. La mención del “grito” de los hijos de Israel aparece en Jue 4,3. Sobre un supuesto “estilo deuteronomista” del relato nos ocupamos más adelante.

¹⁵ ¿Una escena del relato sacerdotal omitida en la redacción final por ser incompatible con el discurso de Moisés al pueblo?

¹⁶ Cf. C. Berner, *Die Exoduserzählung*, o. c., p. 346; J.-L. Ska, *Introduction to Reading the Pentateuch*, o. c., pp. 76-77.

La siguiente escena describe el desplazamiento a la retaguardia de la columna de nube que los precedía: **וַיֹּסַע עַמּוּד הָעָנָן מִפְּנֵיהֶם וַיַּעֲמֹד מֵאַחֲרֵיהֶם** (14,19b)¹⁷. El narrador describe su posicionamiento entre ambos campamentos: **וַיָּבֹא בֵּין מַחֲנֶה מִצְרַיִם וּבֵין מַחֲנֶה יִשְׂרָאֵל** (14,20). La consecuencia de tal posicionamiento estratégico de la columna de nube es el impedimento de un acercamiento entre ellos: **וְלֹא-קָרַב זֶה אֶל-זֶה כָּל-הַלַּיְלָה** (14,20b).

Es discutida la proveniencia del sintagma **וַיָּאֵר אֶת-הַלַּיְלָה** (14,20a). Aunque algunos exegetas la han considerado original¹⁸, sin embargo es mucho más probable su proveniencia posterior, al menos parcialmente¹⁹. No es imperceptible la tensión creada por la aparición de la luz en la noche:

Ungeachtet aller Harmonisierungsversuche steht das Erleuchten der Nacht in Spannung zu der davor erwähnten Finsternis. Im Gegensatz zu dieser passt das Leuchten aber auch nur schlecht zu der folgenden Aussage von 14,20b, nach der sich beide Heerlager die ganze Nacht einander nicht genähert haben²⁰.

Esta separación entre los dos campamentos gracias a la intervención de la columna de nube no puede ser más que un primer paso. Esta descripción de la separación durante **כָּל-הַלַּיְלָה** está ligada a una segunda acción

¹⁷ Sobre el carácter tardío de 14,19a, nos basta con dar la palabra a J. C. GERTZ, *Tradition*, o. c., p. 219: "Die literarische Priorität kommt dabei ohne Zweifel V. 19b zu. Während der Bote Gottes in V. 19a *neu eingeführt wird und im Fortgang der Erzählung keine Rolle mehr spielt*, steht die Wolkensäule aus V. 19b in einem Aussagezusammenhang, der sich schwerlich aus der nichtpriesterlichen Version der Meerwundererzählung ausgliedern lässt". Nos pertenece la cursiva.

¹⁸ Cf. C. LEVIN, «Source Criticism. The Miracle at the Sea», en J. M. LEMON / K.H. RICHARDS (eds.), *Method Matters. Festschrift D. L. Petersen*. Atlanta, 2009, p. 55; E. BLUM, «Die Feuersäule in Ex 13-14 – Eine Spur der 'Endredaktion'?», en ID, *Textgestalt und Komposition. Exegetische Beiträge zu Tora und Vordere Propheten*, en FAT 69 (2010), pp. 154ss. Citados en C. BERNER, *Die Exoduserzählung*, o. c., p. 347, n. 19.

¹⁹ Cf. C. BERNER, *Die Exoduserzählung*, o. c., p. 372; W. GROSS, «Die Wolkensäule und die Feuersäule in Ex 13+14. Literarkritische, redaktionsgeschichtliche und quellenkritische Erwägungen», en G. BRAULIK / W. GROSS / S. MCEVENEUE (eds.), *Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel. Festschrift Norbert Lohfink*. Freiburg i. Br., 1993, pp. 142-165. Si el desplazamiento de la columna de nube se supone mientras aún es de día, nos encontramos con un *gap*: hasta ahora no ha habido ninguna mención de la llegada de la noche, y la afirmación de 14,20b (**וְלֹא-קָרַב זֶה אֶל-זֶה כָּל-הַלַּיְלָה**) aparecería de manera abrupta. De ahí que podría entenderse el sintagma **וַיָּאֵר אֶת-הַלַּיְלָה** como la primera indicación de la llegada de la noche que contenía el relato más antiguo.

²⁰ J. C. GERTZ, *Tradition*, o. c., p. 210.

divina: YHVH desplazó el mar con un viento fuerte del este que sopló precisamente durante la noche entera (14,21b). Su continuación, siguiendo a Berner²¹, la encontramos en 14,24:

וַיְהִי בְּאַשְׁמֹרֶת הַבֶּקֶר וַיִּשְׁקֶף יְהוָה אֶל-מַחֲנֵה מִצְרַיִם
בְּעָמֹד אֵשׁ²² וַעֲנַן וַיִּהְיֶה אֵת אֶת מַחֲנֵה מִצְרַיִם

La nueva indicación temporal trae consigo una nueva intervención. El desarrollo de la acción había quedado en suspenso, ya que durante כל-הַלַּיְלָה no hubo movimiento por parte de ninguno de los dos campamentos. No hubo más que una única acción: el desplazamiento del mar debido al viento del este.

El narrador antiguo utiliza el verbo הָמָם para describir el accionar de YHVH: con él se expresa una acción contundente que tiene como consecuencia necesaria la huida de los enemigos. En el acápite siguiente nos ocuparemos de la expresión.

La reacción del enemigo frente a esta confusión provocada por la intervención divina es inmediata: אֲנוֹסָה מִפְּנֵי יִשְׂרָאֵל כִּי יְהוָה נִלְחָם לָהֶם בְּמִצְרַיִם (14,25b). La huida es la consecuencia necesaria de una tal intervención y su fundamento es la percepción de lo anunciado por Moisés: YHVH se convertirá en guerrero a favor de su pueblo (14,14a).

La descripción de esta acción de confundir el campamento egipcio contenida en 14,25a es discutida. Para Berner es evidente que se trata de una formulación coherente con la lógica de la *Fortschreibung* sacerdotal:

Dass das kriegerische Eingreifen der Gottheit auch einen hemmenden Einfluss auf die Räder der ägyptischen Streitwagen einschloss (14,25a: בְּכַבְדָּתָם), ist spätere Vorstellung, die der priesterschriftlichen Konzeption des Meerwundes als Verfolgungsjagd durch das geteilte Meer Rechnung trägt. Nun müssen die Ägypter ausgebremst werden um zu verhindern, dass ihr in 14,25b geäußertes Fluchtvorhaben ein Entkommen aus der präparierten Todesfalle ermöglicht, die in Gestalt der sich an beiden Seiten auftürmenden Wassermauern auf ihre ägyptischen Opfer wartet. Der ursprüngliche Erzähler konzipierte den Untergang der Ägypter genau andersherum, denn hier ist eine Flucht geradezu erforderlich, um die Verfolger in das zuvor ausgetrocknete Meer zu treiben, den am Morgen zurückflutenden Wassermassen entgegen²³.

²¹ Cf. C. BERNER, *Die Exoduserzählung*, o. c., p. 347.

²² Nos distanciamos de C. BERNER, *Die Exoduserzählung*. p. 348, para quien todo el sintagma אֵשׁ וַעֲנַן בְּעָמֹד אֵשׁ es posterior. Con W. Gross, *Wolkensäule*. p. 149, consideramos que un original בְּעָמֹד הָעָנָן no solo no puede descartarse, sino que además se encuentra en perfecta coherencia con 14, 19.

²³ Cf. C. BERNER, *Die Exoduserzählung*, o. c., p. 348.

Si bien esta explicación es bastante plausible, cabe todavía hacer algunas observaciones. El vocabulario del versículo es ciertamente poco usual. Por otra parte, no existe la más mínima insinuación de una acción semejante en el discurso sacerdotal inmediatamente anterior de YHVH a Moisés (14,15-18). La acción de “apartar la rueda de los carros” atribuida a Dios no parece reflejar la teología sacerdotal. Es una acción demasiado “humana”. El verbo סור supone como sujeto a YHVH en tres de las nueve plagas de origen no sacerdotal (Ex 8,4.27; 10,17)²⁴.

Ahora bien, ¿qué función podría tener una lentificación en la huida cuando es precisamente lo que se espera? Proponemos una explicación posible a partir de las indicaciones temporales del relato antiguo.

YHVH comienza dirigiendo su mirada desde la nube hacia el campamento de Egipto e inmediatamente los confunde, infundiéndoles pánico. Esta primera intervención tiene lugar durante la vigilia de la mañana (14,24: וַיְהִי בַּאֲשֶׁמֶרֶת הַבֹּקֶר). Se trata de la tercera vigilia, es decir, de 2 a 6 de la mañana. Cabría entonces pensar que el viento aún no ha dejado de soplar durante parte de esa vigilia, ya que su acción se desarrolla durante כָּל-הַלַּיְלָה, y, por tanto, el mar estaba todavía seco. Según el narrador, este vuelve a su lugar recién al amanecer (14,27: לַפְּנֹת בֹּקֶר). Vale decir, cabe un *lapso de tiempo* en el que eventualmente hubiesen podido huir a salvo.

No obstante, es cierto que en la hipótesis de pertenecer al relato más antiguo, el lugar del versículo crea una pequeña dificultad: se hace referencia al movimiento dificultoso de la rueda (14,25a) antes de la decisión de huir (14,25b). De ahí que se haya afirmado con razón que el versículo aparece demasiado pronto en el relato²⁵. La objeción es atendible, y por ello puede ser entendido como un añadido posterior, pero previo al trabajo sacerdotal: un ojo atento habría podido ver la necesidad de “dificultar” la huida y dejar así un tiempo suficiente para que, al retorno del mar, la tropa egipcia se encontrara con él. El lugar elegido fue precisamente a continuación de la confusión y del pánico infundidos por YHVH.

El narrador antiguo continúa su relato mencionando el desafortunado encuentro entre Egipto y el mar: הָיָם לַפְּנֹת בֹּקֶר לְאִיתָנוּ וּמַצְרַיִם נָסִים לְקִרְאָתוֹ (14,27b). El mar vuelve a su flujo mientras Egipto está huyendo inadvertida y dificultosamente a su encuentro. El participio נָסִים, concreción

²⁴ Cada plaga pertenece a cada una de las tres series en las que se pueden dividir las nueve. Cf. F. GARCÍA LÓPEZ, *El Pentateuco. Introducción a la lectura de los cinco primeros libros de la Biblia*. Estella, Verbo Divino, 2003, pp. 159-162. Además, YHVH aparece como sujeto en Ex 23,25; 33,23.

