

RESEÑA DE LIBROS

BARTHÉLEMY, Dominique: *Critique textuelle de l'Ancien Testament. Tome 3. Ézéquier, Daniel et les 12 Prophètes*. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst †, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rüger, coéditeur †, James A. Sanders, coéditeur. Fribourg: Éditions Universitaires / Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, Orbis Biblicus et Orientalis 50/3, 1992, XXIV + CCXLII + 1156 págs.

Este libro constituye el tercero de la serie de cinco volúmenes proyectados para tratar las dificultades principales que el texto hebreo tradicional del Antiguo Testamento ha presentado a las traducciones de la Biblia que más influencia han ejercido a lo largo del presente siglo en las culturas inglesa, francesa y alemana: *Revised Standard Version*, *New English Version*, *Bible de Jérusalem*, *Traduction Oecuménique de la Bible* y *Revidierten Lutherbibel*. El proyecto ofrece y desarrolla el resultado de un trabajo de diez años (1970-1979) a cargo de un comité internacional e interconfesional de especialistas de la crítica textual del Antiguo Testamento. Sobre los dos primeros volúmenes (1: Josué, Jueces, Rut, Samuel, Reyes, Crónicas, Esdras, Nehemías y Ester; 2: Isaías, Jeremías y Lamentaciones) pueden verse las reseñas aparecidas en esta revista: *Sefarad* 42 (1982) 357-359 y 47 (1987) 407-409.

Este tercer volumen se inicia con una presentación metodológica de 24 págs. (indicando los 13 factores que el comité utiliza para la caracterización de las va-

riantes textuales) a la que sigue una extensa introducción (242 págs.), que no es de menor importancia que la discusión de los textos, como se deduce claramente de los apuntes que siguen (necesariamente breves, dado el límite de espacio de esta reseña). Aunque por lo voluminoso del material la impresión es más densa que en los tomos anteriores (10 líneas más por página), la legibilidad es muy buena (el editor menciona en el prefacio los útiles informáticos empleados en la edición). En lugar de ofrecer entre paréntesis las referencias, como en los dos anteriores, en este volumen se ha optado por las notas a pie de página (703 en la introducción y 3.693 en el texto principal).

De gran utilidad son los exhaustivos índices (textos bíblicos estudiados y traducidos, págs. 1041-1071; autores citados, págs. 1073-1104; factores usados en los aparatos críticos, págs. 1105-1108) y la extensa bibliografía (págs. 1109-1150).

El texto principal analiza, a lo largo de 1038 págs., 1075 dificultades del texto masorético de Ezequiel, Daniel y Profetas Menores. Conforme al plan general de la obra, cada pasaje textual analizado incluye varios apartados: opción de nuestras traducciones, origen de la corrección (con nueva denominación en este volumen: correctores anteriores), testimonios antiguos, elección textual, interpretación propuesta. Además, en este volumen se incluye frecuentemente un nuevo apartado (historia de la exégesis judía medieval), que abre un rico panorama de comentario e interpretación del texto tiberiense.

La introducción del segundo volumen había tratado acerca de los dos primeros apartados mencionados, y la de este terce-

ro aborda los testigos textuales antiguos. Tras unos datos metodológicos iniciales (págs. I-VI), la primera parte (Diversas formas del texto hebreo) aparece subdividida en varios capítulos: la autoridad del ms. de Alepo (VII-XVIII); los manuscritos medievales y el texto tiberiense clásico (XIX-XCVII); proto-, pre- y extramasorético (XCVIII-CXVI). La segunda parte (Aportación de las versiones) trata del texto griego antiguo (CXVII-CLVII) y de las versiones posteriores a la estandarización (versiones hexaplares, CLVIII-CLXXVIII; Vulgata, CLXXIX-CCIV; Pēšīṭta' siríaca, CCV-CCVIII; Targum, CCIX-CCX; versiones árabes, CCXI-CCXIV); y concluye con un capítulo dedicado a las relaciones entre las versiones y el texto (CCXV-CCXXVI). En las conclusiones de esta introducción se discute la estructura que deben tener los aparatos críticos del texto hebreo (CCXXVIII-CCXXXV) y se ofrecen desiderata para las ediciones críticas de las versiones (CCXXXVI-CCXXXVIII). Un anexo trata de las normas de altura de las columnas del *Sefer Tôrâ* (CCXXXVIII-CCXLII).

Tras distinguir entre «escrituras santas» y «escrituras canónicas» (un texto puede ser considerado santo dentro de una comunidad mucho antes de ser canonizado por las autoridades religiosas de dicha comunidad), D. B. se plantea (págs. II ss.) cuál es el texto de la Biblia hebrea en tanto que escritura canónica: entre las dos guerras contra Roma, el rabinato llevó a cabo la estandarización del texto de las escrituras canónicas y difundió copias del ejemplar que había declarado auténtico. Ahora bien, es importante destacar que por texto (*miqra'*) no debemos considerar solamente las consonantes escritas (*kēfīl*), sino también su tradición de lectura (*qêrē*). Para asegurar la estabilidad de la tradición de vocalización y acentuación se fue formando poco a poco la masora, que fue puesta por escrito cuando esta tradición oral corrió peligro de degenerarse. Este largo

proceso (con diferentes sistemas de vocalización: palestinense, babilónico y tiberiense) culminó en la norma representada por el texto tiberiense de 'Aharôn Ben 'Ašer —fueron necesarias cinco generaciones hasta que la familia de los Ben 'Ašer llegara a escribir enteramente el texto de la Biblia hebrea en un mismo *mišḥaf* (= *codex*)—, que pronto se convirtió, con el entusiasta apoyo de Maimónides, en el manuscrito modelo para controlar la autenticidad del resto de los manuscritos. Es a partir de este momento (s. X) cuando se puede hablar con propiedad de «Texto Masorético» (TM): primer texto escrito completo de la Biblia hebrea, incluyendo cuatro elementos: texto consonántico, vocalización, acentuación y masora. En la introducción se detalla cómo cada uno de estos cuatro elementos siguió su propio camino. En resumen, la historia del texto hebreo de la mayoría de los libros de la Biblia tiene cuatro etapas: la primera abarca desde los orígenes del texto hasta su primera edición como Escritura santa; la segunda, hasta la estabilización consonántica; la tercera, hasta el TM; la cuarta comprende la transmisión del TM.