²⁵ Cf. F. KOHATA, *Jahwist und Priesterschrift in Exodus 3-14*, en BZAW 166 (1986), p. 289.

del **אָנוֹסָה** (14,25b), está en abierta tensión con el **הַבָּאִים אַחֲרֵיהֶם בַּיָּם** de la repetición siguiente (14,28). El punto cumbre de la narración se encuentra en la acción siguiente atribuida a YHVH: **וַיִּנְעַר יְהוָה אֶת־מִצְרַיִם בְּתוֹךְ הַיָּם**: YHVH: (14,27c). El verbo **נָעַר** solo volverá a tener a YHVH como sujeto en el gran Hallel (Sal 136,15) y en la apología de la administración de Nehemías (Neh 5,13). Significa normalmente “sacudir” o “arrojar”, y supone un cierto movimiento físico²⁶. El canto de Miriam en 15,21b parece aludir a la misma idea²⁷. El efecto totalmente devastador queda claro con la fórmula final, de sabor bélico: **לֹא־נִשְׁאָר בָּהֶם עֵד־אֶחָד** (14,28c)²⁸.

La descripción de Ex 14,30-31 cierra el relato y refleja el cumplimiento de la exhortación de Moisés al pueblo (Ex 14,13-14)²⁹. A la constatación de Egipto de la intervención divina para salvar a su pueblo (14,25b) sigue el mismo reconocimiento, pero con “ojos” diversos: ahora es el pueblo el que ha visto cumplida la salvación anunciada.

Con ello asistimos al cierre de un ciclo que, en opinión de Berner, ha comenzado junto a la zarza. Allí se habla por primera vez de una liberación **מִיַּד מִצְרַיִם**, expresión que en todo el relato de la salida solo se repetirá en 14,30:

Mit 14, 30 schließt sich dieser Kreis [i.e., con 14,13-14]: „Und JHWH rettete die Israeliten an diesem Tag aus der Hand der Ägypter [...], und die Israeliten sahen die Ägypter tot am Ufer des Meeres liegen“ [...]. Der Vers bildet jedoch nicht allein einen bündigen Abschluss der vorpriesterschriftlichen Meerwundererzählung, sondern weist gleichzeitig auch über seinen direkten literarischen Kontext hinaus zurück auf den Beginn der Exoduserzählung. So bedeutet die in 14,30a konstatierte Rettung aus der Hand der Ägypter auch eine Erfüllung der programmatischen Erklärung JHWHs, er sei herabgestiegen, um sein Volk aus der Hand der Ägypter zu befreien (3,8aa)³⁰.

El hilo de la narración se retoma en Ex 15,22, cuando Israel abandona definitivamente el mar de Suf para adentrarse en el desierto.

2. Analogías literarias de la destrucción de un ejército

Si esta reconstrucción propuesta del relato más antiguo del milagro del mar es plausible, deberíamos encontrar semejanzas o analogías en la

²⁶ Cf. Jue 16,20; Neh 5,13; Job 38,13; Sal 109,23; Is 33,9.15; 52,2.

²⁷ Cf. C. BERNER, *Die Exoduserzählung*, o. c., pp. 389-391.

²⁸ Cf. J.-L. SKA, *Le passage de la mer*, o. c., p. 116: “... plusieurs récits de bataille se terminent en effet par une formule semblable à celle d’Ex 14,28”.

²⁹ Cf. la discusión *infra*.

³⁰ Cf. C. BERNER, *Die Exoduserzählung*, o. c., p. 349.

Escritura. ¿Es posible encontrar otro texto o relato en el cual un ejército sea destruido en modo semejante al descrito en la versión no sacerdotal de Ex 14?

Obviamente, la descripción de Ex 14, aun en su versión más antigua, es un relato del todo singular. No encontramos analogías completas en la Escritura. Sin embargo, es posible descubrir en él algunos elementos que nos permiten asociarlo a algunos relatos bélicos en los cuales la intervención de YHWH es decisiva e Israel no tiene un rol activo en la derrota del enemigo.

Se ha hablado a menudo de “guerra santa”³¹. Sin embargo, tal caracterización no ha quedado sin contestar: *Pour P^s, il n’y a pas de combat. Pour J, la question est un peu différent. Il utilise la terminologie de la guerre saint, mais il la remanie profondément*³². No podemos hablar ciertamente de una guerra santa no solo porque no hay un verdadero combate ni escenario bélico, sino además porque Israel no se presenta como un ejército “armado”³³; es un pueblo que huye de una situación de opresión y de esclavitud. No obstante, hay elementos que pueden considerarse cercanos a la imagería e ideología bélicas, sin representar un relato de guerra santa:

Das Auffällige und Bemerkenswerte an der vorjahwistischen³⁴ Meerwundergeschichte liegt darin, dass sie, obschon in der Darstellung durch und durch von der Jahwekriegsideologie her geprägt, im eigentlichen Sinne überhaupt kein kriegerisches Geschehen darstellt. So kann man die „Kriegsansprache“ in Ex 14,13a*.14 nahezu als eine „Anti-Kriegsansprache“ bezeichnen³⁵.

³¹ Cf. G. VON RAD, *Der Heilige Krieg im alten Israel*, en ATANT 20 (1951). El autor elenca las diferencias especialmente en las pp. 9-10.45-47.

³² J.-L. SKA, *Le passage de la mer*, o. c., p. 50, n. 25; aquí el exegeta belga discute fundamentalmente la vinculación de la temática del endurecimiento del corazón con la guerra santa: *En conclusion, il semble préférable de considérer l’endurcissement du cœur comme un thème sans lien spécifique avec la guerre sainte. Par quelques remarques, on a déjà suggéré une autre voie: le jugement prophétique*. Cf. también J.-L. SKA, «Ex XIV contient-il un récit de “guerre sainte” de style deutéronomistique?», a. c., pp. 454-467; P. WEIMAR, «Die Jahwekriegserzählungen in Exodus 14, Josua 10, Richter 4 und 1 Samuel 7», en *Bib* 57 (1976), pp. 38-72.

³³ Sobre la traducción de la expresión וַיִּשְׁרָאֵל מִצָּרָיִם מִיָּדָם (Ex 13,18), cf. J.-L. SKA, *Le passage de la mer*, o. c., pp. 14-17.

³⁴ Obviamente nos distanciamos de la atribución a un estadio “preyahvista” que hacía el autor por los años setenta.

³⁵ P. WEIMAR, «Die Jahwekriegserzählungen», a. c., pp. 40-41.

Conscientes de esta diferencia profunda³⁶, analizamos, no obstante, las semejanzas que podemos rastrear y que constituyen en cierto sentido el *background* conceptual del primer relato del acontecimiento del mar de Suf. Analizamos fundamentalmente algunos textos que contienen la raíz **המם**, con la que el relato antiguo describe la acción principal de YHVH (14,24)³⁷. Su función no es secundaria:

Aber auch nach der gewissermaßen im Zentrum stehenden ‚Kriegsansprache‘, die nur in Ex 14,13a und Jos 10,8a mit der Formel ‚fürchtet dich nicht!‘ eingeleitet ist, zeigen die vier Jahwekriegserzählungen bemerkenswerte Übereinstimmungen im Aufbau, auch wenn hier als festes, alle Geschichten durchziehendes Element nur das ‚Verwirren‘ durch Jahwe angegeben werden kann, worum sich alle weiteren Glieder gruppieren³⁸.

2.1. La estrategia (programática) de YHVH (Ex 23,20-33)

Tras el relato de la llegada al Sinaí y la promulgación del decálogo (Ex 19,1-20,21) y del Código de la Alianza (20,22-23,19), el libro del Éxodo concluye con una serie de promesas e instrucciones que preparan la entrada en Canaán (23,20-33). Espigamos algunos versículos:

הִנֵּה אֲנֹכִי שֹׁלַח מַלְאָךְ לְפָנֶיךָ לְשׁמֹרֶךָ בַּדֶּרֶךְ וּלְהַבְיֹאֲךָ
אֶל-הַמָּקוֹם אֲשֶׁר הִכְנַתִּי:

כִּי אִם-שָׁמַעַתָּ תִשְׁמָע בְּקוֹלִי וְעָשִׂיתָ כֹּל אֲשֶׁר אֲדַבֵּר וְאִבִּיתִי
אֶת-אִיבֶיךָ וְצָרְתִּי אֶת-צָרְךָ:

כִּי-יֵלֶךְ מַלְאָכִי לְפָנֶיךָ וְהַבְיֹאֲךָ אֶל-הָאָמְרִי וְהַחֲתִּי
וְהַפְּרֹזִי וְהַכְּנַעֲנִי הַחַוִּי וְהַיְבוֹסִי וְהַכְּחַדִּיתִי:

אֶת-אִימֹתַי אֲשַׁלַּח לְפָנֶיךָ וְהַמֹּתִי אֶת-כָּל-הָעָם אֲשֶׁר תִּבְּא
בָּהֶם וְנָתַתִּי אֶת-כָּל-אִיבֶיךָ אֵלָיךְ עֶרְף:

³⁶ Una descripción breve pero suficiente de las semejanzas y diferencias formales puede verse en P. WEIMAR, «Die Jahwekriegserzählungen», a. c., pp. 70-73.

³⁷ Si bien nuestra opción es parcial, no obstante optamos por un *terminus technicus*: Das *qal* von *hmm* wird im AT einschließlich Sir 10mal mit dem Subjekt JHWH gebraucht; in gleicher Weise wird *hwm* Deut 7,23 verwendet. Beide Verben sind in dieser Verwendung 9mal *terminus technicus* für das Hervorrufen einer panischen Bestürzung, des sog. Gottesschreckens. Sie begegnen dementsprechend in Berichten von JHWH-Kriegen (Ex 14,24; Jos 10,10; Ri 4,15; 1 Sam 7,10), womit der Rückblick Sir 48,21 zu vergleichen ist, und in den generalisierenden Siegesankündigung Ex 23,27 und Deut 7,23. Objekte sind die Feinde JHWHs und Israels, speziell das feindliche Kriegslager: H.-P. MÜLLER, «המם», en *ThWAT* II, pp. 449-454, 450. Otros textos que no tratamos: 2 Sam 22,15; Sal 18,15; 144,6.

³⁸ P. WEIMAR, «Die Jahwekriegserzählungen», a. c., p. 71.

El texto deja traslucir una influencia o redacción deuteronomista³⁹. Incluso podemos notar la semejanza con Dt 7,17-26, donde el autor establece explícitamente un nexo con lo realizado por YHWH contra el faraón y contra todo Egipto (Dt 7,18-19), y con esta experiencia fundamenta la promesa actual: וַיִּתֶּן יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לְפָנֶיךָ וְהָמָּם מְהוּמָה גְדֹלָה עַד הַשְּׂמָדָם (Dt 7,23). Es un buen ejemplo de la actual asunción de que el Tetrateuco ha conocido redacciones provenientes de esta corriente ideológico-teológica. Mientras que es complejo identificar sus rastros en el libro del Génesis, el libro del Éxodo ofrece, según opinión generalizada, importantes ejemplos:

The situation is very different in the book of Exodus, where we find numerous Deuteronomistic texts and features, as for instance 'the list of peoples' in the story of Moses' call (Exod. 3.8) or the prescriptions of Exod. 23.23-33 for the separation from, and expulsion of, foreign peoples⁴⁰.

En concreto, nos parece poder identificar un núcleo común con el relato antiguo de Ex 14: YHWH toma posición a favor de Israel; sus enemigos y adversarios son los propios. Israel no tiene más que escuchar y obedecer, en este caso al ángel⁴¹. Se destaca la acción de YHWH: enviará delante su terror y confundirá a los pueblos que salgan a su paso. La consecuencia de esta intervención de YHWH será contundente: la expresión נָתַן אֶתְּ עַרְףְּ אֵל equivale a una fuga de los enemigos seguida de su destrucción por parte de Israel. No se trata de una entrega de los enemigos en el campo de batalla o en medio de la lucha, sino durante su huida, es decir, ya vencidos⁴². El nexo entre la acción de confundir de YHWH y la huida inmediata de los enemigos es quizá el quicio de la imagen. A esta fuga sigue siempre una actividad suplementaria de Israel; Ex 14 refleja, no obstante, una particularidad singular: el arrojamiento del ejército en el mar y su deceso por anegación toma el lugar del exterminio complementario que en los demás relatos realiza Israel⁴³. Para Ex 14*, "solo YHWH basta".

³⁹ Cf. T. RÖMER, *The So-Called Deuteronomistic History. A sociological, historical and literary introduction*. New York, 2007, pp. 33-35.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 34.

⁴¹ Es interesante recordar la presencia inesperada del מַלְאָךְ הָאֱלֹהִים en Ex 14,19. Aparece de improviso y no desempeña ninguna función ulterior. Ya hemos afirmado que, con toda probabilidad, se trata de un añadido posterior. La semejanza de los textos nos permite sospechar una dependencia literaria.

⁴² Cf. 2 Sam 22,41; Sal 18,41.

⁴³ Cf. P. WEIMAR, «Die Jahwekriegserzählungen», a. c., p. 71.

2.2. La coalición amorrea contra Gabaón (Jos 10,1-15)

El célebre relato de la lucha en Gabaón, donde el “sol se detuvo” (Jos 10,13), presenta asimismo una intervención divina decisiva con la cual Israel se asegura su victoria. YHWH se dirige a Josué y lo exhorta a la confianza: אֶל-יְהוָה (Jos 10,8). Tras la llegada de improviso de Josué y su ejército al campamento enemigo, Dios mismo realiza la acción principal:

וַיְהִימָּן יְהוָה לִפְנֵי יִשְׂרָאֵל וַיִּכֶּם מַכָּה-גְּדוֹלָה בְּנִגְבְּעוֹן
וַיִּרְדָּפֵם הָרָדָּךְ מֵעֵלָה בֵּית-חֹרֶן וַיִּכֶּם עַד-עֶזְקָה וְעַד-מִקְדָּה:

Además del aplastante וַיְהִימָּן, también puede considerarse a יְהוָה como sujeto del siguiente verbo וַיִּכֶּם. Así lo hace la LXX: καὶ συνέτριψε αὐτοὺς κύριος σύντριψιν μεγάλην ἐν Γαβαων. El segundo וַיִּכֶּם se entiende mejor con un nuevo sujeto que concluye la obra divina con la persecución del enemigo. De manera análoga al relato de Ex 14, la naturaleza se pone al servicio de la victoria: הַשְׁלִיךְ עֲלֵיהֶם אֲבָנִים גְּדֹלוֹת מִן-הַשָּׁמַיִם עַד-עֶזְקָה וַיִּמָּתוּ (10,11). El autor remata su relato con una expresión que ya conocemos: יְהוָה נָלַחם לְיִשְׂרָאֵל (10, 14b).

La exégesis crítica ha puesto de relieve los parentescos literarios con relatos de conquista asirios, y por ello es posible datar una primera edición del libro de Josué entre el siglo VIII y VII a. C. Si bien el mismo motivo aparece ya en la estela del rey moabita Mesá, datable aproximadamente a mediados del siglo IX⁴⁴, los paralelos más cercanos se encuentran en los documentos neosasirios⁴⁵. La función parece clara:

... the most favourable social and political context for the beginnings of the Deuteronomistic literary activity is the time of Josiah. Like Deuteronomy, the first edition of Joshua would have served very well the national policy of Josiah and his advisers. This edition probably consisted almost exclusively of narratives of battle and conquest; imitating the genre of Assyrian propaganda, it was aimed at affirming Judah's political and military independence, at a time when Assyrian influence was declining in the region. As a result, the Judean god Yahweh was presented as taking over the main characteristics of the Assyrian national god Assur and as being, therefore, the warrant for the political autonomy of this people⁴⁶.

⁴⁴ No obstante, la intervención divina no parece directa, sino que es más bien concomitante con la tarea humana: “... me salvó de todos los asaltos y me hizo triunfar sobre todos mis enemigos”. Tomado de J.-L. Ska, *Los enigmas del pasado. Historia de Israel y relato bíblico*. Estella, Verbo Divino, 2009, p. 102.

⁴⁵ Cf. T. RÖMER, *The So-Called Deuteronomistic History*, o. c., pp. 83-86, 90. No obstante, cabe aclarar que en los capítulos 13-19 en su forma actual se encuentra material tardío.

⁴⁶ T. RÖMER, *The So-Called Deuteronomistic History*, o. c., pp. 86-87.

2.3. La victoria junto al torrente Quisón (Jue 4,1-23)

El pecado de Israel puso al pueblo a merced de Yabín, rey de Canaán (4,1-2). Ante el horror de la opresión, el narrador menciona el recurso habitual de Israel: וַיִּצְעֲקוּ בְנֵי־יִשְׂרָאֵל אֶל־יְהוָה (4,3). La respuesta no se hace esperar. Por medio de Débora, YHWH anuncia a Barac que ha puesto en sus manos al enemigo (4,6)⁴⁷.

Sísara, el jefe del ejército cananeo, es informado acerca del reclutamiento de Barac en el monte Tabor: לְסִיסְרָא כִּי עָלָה בָּרַק בְּנֵי־אֲבִינֵעַם הַר־תְּבוּר (4,12). Inmediatamente alista su ejército: מֵאוֹת רֶכֶב בָּרוֹז וְאֶת־כָּל־הָעָם (4,13). Tras el anuncio de victoria asegurada, por parte de Débora (4,14), YHWH interviene de una manera irrefutable: וַיִּהְיֶה יְהוָה אֶת־סִיסְרָא וְאֶת־כָּל־הָרֶכֶב וְאֶת־כָּל־הַמִּצְחָנָה (14,5). Consecuencia de ello es la fuga, fruto exclusivo del pánico sembrado por YHWH, aun antes del enfrentamiento (14,15b). Los diez mil hombres de Barac no tendrán más que “completar” la derrota ya causada por la intervención divina: עַרְאָדָּר וַיַּפֵּל כָּל־מִצְחָנָה סִיסְרָא לְפִי־הָרֶב לֹא נִשְׁאָר (4,16c). Al relato (Jue 4) sigue un cántico (Jue 5). En este último encontramos una imagen análoga al relato del Éxodo: las aguas del torrente Quisón barren al ejército de Sísara (Jue 5,19-21). A juicio de Couroyer es el paralelo más cercano⁴⁸.

Es discutido si ha habido una colección predeuteronomista de tradiciones en la sección Jue 3-9. De todos modos, un trabajo deuteronomístico es perceptible a través del esquema pecado (3,12; 4,1; 6,1a; 10,6), entrega a merced de los enemigos (3,12-14; 4,2; 6,1b; 10,7-9), grito a YHWH (3,15; 4,3; 6,7; 10,10), surgimiento de un salvador (3,9.15), derrota del enemigo (3,30a; 4,23; 8,28) y paz del país (3,30; 5,31b; 8,28)⁴⁹.

El binomio “pecado-castigo” en relación con Israel no se encuentra en Ex 14. Desde las primeras páginas del libro aparece como víctima de

⁴⁷ La LXX hace una mención del “ángel”: οὐκ οἶδα τὴν ἡμέραν ἐν ᾗ εὐδοοῖ τὸν ἄγγελον κύριος μετ’ ἐμοῦ.

⁴⁸ B. COUROYER, «L’Exode et la bataille de Qadesh», en *RB* 97 (1990), p. 328. Su propuesta de una “coloración egipcia” del relato de Ex 14 (inspirado en la batalla de Ramsés II contra los hititas en Qadesh sobre el Orontes), no parece haber ganado consenso entre los exegetas. En todo caso, podría limitarse solo al relato más antiguo de Ex 14. Cf. J. LOZA VERA, «Exode 13,17-14,31 et la bataille de Qadesh», en M. SIGRIST (ed.), *Études égyptologiques et bibliques à la mémoire du Père B. Couroyer*. CRB 36 (1997), pp. 29-42. Este último autor deja transparentar sus reparos a la escasa atención diacrónica del homenajeado en su estudio sobre la perícopa.

⁴⁹ Cf. G. HENTSCHEL, «Das Buch der Richter», en E. ZENGER u. a. (eds.), *Einleitung in das Alte Testament*, pp. 218-219.

la opresión egipcia. La analogía se encuentra dentro de la descripción de la salvación: intervención fulminante y fuga ante el enemigo ante un Israel pasivo.

2.4. La derrota de los filisteos por intercesión de Samuel (1 Sam 7,2-13)

Tras la instalación del arca en Quiryat Yearim y la decisión de Israel de servir solamente a YHVH (7,2.4), se desata la opresión filistea de Israel, reunido en Mispá. Los israelitas, al enterarse, caen presa del temor: פִּלְשְׁתִּים בְּיִשְׂרָאֵל וַיִּרְעוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיֵּרָאוּ מִפָּנָיו (7,7) y se dirigen a Samuel para que interceda ante YHVH y los salve de la mano de los filisteos (7,8). A la ofrenda sacrificial de Samuel siguen la escucha y la intervención divinas (7,9). Los acontecimientos se precipitan (7,10):

וַיְהִי שְׁמוּאֵל מַעֲלָה הָעוֹלָה וּפְלִשְׁתִּים נִגְשׁוּ לְמִלְחָמָה
בְּיִשְׂרָאֵל וַיִּרְעוּ יְהוָה בְּקוֹל-גָּדוֹל בַּיּוֹם הַהוּא עַל-פְּלִשְׁתִּים
וַיִּהְיוּ וַיִּנָּפְפוּ לִפְנֵי יִשְׂרָאֵל:

Nos encontramos con un texto que refleja ideas análogas a la intervención divina más antigua descrita en Ex 14. *Eine ähnliche Vorstellung des kriegerischen Eingreifens JHWHs bezeugt 1 Sam 7,10*⁵⁰.