Las más de cien páginas dedicadas a las diferentes formas del texto hebreo constituyen un auténtico manual masorético, cuya lectura resulta de inestimable utilidad para una cabal comprensión del espíritu que animaba a los trasmisores del texto hebreo. Tras una breve y documentada descripción de los nueve grandes manuscritos masoréticos antiguos conservados, se discute su grado de relación con el texto de Ben 'Ašer alabado por Maimónides. Poca ayuda aporta al respecto la lista de 847 diferencias entre Ben 'Ašer y Ben Naftalí discutidas por Miša'el Ben 'Uzzi'el, pero desde la publicación del ms. de Alepo tenemos acceso, para 3/4 de la Biblia, a un manuscrito de excelente calidad, corregido, vocalizado y provisto de

masora por 'Aharôn Ben 'Ašer; se trataría del codex modelo descrito por Maimónides (pág. VIII) y puede considerarse como la obra maestra de los masoretas de Tiberias (pág. XVIII). Para los Profetas disponemos de otro manuscrito de alto valor, el de El Cairo, obra de Mošeh Ben 'Ašer, padre de 'Aharôn. Ambos manuscritos son considerados punto de referencia en el presente estudio (además, en ambos, masora y texto se corresponden muy de cerca). Para precisar el concepto de «texto tiberiense clásico» es necesario compararlos con el texto y masora del ms. Firkovitch (ms. B19^a de Leningrado) y la edición de Ben Ḥayyim. Del conjunto de estudios existentes parece deducirse que la puntuación original del códice de Alepo es la más cercana al tipo descrito como Ben 'Ašer, mientras que el ms. Firkovitch ha alcanzado las características de texto Ben 'Ašer sólo por vía de corrección; el códice de El Cairo, por su parte, está más cerca de Ben Naftalí que de Ben 'Ašer (pág. X).

La estima del códice de Alepo, que incorporaba una tradición ya firmemente fijada, fue alta tanto entre los caraitas como entre los rabinos, los cuales no hicieron de la puntuación bíblica ni de las masoras tema de controversia (pág. XVII). Tal acuerdo entre ambas ramas del judaísmo ¿no sería suficiente para basar en este códice una edición crítica de la Biblia hebrea? Antes de contestar es preciso analizar la gran masa de manuscritos hebreos medievales para rastrear tradiciones independientes de la gran tradición tiberiense. No ha sido posible, sin embargo, establecer familias de manuscritos a partir de las grandes colaciones del s. XVIII (De Rossi, Kennicott), cuyas introducciones, por otra parte, deben leerse con precaución. La divergencia de conclusiones tras diversos análisis informáticos cuantitativos de sus variantes efectuados en los últimos decenios debe guiarnos a buscar el complemento de otro método de tipo cualitativo.

¿Qué grado de antigüedad tienen las variantes de los manuscritos medievales? Aunque el comité había emprendido el análisis de 5.000 dificultades textuales con la esperanza de encontrar cierto número de lecturas originales entre las innumerables variantes de los aparatos de Kennicott y De Rossi, el hecho es que, de las 334 correcciones al TM propuestas en los tres volúmenes editados, solamente 28 podrían atestiguar la supervivencia de lecturas originales en algunos manuscritos medievales; en todos estos casos la variante cuenta con el apoyo de una u otra versión (pág. XXXVII). Las traducciones modernas a veces basan sus conjeturas en lecturas de manuscritos medievales que no tienen ninguna autoridad real (pág. XXXVII ss.). Para los profetas estudiados en este volumen, los manuscritos medievales que más variantes ofrecen respecto al *textus receptus* son K150, K93 y K96, detenidamente estudiados en págs. XXXIX-XLIX.

No existiendo, pues, tradiciones textuales hebreas medievales muy divergentes del *textus receptus*, debemos precisar el valor del códice de Alepo como testigo del texto tiberiense mediante su comparación con otros manuscritos representativos del mismo. Ante todo hay que distinguir lo que es propiamente obra de 'Aharôn Ben 'Ašer (la corrección del texto consonántico y la puntuación, así como la selección y copia de las masoras) de lo que es obra de Šelômoh ben Buya'â (la copia y disposición de páginas del texto consonántico). Ambos elementos deben examinarse separadamente, pues fueron transmitidos independientemente, y todos los que se han dedicado a la crítica interna del TM han podido comprobar lo equivocado de intentar corregir el texto de un manuscrito a partir de la masora del mismo.

Tal estudio comparativo arroja el resultado de que la obra de 'Aharôn Ben 'Ašer en el ms. de Alepo representa el núcleo («noyau central») de un conjunto

de manuscritos más o menos ligados también a la escuela de Ben ʿAšer, conjunto constituyente del «texto tiberiense clásico» en torno al cual se habría constituido el TM, primero por vía de recensión, más tarde de edición (tras la difusión de la Biblia masorética de Ben Ḥayyim).