YHVH se sirve del trueno⁵¹, un elemento natural, y provoca el pánico y la confusión del enemigo. La acción es rotunda e Israel asiste como espectador al espectáculo de la derrota del enemigo. A esta acción contundente se sigue la fuga de los filisteos y la posterior persecución de Israel del enemigo ya vencido.

Es importante destacar que Samuel ejerce un rol de mediación. La naturaleza profética de este rol insinúa, en opinión de Römer, que subyace aquí la concepción de la palabra profética como medio para conocer la voluntad divina en sustitución del Templo. Ello permite ubicarnos en la teología deuteronomista del período del exilio o del postexilio⁵². Por otra parte, el texto podría ser interpretado dentro de la corriente de crítica a la realeza: *Er demonstriert als Richter Israels auch, dass man die Philister*

⁵⁰ C. BERNER, *Die Exoduserzählung*. p. 347. n. 20.

⁵¹ La voz de Dios es normalmente el trueno: Ex 9, 28; Is 30, 30s; Jr 10, 13; 51, 16; Ez 1, 24; Sal 29; 46, 7; 68, 34; 104, 7; Jb 37, 4.

⁵² Cf. T. RÖMER, *The So-Called Deuteronomistic History*. p. 94; G. HENTSCHEL, "Die Samuelbücher", en Hrsg. E. ZENGER u.a. *Einleitung in das Alte Testament* 2008⁷, pp. 236-237.

*ohne einen König vernichtend schlagen könne*⁵³. Si ello es así, nos encontraríamos en un contexto diverso de aquel descrito por Römer a propósito de Jos 10, pero ambos deudores de una misma idea teológica: el protagonismo absoluto de YHVH y su acción fulminante delante de los enemigos de Israel.

2.5. La victoria de Madián (Jos 7,1-25)

Un texto ulterior que presenta una intervención decisiva de YHVH contra los enemigos de su pueblo es la victoria de Madián. El relato muestra semejanzas con los pasajes analizados hasta aquí: Israel no aparece del todo pasivo en el momento previo a la derrota. Tras el presagio de victoria (Jos 7,9-15), Gedeón actúa inteligentemente dividiendo su ejército y “atacando” por sorpresa durante la noche (Jos 7,19-20). Hay un trabajo estratégico de preparación. Sin embargo, el relato no deja de resaltar la centralidad de YHVH en la victoria: la drástica reducción del ejército de Gedeón tiene la finalidad de dejar en claro a quién se debe el éxito. Ello está explícitamente mencionado (Jos 7,2):

וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל-גִּדְעוֹן רֵב הָעָם אֲשֶׁר אִתָּךְ מִחֲתִי אֶת-מִדְיָן
בְּיָדָם פְּרִי-יִתְפָּאֵר עָלַי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר יְדֵי הוֹשִׁיעָה לִּי:

Por otra parte, el narrador menciona que los trescientos hombres no se han movido en absoluto de su lugar: *וַיַּעֲמֵדוּ אִישׁ תַּחְתָּיו כְּבִיב לְמַחֲנֶה* (7,21). A esta intervención meramente “sonora” le sigue la fuga del campamento y la instigación de YHVH a la matanza recíproca de los enemigos. *Tatsächlich ist es JHWH, der eine Panik unter den Midianitern auslöst* (7,13.14.22)⁵⁴. Israel no tiene que luchar, y posteriormente solo tendrá que completar el triunfo con la persecución de Madián.

Esta victoria se convirtió en una experiencia célebre y casi modélica: Isaías aludirá a la liberación de los deportados *כִּי־יִוֹם מִדְיָן* (Is 9,3), Habacuc la menciona para cantar el combate de YHVH (Hab 3,7) y el salmista pide la salvación contra los enemigos poniendo a Madián como ejemplo (Sal 83,10).

En opinión de Berner, el relato de Ex 14 tiene relación con la huida de Moisés a Madián:

Die Exoduserzählung erweist sich schon in ihre ältesten erreichbaren Bestand als ein literarisches Konstrukt, das von den aufeinander bezogenen Erzählungstücken in Ex 2*; 14* getragen wird. In der Erzählung von Moses

⁵³ G. HENTSCHEL, «Die Samuelbücher». p. 237.

⁵⁴ G. HENTSCHEL, «Das Buch der Richter», a. c., p. 215.

wunderbarer Errettung aus dem Schilf am Ufer des Nils (2,1.2a.3*.5ab.6aab) und der Flucht des bereits Herangewachsenen nach Midian (2,11.12.15ab1) deutet sich schon das Geschick der Israeliten an, die von JHWH nach ihrer Flucht aus Ägypten am Schilfmeer von ihren ägyptischen Verfolgern errettet werden (13,20.21a*; 14,5a.6.10b.13a.14.19b.20ab 21a₂b.24ab.25b.27a.2.30; 15,22)⁵⁵.

Si esta vinculación es factible, no sería extraño que hubiese algún tipo de relación, al menos remota, entre la teología del relato de Ex 14 y esta batalla célebre. De ahí a la comparación explícita en el paralelismo del oráculo contra Asiria no hay más que un paso (Is 10,26)⁵⁶:

וְעוֹרֵר עָלָיו יְהוָה צְבָאוֹת שׁוֹט כְּמַכַּת מִדִּין בְּצוּר עוֹרֵב
וּמִשְׁהוֹ עַל-הַיָּם וּנְשָׂא בִדְרֹךְ מִצְרַיִם:

3. La finalidad del relato antiguo

Los textos que hemos emparentado con el relato antiguo de Ex 14 (2) contienen en gran medida signos de elaboración deuteronomista. De ahí que, extremando estas semejanzas, se haya hecho frecuente hablar de un relato de “guerra santa” de estilo deuteronomista en lo que fue la versión más antigua del relato del mar de Suf⁵⁷.

Según Vervenne, sin embargo, *l'analyse minutieuse de Ska montre à suffisance qu'il n'y a pas d'arguments sérieux, ni formels, ni sur le plan du contenu, pour soutenir la thèse d'un substrat dt/dtr, au sens strict des termes, en Ex. XIII 17-XIV 31*⁵⁸.

Consecuencia casi necesaria de este diverso género literario es la diferencia de finalidad perseguida: el relato original de Ex 14 no se proponía describir una batalla de YHWH o una victoria fulminante del Dios que los saca de Egipto.

Un análisis del final del relato antiguo (Ex 14,30-31), según la reconstrucción propuesta, nos permite acercarnos a una explicación plausible.

⁵⁵ Cf. C. BERNER, *Die Exoduserzählung*, o. c., p. 430.

⁵⁶ El oráculo de Is 10,24-27 ha sido atribuido a una redacción josiana del siglo VII o a un editor postexílico. Cf. B. S. CHILDS, *Isaiah. A Commentary*. London - Louisville, OTL, 2000, p. 93. Cf. también Jue 10,11.

⁵⁷ Para esta problemática, cf. J.-L. SKA, «Exode XIV contient-il un récit de 'guerre sainte' de style deutéronomiste?», a. c., pp. 454-467.

⁵⁸ M. VERVENNE, «Le récit de la mer (Exode XIII 17-XIV 31) reflète-t-il une rédaction de type deutéronomique? Quelques remarques sur le problème de l'identification des éléments deutéronomiques contenus dans le Tétrateuque», en *VTS* 66 (1997), p. 375.

Allí el relato menciona que el pueblo es testigo de la הגדלה הַיָּם con la que YHVH lleva a cabo la liberación definitiva del enemigo opresor.

Berner considera Ex 14,31a (אֶת־הַיָּם הַגָּדֹל אֲשֶׁר עָשָׂה יְהוָה בְּמִצְרַיִם) como una añadidura tardía: ello se percibe, a su juicio, en el hecho de que retoma el וַיֵּרָא de Ex 14,30b, *ursprüngliche Ende des vorprierschriftlichen Meerwunderberichts*, y en que se encuentra en un nivel literario diverso del contexto siguiente, que cambia de sujeto y de número verbal (Ex 14,31aβ: וַיֵּרָאוּ הָעָם).⁵⁹

Da 14,31a ohne die in 14,31ab geschilderte Reaktion der Israeliten ins Leere läuft, diese hingegen nahtlos an 14,30 anschließt, ist 14,31aa als jüngster Zusatz zum Resümee des Meerwunderberichts zu beurteilen.⁶⁰

En cambio, la expresión en 14,31aβ (וַיֵּרָאוּ הָעָם אֶת־יְהוָה וְהִתְחַלְּפוּ בְּיָדָיו) es *eine ältere Erweiterung, welche auf die Augenzeugenschaft der Israeliten (14, 30) mit Gottesfurch und Glauben nachträglich eine adäquate Reaktion folgen läßt*.⁶¹

Obviamente no podemos descartar esta posibilidad. No obstante, no estamos seguros de poder conceder un valor concluyente a estos fundamentos argüidos. Más bien podemos preguntarnos si el relato original podría arribar a una conclusión suficiente con la mera constatación material de 14,30b (וַיֵּרָא יִשְׂרָאֵל אֶת־מִצְרַיִם מֵת עַל־שַׁפַּת הַיָּם).

En Ex 14,10, el autor había mencionado la reacción de Israel ante la constatación de la cercana presencia enemiga (וַיִּצְעֲקוּ בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל אֶל־יְהוָה). Si bien la atribución de este versículo a una fuente particular es más que compleja⁶², no obstante es necesario conjeturar razonablemente una reacción por parte del pueblo en el relato antiguo que justifique e introduzca la respuesta de Moisés (Ex 14,13-14). La presencia de la expresión אֶל־תִּירָאוּ del estrato antiguo podría permitirnos conjeturar que al menos el sintagma מֵאֵד וַיִּירָאוּ se encontraba en el relato antiguo.

Moisés había anunciado la salvación que YHVH cumpliría y su intervención contundente a favor del pueblo. Esta centralidad del accionar divino no quedaría suficientemente puesto de relieve si el relato antiguo hubiese concluido con la mera constatación material del deceso del enemigo en las aguas del mar. El discurso de Moisés al pueblo no estaría seguido

⁵⁹ Cf. C. BERNER, *Die Exoduserzählung*, o. c., p. 382.