Por el contrario, la comparación con 44 manuscritos medievales en lo referente a la disposición de las páginas (tomando como referencia los cánticos de Ex 15 y Deut 32) muestra una infidelidad del código de Alepo respecto a la tradición de los escribas. Así pues, como el manuscrito que mejor representa los elementos masoréticos no es, por otra parte, fiel representante de otros elementos tradicionales (como la disposición del texto en párrafos y secciones, y a veces en líneas), y ya que en un mismo manuscrito la tradición respecto a la división en secciones (*pēṭūhōt* y *šētūmōt*) y la referente a la puntuación de los acentos (y, por tanto, la división en versículos) son distintas y a veces contradictorias, una edición crítica podría optar por el eclecticismo (pág. LXVIII).

En las conclusiones, en efecto, se indica (págs. CCXXVIII ss.) que en la elaboración de una edición crítica del TM no se deberá elegir el mismo manuscrito como modelo para la disposición de páginas del texto consonántico (formato de los cánticos y división en secciones) y para lo que compete al masoreta (corrección, puntuación y masora). Hay que desconfiar de las conclusiones globales sobre la calidad de un manuscrito u otro. Un manuscrito puede ser excelente en su puntuación, degenerado en cuanto a disposición de páginas de su texto consonántico y mediano en cuanto a sus masoras.

D. B. distingue (pág. VI) entre «crítica textual reconstructiva» (CTR), que recoge y sopesa testigos de una misma tradición para establecer la forma más auténtica de dicha tradición, y «análisis textual genético» (ATG), que toma como punto de par-

tida *varias tradiciones textuales* dependientes de un mismo arquetipo, teniendo en cuenta tanto los accidentes textuales como la actividad literaria y recensional, examinando la relación mutua de tradiciones ahora independientes. Quedan así expuestos los tres aparatos críticos que requiere una edición crítica del texto hebreo de la Biblia: un aparato CTR, para identificar la mejor forma del texto tiberiense clásico, y dos aparatos ATG, el primero para consignar las variantes encontradas en los testigos protomasoréticos y el segundo para reseñar los diversos tipos textuales anteriores a la estabilización consonántica.

El texto tiberiense clásico es sólo aparentemente monolítico, por lo que es precisa una labor de crítica textual reconstructiva con el fin de establecer la forma más autorizada del mismo, para lo cual hay que elegir un manuscrito base según la calidad de su segunda mano, es decir, la obra de su corrector-vocalizador-acentuator, pues es en este terreno en el que se concentra el esfuerzo de los masoretas de Tiberias. Así, aunque la obra del escriba del texto consonántico del ms. B19^a es muy criticable, el trabajo de su corrector-vocalizador-acentuator es de alta calidad. Puesto que es el manuscrito completo más antiguo de la tradición masorética clásica, interesará mantenerlo como fundamento de una edición crítica, con algunos retoques. Los dos aspectos necesitados de corrección son: 1) su disposición de páginas (terreno que escapa completamente a la intervención del corrector-masoreta y que merece ser objeto de un estudio crítico); 2) sus masoras, que no son siempre coherentes y en ocasiones están en contradicción con su texto.

D. B. sugiere ofrecer al margen, como en BH3, la masora parva de B19^a sin retoques y añadir, como en BHS, referencias a una edición crítica de la masora magna. Ésta no habría de ser reproducida en el mismo volumen que el texto, sino

que requiere un gran trabajo previo. Esta edición crítica de la masora magna debería incluir diversos estados de cada una de las listas más importantes, suponiendo incluso un trabajo de edición en CD-Rom, con ampliaciones y retoques progresivos (pág. CCXXX).

Se dedican varias páginas de la introducción al correcto uso de las masoras; tras analizar y clasificar 299 listas masoréticas, se concluye que, de los cuatro elementos que constituyen el TM (*kēfīb* consonántico, vocalización, acentuación y masora), la masora es la que más difiere en calidad dentro de un mismo manuscrito y de un manuscrito a otro.

A continuación se toman en consideración los testigos de etapas anteriores, entre ellos los manuscritos del Mar Muerto. El exhaustivo estudio comparativo de variantes efectuado (págs. XCIX-CXVI) muestra que Mur88 es un producto característico de la estandarización textual que tuvo lugar entre las dos guerras y, en consecuencia, puede considerarse como *protomasorético* (lo cual puede decirse también de la *Secunda* hexaplar); IQIs^b, anterior a dicha estandarización, puede catalogarse como *premasorético*; y IQIs^a, dado que las correcciones que ha sufrido no lo orientan hacia el TM, debe considerarse como *extramasorético*.

Al tratar de las versiones antiguas, la griega ocupa un lugar preeminente, pues su traducción se efectuó antes de la estandarización del texto. Partiendo de una perspectiva diferente a la de Ziegler (a quien critica a veces con dureza), pues diversa es también la finalidad (estudio crítico del texto hebreo frente a edición del texto griego), D. B. presta atención a testigos importantes ignorados o poco utilizados por Ziegler, como el papiro 967 de Ezequiel (ca. 200 d. C.) o el texto de la Políglota Complutense, *editio princeps* del texto griego, aduciendo 215 lecturas para demostrar que ambos atestiguan la exis-

tencia de una familia textual diferente a la del *codex Vaticanus*. Se ofrecen también importantes estudios comparativos del *Do-dekapropheton* de Naḥal Ḥever (manuscrito que muestra una revisión del griego antiguo hacia un texto premasorético, pero conserva también lecturas de un texto griego antiguo mejor que el encontrado en manuscritos posteriores adoptados por Ziegler, cuya edición de Doce Profetas —que también infravalora el testimonio de la Políglota Complutense e ignora las variantes de Naḥal Ḥever— requiere una revisión total) y el Pešer de Habacuc de la cueva 1 de Qumrán (el cual a veces se acerca más que el TM a las peculiaridades gráficas del arquetipo común a LXX, TM y IQpHab, aunque en el conjunto de las variantes sea el propio TM el más fiel a dicho arquetipo).