⁶⁰ Cf. *Ibid.*

⁶¹ Incluso algunos exegetas distinguen estratos diversos entre el “temer” y el “creer”. Cf. P. WEIMAR, *Die Meerwunderzählung. Eine Redaktionskritische Analyse von Ex 13,17-14,31. Ägypten und Altes Testament 009*. Wiesbaden, 1985, p. 274.

⁶² Cf. *supra*, n. 14.

por una fórmula de cumplimiento simétrica. La lógica del relato, además de las numerosas semejanzas de vocabulario, sugiere que en Ex 14,30-31 hayamos de ver el cumplimiento de lo anunciado por Moisés en Ex 14,13-14 y, al menos en muchos de sus elementos, debamos atribuirlo al relato antiguo.

Uno de los elementos importantes que aparece en esta conclusión es el temor de YHWH que nace en el pueblo tras la constatación de la muerte de los egipcios: וַיִּירָאוּ הָעָם אֶת־יְהוָה (Ex 14,30). Inmediatamente salta a la vista el hecho de que nos encontramos con el mismo sujeto y el mismo número verbal que en Ex 14,13. Si bien no es un argumento sólido, al menos puede ser un indicio plausible que nos permita hermanarlos en la misma fuente. Al temor del pueblo ante el enemigo, tras la intervención divina decisiva, se sigue el temor a YHWH, que ha sido el único protagonista del acontecimiento⁶³. Así asistimos a una coherente progresión:

... il faut nettement distinguer les trois étapes que le récit fait franchir à Israël: de la crainte devant l'Égypte (v. 10), il passe par la négation de cette crainte (discours de Moïse – v. 13) pour aboutir à la crainte de YHWH au v. 31. Ce qui se passe au cours de ces trois étapes est d'une importance capitale pour la compréhension de ce concept qui oscille entre l'épouvante et la vénération⁶⁴.

En el libro del Éxodo, el temor de YHWH es un motivo ya introducido: es la actitud de las parteras ante el pedido arbitrario del faraón de asesinar a los varones (Ex 1,17.21). Allí se habla de temer a אֱלֹהִים. Para Berner, la perícopa de las parteras ha de considerarse como *die älteste Erweiterung des vorpriesterschriftlichen Grundbestandes von Ex*⁶⁵. J. C. Gertz, en cambio, ubica la perícopa de las parteras en el estadio más antiguo⁶⁶. Sin desconocer los rastros de una reelaboración, el autor considera Ex 1,15-20a.21b como atribuible al *Grundbestand der Hebammenepisode*⁶⁷. En todo caso, nos encontramos con material no sacerdotal.

El temor será también la reacción de Moisés ante la teofanía de la zarza. Situándose desde el punto de vista de Moisés, el narrador referirá que cubre su rostro אֶל־הָאֱלֹהִים כִּי יֵרָא מִהִבֵּית אֵל־הָאֱלֹהִים (Ex 3,6). El Nombre divino

⁶³ Cf. J.-L. Ska, *Le passage de la mer*. p. 136.

⁶⁴ J.-L. Ska, *Le passage de la mer*. p. 137.

⁶⁵ C. Berner, *Die Exoduserzählung*. p. 27. Así el autor la sitúa en un nivel semejante a Ex 14, 14, 31abb que considera como una "*ältere Erweiterung*". J. C. Gertz, en cambio, ubica la *perícopa* de las parteras en el estadio más antiguo. *Id.*, *Tradition*. p. 350.

⁶⁶ J. C. Gertz, *Tradition*, o. c., p. 350.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 373.

aún no le ha sido revelado. En un minucioso análisis, Berner consideraba la reacción de temor por parte de Moisés como perteneciente al estadio más antiguo de este relato⁶⁸.

Estos dos ejemplos nos permiten al menos conjeturar que el temor de YHWH que se menciona en Ex 14,31 puede legítimamente ser atribuido al relato antiguo de la salvación junto al mar. En el desenlace de la historia de opresión iniciada en Ex 1, el pueblo deja de lado el miedo ante el enemigo y se deja invadir por el temor de YHWH, el mismo espíritu reverencial que en el relato de la vocación de Moisés había llenado al mediador de la liberación⁶⁹.

Sin embargo, no termina aquí la finalidad del relato antiguo. No se trata solo de una descripción de una actitud del pueblo en relación con el protagonista indudable de su historia. El texto formula además una actitud del pueblo en relación con el mediador de esta intervención divina en su historia.

El relato se cierra con una expresión de relieve: בִּיהוָה וּבְמֹשֶׁה עֲבָדוּ (Ex 14,31b). Desde el Génesis hasta el segundo libro de los Reyes, el *hif'il* del verbo אָמַן se refiere en su gran mayoría a Dios⁷⁰. En el libro del Éxodo contamos con tres excepciones a esta “regla”.

La primera de ellas la encontramos en el relato de la vocación de Moisés. Tras las instrucciones sobre su misión, Moisés objeta: לֹא־יֵאֱמָנוּ לִי (Ex 4,1). Los prodigios que YHWH le concede realizar a Moisés tienen una clara finalidad: לְמַעַן יֵאֱמָנוּ כִּי־נִרְאָה אֱלֹהֶיךָ יְהוָה (Ex 4,5; cf. 4,8-9). El contexto para la cuestión de la credibilidad de Moisés ya está creado.

El otro texto en el que aparece el verbo con una referencia a Moisés es el relato de la Alianza en el Sinaí. YHWH se acerca en una densa nube porque quiere hacer que el pueblo escuche su conversación con el mediador. Ello tiene una finalidad bien precisa: וְגַם־בְּךָ יֵאֱמָנוּ לְעוֹלָם (Ex 19,9).

⁶⁸ Cf. C. BERNER, *Die Exoduserzählung*, o. c., pp. 71-74. Existen, no obstante, otros textos donde aparece el motivo del temor, pero que no tienen relación con el relato antiguo: a pesar de la “conversión” del faraón tras la séptima plaga, Moisés declara que todavía el faraón y sus siervos no יהוה אלהים (Ex 9,30). Nunca se dirá que lo hayan hecho. El cántico de María tras la salvación junto al mar expresa lo terrible de las obras de YHWH (Ex 15,11), y el pueblo, tras la renovación de la Alianza, deberá constatar asimismo lo terrible de su obrar (Ex 30,10).

⁶⁹ Se ha argüido que el uso de la fórmula אֱלֹהֵי־תִרְאָה en Ex 14,13 acercaría el relato a la escuela deuteronomista. La tesis no resiste un análisis crítico. Cf. J.-L. SKA, «Exode XIV contient-il un récit de ‘guerre sainte’ de style deutéronomiste?», a. c., pp. 458-459.

⁷⁰ Cf. C. BERNER, *Die Exoduserzählung*, o. c., p. 383.

En opinión de Berner, *hat das Glaubensmotiv im Exodusbuch eine Entwicklung durchlaufen, cuyo Endpunkt lo constituye Ex 19,9*⁷¹.

Con respecto a la relación entre el *Glaubensmotiv* de Ex 4 y de Ex 14, el exegeta concede prioridad literaria a la formulación del relato junto al mar:

Da nun mit dem Glauben des Volkes an Mose (4,1-9*.30b.31a) in ausführlicher Weise ein Teilaspekt der Doppelnotiz aus 14,31abb vertieft wird, der überdies – sieht man von 19,9a ab – inneralttestamentlich ohne weitere Parallele ist, legt es sich nahe, daß der Aussage in 14,31ab literarische Priorität zukommt⁷².

Lejos de pretender resolver la cuestión, cabría preguntarse en qué sentido puede decirse que Ex 4,1-9*.30b.31a *profundiza* un aspecto de Ex 14,31ab. No estamos seguros de que la mera provisión de signos (el bastón convertido en serpiente, la mano cubierta de lepra o el agua convertida en sangre) pueda ser una respuesta. Estos signos han podido servir para una acreditación inicial que, sin embargo, será puesta en cuestión por las sucesivas complicaciones de los acontecimientos del relato. Solo la constatación de una liberación *definitiva* de Egipto permitirá arribar una fe más firme y acrisolada. De hecho, la construcción de אֱלֹהִים con la preposición אֶל, a diferencia de la formulación con לִי de Ex 4, evidencia una actitud consolidada:

En conséquence, Ex 14,31 décrit la relation de confiance qui unit désormais (jusqu'à preuve du contraire) Israël à YHWH et à Moïse, alors qu'Ex 4,31 n'allait pas si loin: le peuple se contenait de donner son accord, sans que sa personne soit complètement engagée. La confiance d'Ex 14,31 est passée par le creuset du doute et du découragement, elle a été forgée au cours des épreuves. Israël a dû surmonter sa défiance et sa terrible déception initiale (5,20-21). Le haut-fait de Dieu (*hayyad haGedolâ* – 14,30 [*sic*]) a obtenu ce que les signes de 4,30 n'avaient pu atteindre. Ex 14 décrit les ultimes étapes de ce processus⁷³.

Consideramos entonces que Ex 14,31 evidencia un punto de llegada de la historia comenzada junto a la zarza y, a la vez, el punto de llegada o finalidad del relato antiguo de la salvación junto al mar. Es el momento culminante no solo de la liberación del pueblo de sus primeros opresores, sino también del camino de fe en YHVH y de acreditación de Moisés como su mediador.

⁷¹ Cf. *Ibid.*

⁷² *Ibid.*, p. 384.

⁷³ J.-L. SKA, *Le passage de la mer*, o. c., p. 144. En lugar de 14,30, la cita se encuentra en 14,31.

A diferencia de los relatos de guerra santa, donde la fe es presupuesto inicial, aquí la fe es punto de llegada⁷⁴.

Esta fe tiene por objeto casi simétricamente a יהוה y a מֹשֶׁה, a quien el narrador llama עֲבָדָיו⁷⁵. La primera vez que el Éxodo llama de esta manera a Moisés, por medio de sus mismos labios, es en 4,10. Allí objetaba la misión encomendada debido a su insuficiencia personal. Ahora el pueblo lo hace objeto de su confianza. YHVH mismo ha confirmado con su יְדִידָהּ la misión de Moisés. Ahora ya no quedan dudas de que su pretensión de conducción tiene un origen divino.