Las veinte páginas dedicadas a las versiones hexaplares demuestran el caótico estado actual de los estudios hexaplares; las diversas ediciones no son fidedignas y resulta preciso un análisis individualizado de los casos. En cuanto a la autenticidad de las atribuciones, el texto θ' de Daniel debe permanecer como piedra de toque de la autenticidad teodocionica.

Los exhaustivos análisis comparativos de las variantes de las diferentes ediciones de la Vulgata ponen de relieve las imperfecciones de la edición de S. Jerónimo hecha por los benedictinos (por otra parte, «una de las más hermosas realizaciones que haya producido la edición crítica de textos antiguos»), a veces mejorada por la edición manual de Weber. Un apartado especial se dedica a las relaciones entre la Vulgata y Símmaco.

Importantes son también las conclusiones respecto a la frecuente relación entre la Pēšīṭta³ siríaca y el texto griego antiguo. Respecto al Targum, el juicio negativo de D. B. sobre la edición de Sperber es categórico. Por otra parte, se demuestra la desigual frecuencia de las

versiones árabes en los sucesivos aparatos de la Biblia Hebraica.

Al analizar las relaciones existentes entre las versiones y el texto (págs. CCXV-CCXXVII), conviene resaltar que en varios casos (se analizan 34) los exegetas-traductores medievales del texto hebreo llegaron a las mismas conclusiones que las versiones antiguas, por lo que resulta injustificada la retroversión de éstas a una *Vorlage* diferente.

Tras todo lo apuntado queda claro que este monumental trabajo de cinco millones de caracteres en diferentes alfabetos (por lo que es aún más de alabar la práctica inexistencia de errores tipográficos) supone un elemento de referencia obligado para la crítica textual del texto hebreo y sus versiones. Deja la impresión, además, de que los estudios masoréticos se encuentran ante un prometedor panorama de trabajos aún por realizar.—LUIS VEGAS MONTANER

BARUCHSON, Shifra: *Books and Readers — The Reading Interests of Italian Jews at the Close of The Renaissance*. Ramat-Gan: Bar-Ilan University Press, 1993, 302 págs. [En hebreo].

La Dra. Shifra Baruchson, de la Universidad de Bar-Ilan, especialista en la historia y sociología de la lectura, lleva ya años dedicándose a la bibliotecnia y a la historia de la imprenta, temas sobre los que ha publicado varios artículos y desarrollado otras muchas actividades. Esta obra que ahora nos ofrece tiene por base un suceso ocurrido en la comunidad judía de Mantua en el mes de agosto de 1595: con el fin de ejecutar las medidas ordenadas en la bula *Cum hebraeorum malitia* de Clemente VIII, el obispo de Mantua, Francesco Gonzaga, mandó que todos los judíos del ducado se presentaran en la sede

central del Santo Oficio con sus libros, a fin de que fueran expurgados, es decir, borradas todas las frases consideradas ofensivas para el cristianismo. La orden hubiera podido llevar a la quema de los libros acumulados en el recinto inquisitorial, pero felizmente no fue así. El obispo publicó una nueva orden, mandando a los judíos que confeccionaran unas listas de todos los libros hebreos y latinos que poseían y las entregaran a tres judeoconversos para que éstos pudieran realizar su tarea en las propias bibliotecas judías.

Estas listas de libros conservadas entre los documentos de la comunidad judía de Mantua constituyen un caudal de información para el estudio de la vida cultural de los judíos italianos a finales del Renacimiento. Reflejan fielmente el contenido de 430 bibliotecas y recogen 1.234 títulos en 21.142 volúmenes impresos y manuscritos; además facilitan múltiples datos (nombre, sexo, grupo étnico —italianos, sefardíes, tudescos—, lugar de residencia y profesiones) de la mayoría de los miembros de la comunidad judía de Mantua: 2.300 personas, es decir, el 10 % de los judíos del norte de Italia.

Dejando a un lado la importancia de estos catálogos para la historia de la literatura, el libro de S. Baruchson tiene como objetivo dar a conocer los factores que forjaron la cultura de aquellos lectores. La autora dedica la primera parte de su estudio a los aspectos industriales y comerciales: haciendo uso de las técnicas avanzadas de la investigación moderna francesa de *Livre et Société*, trata de las ofertas del mercado, la distribución, la organización de ventas y la planificación comercial, «todo ello partiendo de la base de que los factores objetivos, económicos y culturales que influyeron en la totalidad de la sociedad cristiana, influyeron también en los impresores y lectores hebreos que vivían inmersos en ella». Éste también es uno de los campos en los que el estudio

de S. Baruchson es innovador, ya que la investigación bibliográfica judía suele omitir estos aspectos prácticos de las imprentas hebreas.

En la segunda parte del estudio expone los resultados de una investigación empírica basada única y exclusivamente en las mencionadas listas. De su análisis se desprende que la mayoría de los libros registrados tenía una función muy concreta: servir a las necesidades espirituales y religiosas. Los libros de oraciones, las Biblias, los libros de exégesis y los libros de jurisprudencia rabínica y de moral fueron los más difundidos, constituyendo la base de las bibliotecas de los judíos de Mantua. La tendencia dominante era formar bibliotecas que colmaran necesidades como el estudio de la Ley, la oración sinagoga, el conocimiento de la lengua hebrea y su gramática, la filosofía y la moral judías. Sólo algunos pocos propietarios adquirieron para sus bibliotecas obras correspondientes a otros campos de menor utilidad inmediata: historia, ficción y literatura profana.

A partir de los libros de estudio que poseían, la Dra. Baruchson distingue cinco categorías de lectores según niveles de interés: desde los «muy interesados» (en cuyas bibliotecas había 76,35 % de libros de estudio) hasta los «desinteresados», que no tenían ninguno. El primer grupo representa el 9,1 % de la totalidad y el último grupo el 13,3 %. La mayoría de las de bibliotecas (41,6 %) se agrupa en la cuarta categoría, cuyos dueños se definen «con un interés mínimo» (1,10 % de libros de estudio). Estos datos resultan muy sorprendentes en relación con la integración de los judíos en la cultura renacentista. Las listas nos revelan que no fueron muchos los judíos que se interesaron por la literatura profana y adquirieron obras de Dante, Petrarca, Boccaccio, Tasso y Ariosto y de autores clásicos latinos como Cicerón, Virgilio y Terencio. Parece que la

asimilación de la cultura general renacentista en la sociedad judía mantuana de la época fue moderada. Esto pone en cuestión la aceptada teoría de que los judíos italianos del Renacimiento habían vivido integrados en su entorno cultural no judío.

La profesión y la posición social influyeron decisivamente en la dimensión y el contenido de las bibliotecas. A la categoría de «máximo interés» pertenecen la alta sociedad y los estudiosos; destacan los banqueros, médicos y rabinos, dueños de grandes y variadas bibliotecas. Es difícil hacer una comparación entre los datos de entonces y los de la sociedad moderna, pero todo parece indicar que a finales del Renacimiento, también la formación profesional y la buena situación socio-económica eran los factores determinantes de la cultura literaria. Algunos datos reflejan ciertas diferencias étnicas. Tal es el caso, por ejemplo, de los tudescos y los sefardíes: ambos grupos llegaron a Mantua un siglo antes de la confección de las listas y se integraron conjuntamente en la comunidad; sin embargo, en las bibliotecas de los tudescos figura una mayor cantidad de libros no hebreos de contenido literario e histórico.

Cerca de la quinta parte de los libros registrados (17,7 %) recoge títulos de literatura y pensamiento generales. Se advierte una tendencia entre los lectores pertenecientes a los estratos económicos más bajos a comprar libros de literatura clásica no hebrea; los más populares son el *Canzoniere* (4,2 %) de Petrarca, el anónimo *Paris e Vienna*, y *Orlando furioso* (6,5 %) de Ariosto. En las bibliotecas de los estudiosos los libros no hebreos versaban principalmente sobre filosofía, ciencia, historia y geografía. Las bibliotecas que muestran la preferencia de sus poseedores por los libros hebreos son las menos nutridas en textos pertenecientes a la cultura general; sólo en el 3,5 % de las bibliotecas los

libros no hebreos sobrepasaban la mitad de la colección.

El libro de S. Baruchson logra dar respuestas interesantes y a veces inesperadas a diversas preguntas básicas: ¿en cuántas casas de judíos había libros?, ¿qué dimensión tenían las bibliotecas particulares?, ¿cuál era la literatura dominante en el mundo judío de la época del Renacimiento, la judía o la no judía?, ¿qué obras eran las más populares?, ¿qué difusión tuvieron las obras que se publicaban?, ¿cuáles fueron los móviles principales para la adquisición de libros: religiosos, literarios, profesionales o de entretenimiento?, ¿quién leyó qué, es decir, cuáles eran los hábitos de lectura según los distintos estratos sociales y grupos étnicos de la comunidad?, ¿cuál fue el significado de la evolución cultural de la sociedad judía en el período de transición del manuscrito a la imprenta? En resumen, se trata de un estudio bien documentado, cuyo alcance desborda el ámbito geográfico al que se circunscribe. El dominio del tema, su tratamiento sistemático y exhaustivo, así como la original interpretación de los problemas de fondo y la elegancia y claridad de la exposición de Shifra Baruchson hacen un placer de la lectura de este libro.—MOISÉS ORFALI

BEINART, Haim (ed.): *Morešet Sefarad: El legado de Sefarad*, Jerusalén: Universidad Hebrea de Jerusalén, Editorial Universitaria Magnes, 1992, 2 vols., 476 y 494 págs.

La conmemoración del quinto centenario de la expulsión de los judíos de España ha dado lugar a una gran cantidad de publicaciones que tratan, de una forma más o menos extensa, diversos aspectos de la historia y la cultura del pueblo judío tanto dentro como fuera de nuestras fron-

teras. La obra que aquí reseñamos es una de ellas. En palabras del propio editor en el prólogo de la obra, se trata de un «sumario de la monumental herencia de una comunidad judía que durante mil quinientos años residió dentro de las fronteras históricas de Iberia».

Los artículos que forman la obra no aportan grandes novedades científicas, pero sí son excelentes síntesis de los logros hasta ahora alcanzados acerca de la historia, la literatura, la filosofía, la ciencia y los restos arqueológicos de los judíos que vivieron en España hasta 1492 y de sus descendientes que se asentaron en diversos lugares del mundo. Estos artículos también sirven para valorar el estado de la investigación actual en tales temas.

El libro se ha publicado en hebreo, en inglés y en español, y es esta última versión la que reseñamos.

Tomo I. Los artículos de H. Beinart, *Los judíos en Castilla* (15-47) y de Y. Tov Assis, *Los judíos de la Corona de Aragón y sus dominios* (48-108) son resúmenes muy detallados de la historia de los judíos en España desde los orígenes hasta la expulsión; sin olvidar las etapas visigoda y musulmana se centran en la historia de la España cristiana. La vocalización del texto bíblico y su pronunciación por parte de los judíos españoles son analizadas en el artículo de S. Morag, *Las comunidades judías de España y las tradiciones vivas del idioma hebreo* (109-119). El artículo de U. Simón, *La escuela hispanojudía de exégesis bíblica* (120-142), analiza los procedimientos exegéticos de Mose ibn Chiquitilla, Yehuda ibn Balaam, Isaac ibn Gayat y Abraham ibn Ezra, así como sus contactos con las culturas árabe y cristiana. Abraham Grossman se ocupa en *La exégesis bíblica en España durante los siglos XIII-XV* (143-152) de los comentarios bíblicos de Nahmánides, Bahya ben Aser, Yaaqob ben Aser e Isaac Abrabanel y señala las

diferencias entre estos exegetas y los de épocas anteriores.