Un texto análogo puede verse en 1 Sam 12,18: אֶת־יְהוָה וְאֶת־שְׁמוּאֵל וַיִּירָא כָּל־הָעָם מְאֹד. Ambos textos establecen un paralelismo entre YHVH y un mediador, y tienen una finalidad análoga:

La foi en Dieu est aussi foi en Moïse, la crainte de Dieu signifie aussi crainte de Samuel [...] Les faits racontés veulent fonder le pouvoir évocateur et l'autorité de ces personnages et des institutions qui s'en réclament [...]. On se rend compte, après cela, qu'il est difficile d'admettre que le récit d'Ex. XIV soit un simple récit de «guerre sainte». Il ne veut pas seulement raconter comment Dieu a assisté son peuple dans une lutte inégale, il veut éveiller la foi en Dieu et en Moïse. On dirait presque: éveiller la foi en ce Dieu qui se révèle par Moïse⁷⁶.

Resumiendo: el “ver” a sus temidos perseguidores muertos a orillas del mar (Ex 14,30) suscita en el pueblo el “temor” y la “fe”. *La sequenza ‘vedere’ – ‘temere’ – ‘credere’ forma la struttura basilare della conclusione del racconto Je*⁷⁷. De esta forma, aceptando la pertenencia de Ex 14,30-31 al relato antiguo de la liberación junto al mar, su formulación casi solemne deja en claro que se trata de un punto sobre el que pretende insistir y sobre el que recae la intención del autor. Con los eventos de Ex 14 no solo culmina el drama de la opresión del pueblo por parte de los egipcios, sino también se arriba a un hito en el camino de fe de un pueblo para quien hasta ahora YHVH y Moisés eran nombres prácticamente extraños.

⁷⁴ Cf. J.-L. Ska, «Exode XIV contient-il un récit de ‘guerre sainte’ de style deutéronomiste?», a. c., pp. 455, 457.

⁷⁵ J.-L. Ska admite que pueda tratarse de una añadidura deuteronomista al final del relato. No obstante, no puede excluirse que sea antiguo. Cf. Ib., «Exode XIV contient-il un récit de ‘guerre sainte’ de style deutéronomiste?», a. c., p. 463.

⁷⁶ Cf. *ibid.*, p. 458.

⁷⁷ J.-L. Ska, *Il passaggio del Mare* (Es 14-15). *Ad usum privatum tantum*. Roma, 2003, p. 41.

4. Ecos del milagro del mar

Es innegable que la redacción final del relato ha hecho fortuna en la recepción bíblica. Varios textos dan prueba de ello (Nm 33,8; Neh 9,9-11; Sal 78,12-13.43-51; 106,7-12; 136,10; Is 10,26). Con mucha probabilidad, la fuente de inspiración para el relato sacerdotal ha sido la narración del paso del río Jordán (Jos 3,13.16)⁷⁸, un texto posiblemente preexílico⁷⁹. Normalmente “no se presta más que a los ricos”⁸⁰: la experiencia de la salida de Egipto –*das narrative Herzstück des Hexateuch*–⁸¹ no podría pasar a la historia con prodigios menos espectaculares que los de la entrada en la Tierra prometida. La *salida* de Egipto y la *entrada* en Canaán están marcados por la misma envergadura de prodigio, en una *inclusio* brillante que el hagiógrafo legó a la historia de Israel.

Nuestro objetivo en esta última parte, luego de haber rastreado algunas analogías literarias con el relato más antiguo, es verificar si esta primera historia de liberación ha dejado huellas en el Hexateuco⁸².

4.1. Alusiones al milagro del mar en la Torah

En el resto del libro del Éxodo, cuando se alude a la salida de Egipto, no se precisa la naturaleza de la acción salvífica: ni el viento que seca el mar y se vuelve contra Egipto ni mucho menos se habla del milagroso paso por medio del mar. En su mayoría se trata de fugaces referencias⁸³.

⁷⁸ Cf. J. A. WAGENAAR, *Crossing the Sea of Reeds (Ex 13-14) and the Jordan (Josh 3-4). A Priestly Framework for the Wilderness Wandering*, en BEThL 126 (1996), pp. 461-470. Citado en C. BERNER, *Die Exoduserzählung*, o. c., p. 364, n. 86; ... it seems highly probable that the language of the Reed Sea was influenced by the Jordan tradition of the river's crossing which introduced the language of a path through the sea and the river's stoppage. Thus the exodus as the 'going out of Egypt' and the conquest as the 'coming into the land' were joined in a cultic celebration of Israel's deliverance and transmitted together: B. CHILDS, *The Book of Exodus. A Critical, Theological Commentary*. London, OTL, 1974, p. 223.

⁷⁹ *Nach K. Bieberstein ähneln die frühen Fassungen des Durchzugs durch den Jordan [3, 1.5.13b-14a.16] und der Eroberung Jerichos [6, 1-3.4b-5.11.14-15.20c-21] einander in Struktur und Ziel und weisen eine gemeinsame vorexilische Bearbeitung auf:* G. HENTSCHEL, “Das Buch Josua”, en E. ZENGER u. a (eds.), *Einleitung in das Alte Testament*, p. 206.

⁸⁰ J.-L. SKA, *Los enigmas del pasado*, o. c., p. 94.

⁸¹ C. BERNER, *Die Exoduserzählung*, o. c., p. 1.

⁸² No usamos la expresión en el sentido estricto, a nivel literario, sino desde un punto de vista sincrónico: con el libro de Josué culmina la historia de un pueblo sin tierra.

⁸³ Cf. Ex 16,1.6.32; 18,1.8ss; 19,4; 20,2; 23,15; 29,46; 32,1.4.7-11.23; 33,1; 34,18.

Tampoco el libro del Levítico contiene alguna referencia concreta sobre la naturaleza del acontecimiento⁸⁴, mientras que el libro de los Números, de entre todas las alusiones genéricas a la salida de Egipto⁸⁵, solo una vez menciona el milagro del mar (Nm 33,8):

וַיִּסְעוּ מִפְּנֵי הַחֵירָת וַיַּעֲבְרוּ בְּתוֹךְ-הַיָּם הַמִּדְבָּרָה:

La afirmación se encuentra en la tercera sección del libro⁸⁶. No añade ninguna descripción particular. Sin embargo, el uso de la expresión וַיַּעֲבְרוּ בְּתוֹךְ-הַיָּם deja en evidencia que el autor supone un paso. Es la primera referencia explícita de la Torah, fuera del relato final de Ex 14, a un camino abierto en medio del mar. Sin embargo, muchos exegetas sostienen que la mayor parte de los textos de esta tercera sección han de datarse durante el exilio o después de él⁸⁷.

En el libro del Deuteronomio, Moisés recuerda al pueblo temeroso que Dios “lucharía por ellos” como lo hizo en Egipto (Dt 1,30). La fórmula parece retomar las palabras del discurso de Moisés al pueblo en el relato más antiguo (Ex 14,14.25)⁸⁸.

Por otra parte, de entre todas las demás alusiones a la salida⁸⁹ hay una particularmente importante: el recuerdo de la salida en Egipto en el segundo discurso mosaico (Dt 11,2-4):

וַיִּרְעֻתֶם הַיּוֹם כִּי לֹא אֶתְּבַנִּיכֶם אֲשֶׁר לֹא־יִדְעוּ וְאֲשֶׁר
לֹא־רָאוּ אֶת־מוֹסֵר יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם אֶת־גְּדֻלּוֹ אֶת־יָדוֹ הַחֲזָקָה
וְזִרְגּוֹ הַנְּטוּיָה:
וְאֶת־אֶתְחִי וְאֶת־מַעֲשָׂיו אֲשֶׁר עָשָׂה בְּתוֹךְ מִצְרַיִם לְפָרְעָה
מֶלֶךְ־מִצְרַיִם וְלִכְל־אֶרֶצוֹ:
וְאֲשֶׁר עָשָׂה לְחֵיל מִצְרַיִם לְסוֹסָיו וּלְרֶכֶבָּו אֲשֶׁר הִצִּיף
אֶת־מִי יַם־סוּף עַל־פְּנֵיהֶם בְּרֹדֶפָם אַחֲרֵיכֶם וַיֹּאבְדֻם יְהוָה
עַד הַיּוֹם הַזֶּה:

⁸⁴ Cf. Lv 11,45; 19,36; 22,33; 23,43; 25,38.42.55; 26,13.45.

⁸⁵ Cf. Nm 1,1; 3,13; 8,17; 9,1; 14,13.22; 15,41; 20,15-16; 22,5.11; 23,22; 24,8; 33,1ss.

⁸⁶ Cf. F. GARCÍA LÓPEZ, *El Pentateuco*, o. c., p. 242. El autor divide en tres partes: a) En el desierto del Sinaí, con los preparativos para la marcha (1,1-10,10); b) Desde el desierto hasta la estepa de Moab (10,11-21,35), y c) En la estepa de Moab (22-36).

⁸⁷ Cf. V. FRITZ, *Die Entstehung Israels im 12. und 11. Jahrhundert v. Chr.*, en BE 2 (1996), p. 21. Citado en F. GARCÍA LÓPEZ, *El Pentateuco*, o. c., p. 261.

⁸⁸ Una exposición más detallada de la expresión puede verse en M. VERVENNE, *Le récit de la mer*, o. c., pp. 377-379.

⁸⁹ Dt 4,20.34-37; 5,6.15; 6,12.21ss; 7,8.15.18; 8,14; 9,7.12.26; 16,1.3.6.12; 20,1; 26,7-8; 29,1.24; 34,11.

El texto recuerda los signos y las obras realizadas por YHVH (יְהוָה מַעֲשָׂיו) en un doble escenario: primeramente en medio de Egipto, contra el faraón y contra el pueblo, aludiendo a las plagas con las que Dios ha herido al opresor. En segundo lugar, el texto hace referencia al escenario del mar: allí interviene YHVH específicamente contra su ejército, sus caballos y carros. La naturaleza de la acción es descripta con el *hif'il* del verbo צוּף: en medio del mar YHVH hizo precipitar las aguas sobre los perseguidores.

El texto brilla por su concisión, sin abundar en detalles; no reconocemos el vocabulario del relato antiguo, y la expresión בִּרְדָּפָם podría sugerir más bien la trama del relato sacerdotal: las aguas caen sobre el ejército mientras están persiguiendo a Israel. No obstante, sería posible entender el sintagma בִּרְדָּפָם, no referido a la persecución dentro del mar, sino a la persecución previa y que ocasiona el temor del pueblo (Ex 14,9). Nos encontramos probablemente con un texto tardío:

The major part of Deut. 11 belongs to a late stage of editing. This chapter is like a patchwork combining themes from other chapters of Deuteronomy (...). The beginning of the chapter (vv. 2-9), which presupposes the account of Num. 16, could hardly have been composed before the Persian period⁹⁰.

Por otra parte, si asumimos con Ska que el relato de la liberación junto al mar de Suf no parece conocer el ciclo de las plagas⁹¹, entonces la vinculación entre ambos relatos que hace Dt 11 evidencia un estadio tardío.

4.2. El libro de Josué

Una primera alusión al secamiento de las aguas obrado por YHVH la encontramos en labios de Rajab (Jos 2,10):

כִּי שָׁמַעְנוּ אֶת אֲשֶׁר-הוֹבִישׁ יְהוָה אֶת-מִי יַם-סוּף מִפְּנֵיכֶם
בְּצֵאתְכֶם מִמִּצְרָיִם:

El texto echa mano del verbo יָבֵשׁ, que significa “secar”. Con él se alude al secamiento de las aguas después del diluvio (Gn 8,7.14), la sequía del torrente Querit (1 RE 17,7), de las aguas en la naturaleza por intervención divina (Sal 74,15; Job 12,15; 14,11) o la desecación del Nilo (Is 19,5). La expresión מִי יַם-סוּף solo se encuentra aquí y en Dt 11,4.

Con este texto nos encontramos con una formulación diversa: el secamiento ocurre delante (מִפְּנֵיכֶם) de Israel, cuando salen de Egipto. No hay ninguna mención de división de aguas ni se precisa que ello ha implicado la

⁹⁰ T. RÖMER, *The So-Called Deuteronomistic History*, o. c., p. 175, n. 25.

⁹¹ Cf. J.-L. SKA, *Introduction to the Reading of the Pentateuch*, o. c., p. 212.

destrucción de los egipcios. Sin embargo, es muy probable que el autor tenga ya en mente la idea de un paso de Israel. Ello puede confirmarse con las palabras de Josué cuando erige las doce piedras conmemorativas (Jos 4,19-24):

21 וַיֹּאמֶר אֶל-בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר אֲשֶׁר יִשְׁאָלוּן בְּנֵיכֶם מָחָר
אֶת-אֲבוֹתָם לֵאמֹר מָה הָאֲבָנִים הָאֵלֶּה:
22 וְהוֹדַעְתֶּם אֶת-בְּנֵיכֶם לֵאמֹר בֵּיבֶשֶׁת עָבַר יִשְׂרָאֵל
אֶת-הַיַּרְדֵּן הַזֶּה:
23 אֲשֶׁר-הוֹבִישׁ יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם אֶת-מִי הַיַּרְדֵּן מִפְּנֵיכֶם
עַד-עֲבָרְכֶם כַּאֲשֶׁר עָשָׂה יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם לְיָם-סוּף
אֲשֶׁר-הוֹבִישׁ מִפְּנֵינוּ עַד-עֲבָרְנוּ:
24 לְמַעַן יָדַע כָּל-עַמֵּי הָאָרֶץ אֶת-יַד יְהוָה כִּי חֲזָקָה הִיא
לְמַעַן יֵרָאֶת אֶת-יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם כָּל-הַיָּמִים:

Se trata del primer texto que parangona el paso del Jordán con el del mar de Suf⁹². El uso de expresiones como *בֵּיבֶשֶׁת* y *בְּנֵי יִשְׂרָאֵל* recuerda el vocabulario del relato sacerdotal del milagro del mar (Ex 14,8.10.16). Sin embargo, no se menciona una división de aguas ni la destrucción de los egipcios. El punto de interés del autor es el “paso” por medio del mar. Vale decir, nuestro texto evidencia un “paso” de Israel en medio del mar, que ha sido “secado”, pero no “dividido”. ¿Nos encontramos ante una suerte de “tradición mixta”, germen del que luego partirá el escritor sacerdotal para agigantar el milagro?

A pesar de esta atestación de un paso por medio del mar de Suf, es llamativo que posteriormente no haya ninguna mención de él en el discurso de Josué en la asamblea de Siquén, en la que el sucesor de Moisés reúne a los ancianos, jefes, jueces y escribas de Israel (Jos 24,1) y hace memoria allí de la vocación de Israel y de su experiencia en Egipto (24,4c-7):

4c וַיַּעֲקֹב וּבָנָיו יָרְדוּ מִצְרַיִם: 5 וַאֲשַׁלַּח אֶת-מֹשֶׁה וְאֶת-אַהֲרֹן
וְאָנֹף אֶת-מִצְרַיִם כַּאֲשֶׁר עָשִׂיתִי בְּקִרְבּוֹ וְאַחַר הוֹצֵאתִי אֶתְכֶם:
6 וְאֹצִיא אֶת-אֲבוֹתֵיכֶם מִמִּצְרַיִם וְתָבֹאוּ הִמָּחָה וַיִּרְדְּפוּ

⁹² Cf. otro texto: Sal 114.

⁹³ Es llamativo que el texto griego omita la mención de Aarón. Sobre la relación entre ambos textos, damos la palabra a G. HENTSCHEL, «Das Buch Josua», *Einleitung in das Alte Testament* (Hrsg. E. ZENGER u.a.), p. 203: “Zwischen dem masoretischen Text und der ältesten Fassung der Septuaginta «bestehen erhebliche Divergenzen» (K. Bieberstein). Die alte Septuaginta, die im Josuabuch den Kodex Vaticanus bezeugt wird, ist durchschnittlich 4 oder 5% kürzer als der hebräische Text, an manchen Stellen allerdings länger. Der kürzere Text kann auf eine frühere Gestalt des Buches zurückgehen (G. Auld)”.

מִצְרַיִם אַחֲרֵי אֲבוֹתֵיכֶם בָּרֶכֶב וּבַפָּרָשִׁים וּמִסּוּף:
 7 וַיִּצְעֲקוּ אֶל־יְהוָה וַיִּשֶׁם מַאֲפֵל בֵּינֵיכֶם וּבֵין הַמִּצְרַיִם וַיָּבֹא
 עָלָיו אֶת־הַיָּם וַיַּכְסֹּהוּ וַתִּרְאֵינָה עֵינֵיכֶם אֶת אֲשֶׁר־עָשִׂיתִי
 בְּמִצְרַיִם וַתִּשְׁכְּבוּ בַמּוֹדָבַר יָמִים רַבִּים:

El discurso muestra una semejanza con algunos elementos mencionados en el relato más antiguo: se hace referencia a la salida de Egipto, a la llegada al mar, a la persecución hasta el mar de Suf por parte de los egipcios, a la oscuridad interpuesta entre ambos campamentos y la acción de hacer volver el mar sobre los egipcios para cubrirlos. Los ojos de Israel han sido testigos de lo obrado por YHVH.

La procedencia literaria de los discursos de los capítulos 1 y 23-24 se puede vincular a las ediciones deuteronomistas del libro de Josué. Algunos incluso consideran el capítulo 24 como elaboración posterior, durante el postexilio⁹⁴.

A nuestra previa afirmación sobre la ausencia de la mención de un paso por el mar se plantea un problema: el sentido de la expresión הַיָּמָה (Jos 24,6). El verbo בוא puede significar “entrar”, “llegar”, “venir”, “acercarse”⁹⁵. ¿Se expresa con ello una entrada al mar o una llegada al mismo? Una simple comparación con otras versiones nos permite ver la dificultad: la LXX traduce καὶ εἰσῆλθατε εἰς τὴν θάλασσαν, mientras que la Vulgata vierte *et venistis ad mare*.

Algunos indicios nos permiten encolumnarnos con Jerónimo. El sintagma הַיָּמָה, con ה direccional, podría sugerir ciertamente una entrada. Sin embargo, en el resto de los pasajes en los cuales aparece הַיָּמָה indica casi siempre límite⁹⁶. Por el contrario, podemos ver que la claridad de la expresión sacerdotal es meridiana cuando se quiere expresar sin lugar a dudas una entrada en medio del mar: וַיָּבֹאוּ בְנֵי־יִשְׂרָאֵל בְּתוֹךְ הַיָּם (Ex 14,22). No encontramos una claridad semejante en este discurso.

A lo dicho hemos de agregar que el lugar de la expresión en el texto favorece la interpretación que seguimos: de lo contrario describiría una entrada del pueblo en el mar con la posterior persecución de Egipto y recién después vendría el grito a YHVH y la oscuridad que los separa. Un *iter* de acontecimientos no rastreable en el texto de Ex 14.

⁹⁴ Cf. T. RÖMER, *The So-Called Deuteronomistic History*, o. c., p. 82; 180-182; V. FRITZ, *Das Buch Josua*, en HAT I/7 (1994), pp. 235-236.

⁹⁵ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *Diccionario bíblico hebreo-español*. Madrid, Trotta, 1994², pp. 103-104.

⁹⁶ Cf. Nm 34,5; Jos 15,12; 16,6.8; 17,9; 19,26.29; solo en Ez 47,8 podría indicar una “entrada”.

De ahí que podamos afirmar con cierta probabilidad que el discurso de Josué, aun cuando contenga cierta terminología que se acerca al vocabulario que en Ex 14 se atribuye al relato sacerdotal (וַיִּכְסֹּהוּ, וַיִּצְעֲקוּ, בַּכָּרְשִׁים), no hace explícita mención del paso por medio del mar. Cuando más adelante aluda al evento del río Jordán, no deja lugar a dudas de que el pueblo lo ha atravesado: וְאַתְּ-תִּירֶדְךָ (Jos 24,11). Ciertamente, tampoco menciona la acción del viento del este, que seca el mar, o la intervención de YHVH, que infunde pánico en el campamento egipcio. El vocabulario no es el del relato antiguo, pero sí parece reflejar su contenido, al menos en sus elementos fundamentales.

5. Breves consideraciones conclusivas

A lo largo de nuestro trabajo hemos mencionado que en el relato antiguo de Ex 14 no hay un relato de guerra santa de estilo deuteronomista. No hay dos ejércitos que combaten. Hay, no obstante, dos adversarios que se enfrentan: el faraón con su ejército por un lado y YHVH, que defiende a su pueblo, por el otro. Aquel está provisto de carros y caballos. A YHVH no le hacen falta para provocar una derrota fulminante. En este contexto entendemos el alcance del verbo bélico לָחֵם del que se sirve el autor (Ex 14,14).

Por ello es cierto que *on ne peut nier le fait que le texte du récit porte l’empreinte d’une tradition présentant des formes et des idées qui ont des points communs avec des textes dt/dtr*⁹⁷. Cabe aclarar que “puntos comunes” no equivale a identidad ideológica. Aceptar eventuales retoques deuteronomistas, como podría ser eventualmente la añadidura del ángel (Ex 14,19a), no significa asumir un estilo deuteronomista en el relato. En la línea de la *audacieuse inversion* de Vervenne⁹⁸, podríamos decir que no hay que confundir el árbol con el bosque.