Las novedades que la poesía hispano-hebraica introdujo en el estilo, las características formales y los temas son estudiadas en el artículo de A. Mirsky, *La creación literaria hebrea en España* (153-194). A. Grossman hace en *Legislación y recopilaciones de responsa* (195-227) una buena síntesis de las circunstancias históricas que influyeron en la creación de obras de carácter rabínico en España. En su artículo *Relación del judaísmo español con el askenazí en la Edad Media* (228-247), ese mismo autor analiza las etapas históricas de la historia de los contactos y las influencias entre los judíos de España y los de Francia y Alemania. También por épocas estudia David Romano la labor de transmisión de conocimientos científicos y de creación original desarrollada por los judíos en España en *La contribución científica de los judíos hispánicos medievales* (248-267).

En *El pensamiento judío en la España medieval* (268-288), M. Idel hace un repaso de los filósofos medievales españoles y de sus obras, destacando la importancia de las áreas geográficas para diferenciar, según las zonas, el pensamiento peculiar de los autores. La historia de los diferentes tipos de escritura hebrea que se desarrollaron en la España medieval (cuadrada, semicursiva y cursiva) es el tema del artículo de M. Beit Arié, *La caligrafía hebrea en España: desarrollo, ramificaciones y vicisitudes* (289-325). Y. Tov Assis analiza en *Bienestar social y asistencia mutua en las comunidades judías españolas* (326-354) las circunstancias históricas y el funcionamiento de las cofradías judías que en época medieval se dedicaban a la ayuda de los más necesitados.

El artículo de H. Beinart, *La conversión en masa y el problema de los conversos en el siglo XV* (355-392), estudia la situación que vivieron los judíos convertidos al cristianismo en los siglos XIV y XV y también

analiza las obras escritas en esta época contra ellos. C. Horowitz señala en *Predicadores, sermones y tratados homiléticos hispanojudíos* (393-408) la importancia que tienen los sermones y las homilias de los autores judíos medievales para conocer la situación social de la época. El funcionamiento de las escuelas rabínicas españolas, los maestros más relevantes y las vicisitudes históricas por las que pasaron a lo largo del medievo son el tema del artículo de A. Gross, *Centros de estudio de Torah y yeshivot en España* (409-420).

F. Díaz Esteban analiza en *La creación literaria judía en español* (421-453) las obras escritas por judíos sefardíes tanto dentro como fuera de nuestras fronteras, dedicando una atención especial a las traducciones. A pesar de la amplitud e intensidad de la vida judía en España, no son muy abundantes los restos arqueológicos que se han conservado de ella; tal es la opinión de J. L. Lacave en su artículo *Los restos materiales de la cultura judía en España* (454-474), en el que hace un recorrido por sinagogas, cementerios y baños, ocupándose también de las lápidas y otros objetos que se han conservado hasta nuestros días.

Tomo II. Los artículos de H. Beinart, *La expulsión de España: causas y consecuencias* (11-43) y *Los conversos en España entre los siglos XVI y XVIII* (44-68) son un resumen bastante detallado de las circunstancias que influyeron en la decisión de la expulsión y de los avatares históricos de aquellos judíos que decidieron convertirse al cristianismo y quedarse a vivir dentro de nuestras fronteras. El destino de los judíos expulsados y las circunstancias históricas que les tocó vivir en sus nuevos lugares de residencia es el tema de los artículos de J. Barnai, *Los sefardíes en el norte de África* (69-72) y *Los sefardíes en Egipto* (73-77) y de A. David, *Los exiliados españoles en Tierra Santa* (78-110). No podían faltar trabajos dedicados a los

judíos que se instalaron en las fronteras del Imperio Otomano y así los artículos de Y. Hacker, *Los sefardíes en el Imperio Otomano del siglo XVI* (111-137) y de J. Barnai, *Los judíos del Imperio Otomano en los siglos XVII y XVIII* (138-170) se ocupan no sólo de cuestiones históricas, sino también de aspectos económicos y sociales de las comunidades sefardíes a lo largo de esos siglos.

En su artículo *La cábala española después de la expulsión* (171-184), M. Idel expone con gran capacidad crítica las razones que explican por qué aumentó la creatividad cabalística fuera de nuestras fronteras después de 1492. La importancia de Yosef Caro en cuestiones de leyes y tradiciones judías es ampliamente señalada en los artículos de R. J. Zwi Werblowsky, *Yosef Caro, Selomoh Molko, don Yosef Nasí* (185-198) y de I. M. Ta-Shma, *R. Yosef Caro y su Beit Yosef: Entre España y Alemania* (199-213), en los que se estudian también las relaciones entre el legalismo rabínico y ciertas teorías cabalísticas y mesiánicas. R. J. Zwi Werblowsky analiza además los acontecimientos que causaron el surgimiento del movimiento mesiánico de Sabbatai Sebí, su carácter y sus consecuencias en su artículo *Sabbatai Sebí* (214-224).

La contribución más importante de los judíos ibéricos al judaísmo italiano fue la reconstrucción de su identidad cultural judía; ésta es la conclusión de R. Bonfil en su artículo *Los judíos españoles y portugueses en Italia* (225-248). Y. Kaplan estudia la historia, la organización social y las aportaciones culturales de las comunidades sefardíes de Amsterdam, Hamburgo y Londres y de los centros judíos de América en su artículo *Los sefardíes en el noroeste de Europa y en el Nuevo Mundo* (249-297). Este mismo autor analiza en *Efervescencia intelectual en la comunidad sefardí de Amsterdam del siglo XVII* (298-325) las tensiones constantes entre los partidarios de la tra-

dición rabínica más ortodoxa y los que defendían un judaísmo renovado y adaptado a la sociedad del momento. En su artículo *Menasseh ben Israel* (326-347), H. Méchoulan hace un análisis de la vida y obra de esta importante figura del pensamiento judío europeo en el contexto cultural e ideológico del siglo XVII.

En *El judaísmo sefardí en Francia: de cristianos nuevos a miembros de la Nación judeo-portuguesa de Francia* (348-376), G. Nahon estudia la experiencia de los conversos que, después de instalarse en nuestra nación vecina, regresaron al judaísmo y llegarían a ser aceptados plenamente en la sociedad cristiana francesa. El papel tan importante que desempeñaron los judíos sefardíes en el desarrollo de las actividades comerciales de Europa occidental, con el Oriente por un lado y con el Nuevo Mundo por otro, es ampliamente analizado en el trabajo de J. I. Israel, *La contribución sefardí a la vida económica y a la colonización en Europa y en el Nuevo Mundo* (377-413).

El idioma de los sefardíes: un panorama histórico (414-437), de D. M. Bunis, es una visión general de la lengua de los sefardíes tal como se ha desarrollado en el Imperio Otomano y en el norte de África hasta nuestros días, y en cuya evolución han influido las experiencias históricas, sociales y culturales vividas por ellos. El artículo de A. Shiloah, *Desarrollo del canto litúrgico judío en España* (438-453) aclara varios aspectos de la tradición musical de los judíos en nuestro país, examinando el componente de identidad judía que hay en dicha tradición, sobre todo en las canciones litúrgicas. E. Romero se ocupa en su artículo *La creación literaria sefardí en prosa* (454-475) de las distintas obras literarias, traducciones y originales, que los sefardíes establecidos en el Imperio Otomano han producido en judeoespañol desde su expulsión hasta nuestros días. En *El legado historiográfico de los judíos españoles* (476-493), R. Bonfil examina las obras de carácter histórico que han influido en la

formación de la identidad espiritual y social del pueblo judío.—M. GÓMEZ ARANDA.

Eco, Umberto: *La búsqueda de la lengua perfecta en la cultura europea*. [Traducción del italiano de María Pons] Barcelona: Crítica, «La construcción de Europa», 1994, 320 págs.

Inmediatamente se conoce la idea central de esta obra por su primera página, en la que se repite la conocida historia del rey egipcio Psamético y sus investigaciones elementales sobre lingüística infantil. Dada la extensión del libro y la gran erudición con que los temas se presentan (incluso se abordan de forma ligera algunos conceptos básicos en la lingüística/semiótica: doble articulación, pragmática, efabilidad, etc.), el lector podría pensar que todo lo que se puede decir al respecto está dicho aquí; sin embargo, Eco señala modestamente que hay muchísimas áreas que se quedan sin comentario. No obstante, para los lectores de esta revista la obra, al igual que otros libros de Eco, tiene especial interés, dada su dedicación al hebreo. Ya el primer capítulo, que lleva el título «De Adán a la *confusio linguarum*», empieza presentando los datos y los problemas: ¿en qué lengua habló Dios a Adán por primera vez? (resulta extraño que Eco no pregunte lo mismo acerca de las palabras creativas *yēhī ʾōr*, etc.), ¿mediante fenómenos atmosféricos, quizás?, idea que aparece en Dante, el cual precisa que la primera conversación tuvo lugar entre Eva y la serpiente, y que la primera voz emitida por Adán, al salir a la luz, fue el nombre de Dios, *ʾEh*; ¿qué quiere decir el que Adán pusiera nombres a los animales?, ¿fueron nombres «naturales» o «arbitrarios?», distinción entre «*physis*» y «*nomos*», que se analiza estudiándola a través de los siglos; ¿son las palabras *Eva* e *ʾiššā* más definicio-

nes que nombres?, ¿cómo se explica la secuencia cronológica y las diferentes perspectivas en Génesis 10, presentación neutral de la división étnico-lingüística del mundo, que podría aludir a una distinción de dialectos, no de lenguas, y en Génesis 11, narración crítica de la confusión de Babel, aunque varios autores árabes no la consideren como castigo sino como consecuencia del efecto traumático que produce el ver la destrucción del zigurat o torre de Babel?

Apunta Eco que las primeras señales de interés literario y artístico por la torre de Babel se encuentran en los siglos oscuros en los que Europa era testigo de la desintegración del latín y de su sustitución por idiomas bárbaros. Esboza el paso que se da en el imperio cultural helenístico (y romano) desde una creencia tácita en que el griego y el latín son las únicas lenguas en que se pueden plasmar los pensamientos, a través del pitagorismo y el descubrimiento de la sabiduría egipcia, babilónica, etc., hasta la convicción de que «el presunto balbuceo del extranjero se convierte precisamente en una lengua sagrada, llena de promesas y de revelaciones ocultas» (pág. 24). En contra de la actitud de San Agustín, que por antijudaísmo e ignorancia lingüística buscaba en el latín la *scriptio vera* (Isidoro de Sevilla lo elevó a la condición de lengua bíblica, dada su presencia sobre la cruz, y también opinaba que las letras hebreas habían sido llevadas desde Grecia hacia Egipto), la gran mayoría de los Padres de la Iglesia, a excepción de Gregorio de Nisa, creía que el hebreo era la lengua originaria. Más adelante, la corriente mística (la cábala, incluyendo la cristiana) y el espíritu descubridor del Renacimiento sirvieron para despertar el concepto del hebreo como lengua originaria y profunda.