Un análisis del final del relato antiguo (Ex 14,30-31) permite descartar ulteriormente la posibilidad de que un relato de guerra santa esté en el origen de Ex 14: ¿por qué se mencionaría a Moisés en un relato que tendría por finalidad exaltar una victoria bélica debida a la *exclusiva* intervención de YHVH? No hay una confesión semejante en los relatos bélicos de guerra santa. El hecho de que el nombre de Moisés esté presente junto al de YHVH en este relato orienta decisivamente hacia la comprensión de su naturaleza: el relato pretende vincular la intervención divina a la figura de Moisés y de esta forma legitimarlo como hombre de Dios ante el pueblo. Creer en

⁹⁷ M. VERVENNE, «Le récit de la mer», p. 375.

⁹⁸ M. VERVENNE, «Le récit de la mer», pp. 379-380.

YHVH no puede desvincularse de creer en Moisés. Será una preocupación que se repetirá con ocasión de la Alianza (Ex 19,9).

Ciertamente no podemos afirmar que Ex 14, en su núcleo más antiguo, refleje un relato embebido en la corriente deuteronomista en alguna de sus fases. Un análisis detallado y exhaustivo de la cuestión no permite extraer tal consecuencia. Pero posiblemente lo contrario pueda tener una mayor plausibilidad: de manera análoga a la influencia de Ex 14* sobre el relato cronista de 2 Cr 20,17⁹⁹, el deuteronomista encontró no solo en la ideología asiria, sino también en el núcleo más antiguo de Ex 14, una veta que supo explotar con creces y que quedará testimoniado en algunos relatos épicos de la historia deuteronomista. No sería un fenómeno aislado¹⁰⁰. En la Biblia no se crea *ex nihilo*.

Por otra parte, las alusiones a la salida de Egipto que hemos encontramos en el Hexateuco son numerosas, pero fugaces, y en la mayoría de los casos no precisan qué acontecimiento suponen junto al mar. Un número considerable de estas alusiones consisten en una *Herausführungsformel*. Las escasas menciones explícitas de un paso son tardías (Nm 33,8; Jos 2,10; 4,19-24).

Es llamativo que el Deuteronomio, aun en textos tardíos, no sea claro en la descripción de la naturaleza del evento. A nuestro juicio, no se puede descartar que tenga en mente la trama del relato antiguo (Dt 1,30; 11,2-4).

Más sorprendente aún es el libro de Josué: junto a las menciones de un paso por medio del mar (Jos 2,10; 4,19-24) encontramos un texto importante en el que parece describirse la trama antigua (Jos 24). Si la elaboración de este discurso es postexílica, podría evidenciar la tardía supervivencia independiente de la tradición del relato antiguo. Comparando con las afirmaciones de Jos 2,10 y 4,19-24 podríamos hipotetizar que, aun cuando ya se encuentre la idea de un paso por medio del mar de Suf análogo al del Jordán, no se trata de una tradición totalmente impuesta de modo dominante. Lo que en el relato final de Ex 14 aparece ya unido, en el libro de Josué parecería andar aún por carriles paralelos. Nos movemos, sin embargo, en el campo de las hipótesis apenas *posibles*¹⁰¹.

⁹⁹ Sobre esta relación entre los dos relatos, cf. J.-L. Ska, «Exode XIV contient-il un récit de 'guerre sainte' de style deutéronomiste?», a. c., pp. 456-457.

¹⁰⁰ Cf. N. LOHFINK, «Dartstellungskunst und Theologie in Dtn. 1, 6-3, 29», en *Bib* 41 (1960), pp. 105-134, citado en J.-L. Ska, «Exode XIV contient-il un récit de 'guerre sainte' de style deutéronomiste?», a. c., p. 461.

¹⁰¹ En el resto de los libros que conforman la llamada historia deuteronomista también las afirmaciones son genéricas: Jue 2,1.12; 6,8-9.13; 10,11; 1 Sam 2,27; 4,8; 6,6 (hace referencia al endurecimiento del corazón); 8,8; 10,18; 12,6-8; 2 Sam

Todo este análisis ha insinuado una cierta relación entre el relato antiguo de Ex 14 y la teología o escuela deuteronomista. Como hemos mencionado, algunos han propuesto ver un relato de tal en la versión más antigua del acontecimiento liberador del mar de Suf. Algunas alusiones a este relato antiguo han subsistido en algunos textos pertenecientes a esta corriente. Sin embargo, lo dicho hasta ahora nos lleva a concebir estas relaciones no como indicios de un relato deuteronomista en los acontecimientos de Ex 14*, sino más bien como ejemplos, en cierto sentido, de su *Wirkungsgeschichte* intrabíblica.

La experiencia de salvación descrita por esta narración antigua ha continuado ejerciendo su influjo: *Sie ist über Generationen hinweg Gegenstand theologischer Reflexion*¹⁰². El relato Sacerdotal, que ha agigantado el milagro, da prueba suficiente de ello. Paulatinamente, en el curso de la historia el relato antiguo será cubierto por las aguas de la versión sacerdotal: una tendencia que ya se percibe en la Escritura misma y que terminará imponiéndose en el judaísmo y servirá también al cristianismo primitivo para edificar a los creyentes (1 Cor 10,1-2).

Por otra parte, el relato final de Ex 14 nos brinda un ejemplo significativo del complejo proceso de formación del Pentateuco. En gran medida, la historia de su exégesis refleja la historia de explicación de la formación de la Torah¹⁰³. Si es cierto que “un botón basta para muestra”, por la complejidad de su exégesis podemos casi entender la conclusión escéptica de Sicre:

Y las investigaciones de los últimos siglos deberían animarnos a abandonar esta temática de los orígenes del Pentateuco. No sabemos a ciencia cierta cómo se formó. Por eso es preferible dedicarse a un tipo de lectura que tenga en cuenta el resultado final, los cinco libros actuales, no el proceso de formación de la obra. No se trata de volver a visiones simplistas, faltas de espíritu crítico, que soslayan las dificultades cerrando los ojos ante ellas. Se trata de aceptar lo irremediable¹⁰⁴.

Sin embargo, a pesar de las importantes diferencias que aún subsisten entre los expertos, hay un consenso básico acerca de las manos que han intervenido en la composición de este texto fundamental de la vida

7,6.23; 1 Re 8,9.16.21.51.53; 9,9; 12,28; 2 Re 17,7.36.

¹⁰² J. C. GERTZ, *Tradition*, o. c., p. 189.

¹⁰³ En el relato final se individuaban las fuentes clásicas de la teoría documentaria. Cf. E. CHARPENTIER, *Pour lire l'Ancien Testament*. Paris, Cerf, 1983^o, pp. 26-30; B. CHILDS, *The Book of Exodus*, o. c., pp. 220-221.

¹⁰⁴ J. L. SICRE, *Introducción al Antiguo Testamento*. Estella, Verbo Divino, 2002, p. 88.

de Israel que nos permiten caminar relativamente seguros sobre el mar (cf. Mt 14,22-30), sin hundirnos en el “comprensible” escepticismo. Los estadios reconocibles en el relato final de Ex 14 nos remiten a complejos procesos análogos en la formación del Pentateuco.

Konsensfähig ist in der gegenwärtigen Pentateuchkritik allein die Unterscheidung zwischen Priesterschrift und nichtpriesterschriftlichem Text geblieben. Dabei setzt sich freilich vermehrt die Erkenntnis durch, dass beträchtliche Teile der letztgenannten Partien nicht vor-, sondern vielmehr nachpriesterschriftlich sind, also in Horizont der redaktionellen Verbindung von P mit dem vorpriesterschriftlichen Textbestand liegen¹⁰⁵.

Ciertamente no puede hacerse una equiparación total entre la redacción final de Ex 14 y la del Pentateuco. Esta es la crítica que Berner dirige a Gertz¹⁰⁶. No obstante, los procesos son en parte análogos. O, mejor dicho, la investigación sobre un texto medular como Ex 14 abre un acceso, entre los múltiples posibles, a la comprensión de cómo ha sido la compleja relación entre estos dos universos literarios (*Priesterschrift* y *Nichtpriesterschrift*) para dar a luz a la Torah.

El camino que queda a la exégesis es largo y arduo (cf. 1 Re 19,7) y no rara vez a los ojos de muchos los frutos inmediatos (¿o inmediatistas?) son escasos. La fatiga no siempre se compensa con el reconocimiento. Sin embargo, esto es lo que hace de la investigación y de la exégesis una tarea apasionante y forma parte de su “belleza”. Aquí puede verificarse la sabiduría de aquellas palabras del personaje de Victor Hugo que, ante la propuesta de su ama de llaves de deshacerse de una planta de flores por su “inutilidad”, replica con contundencia:

*“Le beau est aussi utile que l’utile”.
Il ajouta après un silence: “Plus peut-être”*¹⁰⁷.

ADRIÁN TARANZANO
MÜNCHEN
ataranzano@hotmail.com

¹⁰⁵ C. BERNER, *Die Exoduserzählung*, o. c., p. 2.

¹⁰⁶ Cf. *Ibid.* El autor critica no obstante la pretensión de Gertz de expresarse sobre la redacción de todo el Pentateuco solo a partir del análisis de Ex 1-15.

¹⁰⁷ V. Hugo, *Les misérables* I, III.

LIBROS RECIBIDOS

ISAC KALIMI, *Das Chronikbuch und seine Chronik*. Freiburg i. Br., Herder, 2012, 247 pp. + 8 Illustrationen.

JORGE, CARDENAL MEJÍA, *El Levítico. Guía para una lectura cristiana*. Buenos Aires, Agape, 2013, 105 pp.

ÁNGEL JOSÉ MACÍN, “*Fui un extraño y ustedes me recibieron*”. *Estudio exegético-teológico de Mt 25,31-46*. Dissertatio ad lauream in Facultate S. Theologiae apud Pontificiam Universitatem S. Thomae in Urbe. Roma, 2012, 340 pp.

Esta edición se terminó de imprimir
en el mes de agosto de 2013.



FUNDADA EN 1939 POR MONS. JUAN STRAUBINGER

Director:
Luis Heriberto Rivas

ISSN 0034-7078
Registro Nacional
de la Propiedad Intelectual N° 398558

Primer y segundo trimestre de 2012

Suscripción anual por cuatro números:

Argentina	120 \$
Resto del mundo	65 U\$s

Comunicaciones y correspondencia:
Editorial PPC
Avda. Callao, 410, 2.º Piso
C 1022AAR
Ciudad Autónoma de Buenos Aires
República Argentina
Correo electrónico: revistabiblica@ppc-editorial.com.ar
Web: www.revistabiblica.org.ar

Cheques, giros, depósitos y transferencias
a nombre de PPC Argentina, S.A.