Eco ofrece una breve guía de los conceptos y técnicas de la cábala e incluye varios ejemplos interesantes, por ejemplo

que *serif*, 'combinación', vale lo mismo en gematría que *lašón*, 'lengua'. Para Abraham Abulafia, de quien procede ese ejemplo, hay otro hebreo aparte de la lengua histórica de los judíos; este otro hebreo, más originario, es el idioma en que habló Dios con Adán, la fuente de todos los demás idiomas, y el único lenguaje en el que se daba una relación natural, no convencional, con las cosas expresadas. El hebreo adánico no era sólo un «espejo» del mundo creado sino también el «patrón» del mismo mundo. En Abulafia y sus discípulos nos encontramos ante la creencia de que el conocimiento secreto (o cabalístico) de esta protolengua perfecta se transmitió de Adán a Set.

El carácter especial del hebreo se ve, según otros cabalistas, en el hecho de que la letra *hêt* falta en las lenguas cristianas, y la *pe'* en el árabe. En la misma línea van las afirmaciones del renacentista Johanan Alemanno de que los diferentes sonidos hebreos se parecen a los de los diversos animales, y de Johannes Petrus Ericus (finales del siglo XVII) de que «Adán dio a los animales un nombre adecuado para reproducir el sonido que emiten» (pág. 162). Según el cabalista cristiano Claude Duret (1613), la voz hebrea para cada animal expresa perfectamente, de forma natural, su esencia.

Eco trata también del *Corpus hermeticum* y del análisis del mismo que hace Marsilio Ficino. La tradición hermética afirmaba que las fuerzas e influencias de los cuerpos celestes se pueden manipular conociendo los símbolos representativos; en concreto, el hebreo y el arameo se asocian con Saturno, planeta de los conocimientos secretos y del lado oscuro o negativo del judaísmo, o sea el énfasis en la ley, etc. En la obra de Giovanni Pico della Mirandola, discípulo de Ficino, este concepto está mezclado con ideas cabalísticas y con la posibilidad de crear o causar cosas pronunciando su nombre en hebreo.

Así, mediante operaciones combinatorias a partir de la palabra *bě-re'sit*, Pico logró reescribir el comienzo de la Biblia de esta manera: «El padre en el hijo y por el hijo, principio y fin, o sea, quietud, creó la cabeza, el fuego y el fundamento del hombre grande con el acuerdo bueno» (pág. 109). Vale la pena recordar aquí otra etimología cabalística de la misma época, según la cual la misma voz *qabbalâ* se deriva de 'ab y *Alâ*, o sea 'Dios es mi padre' o Jesucristo. Eco recuerda que en el *Zóhar* se dice que los ángeles sólo comprenden el hebreo y que su uso ayuda a reforzar el mundo celestial. «Pero si esta lengua tenía que ser utilizada como fuerza agente y no como medio de comunicación, no era preciso saberla» (pág. 109), o por lo menos saberla bien. Así, por ejemplo, en la magia renacentista y posterior (p. ej. en tradiciones acerca de John Dee) se conoce el empleo de palabras pseudohebreas, especialmente nombres propios, empleo favorecido sin duda por las transcripciones imprecisas de formas hebreas en el latín de Pico y otros. En todo caso, eso no significa rebajar el valor del estudio científico del hebreo tal como lo llevaron a cabo personajes como Johann Reuchlin.

Respecto a los rosacruces, que surgieron en el primer cuarto del siglo XVII, Eco observa que su escritura secreta y mágica se basa en la idea de Jakob Boehme de que la lengua adánica, al igual que la de Pentecostés, la de Esopo y (aunque no lo dice Eco) la que emplean Balaam y su burra, era una lengua natural, entendida intuitivamente por los seres humanos, los ángeles o las bestias, sin necesidad de interpretación. Esta lengua tiene que ver también con el «hebreo adánico» revelado por Gabriel, según una tradición de los discípulos de John Dee (en este caso, Eco no establece la conexión con Mahoma). En la *Monas Hieroglyphica* de Dee, el autor deriva todos los alfabetos de principios geométricos. La escritura de los rosa-

cruces tiene conexión con el hebreo o incluso depende de él como el alfabeto más fiel a estos orígenes geométricos. Eco ve una conexión barroca (o sea del siglo XVII) entre el pensamiento místico/hermético, la criptografía y la política de la disimulación. Llega a sugerir que lo que hicieron los rosacruces fue un juego irónico, explotando la excesiva credulidad de la época.

Regresando al tema principal del libro, Eco detalla la búsqueda de un latín/italiano a la vez vulgar y digno en el *De vulgari eloquentia* de Dante. Parece que Dante llegó al concepto de una facultad universal de aprender el lenguaje, el vulgar (como si hubiera sólo uno), que por lo tanto se convierte en una lengua (o al menos en una forma de expresión) universal. Dante afirma que existe una estrecha relación entre el lenguaje y los seres humanos. Por transmitir y captar pensamientos directamente, los ángeles no tienen necesidad de hablar, mientras que los demonios «hablan un lenguaje que no es el humano ... hablan la lengua de la confusión» (pág. 42). Eco afirma que para Dante Adán hablaba hebreo, pero que anteriormente Dios le había dado una facultad de lenguaje, y quizás una gramática universal con la que el hebreo no coincide plenamente, sino que es un reflejo de la misma: «Si ... Dante hubiera creído realmente que el hebreo inventado por Adán era la única lengua perfecta, habría aprendido el hebreo y en hebreo habría escrito su poema. No lo hizo porque creía que el vulgar que él tenía que inventar correspondería a los principios de la forma universal otorgada por Dios mejor de lo que podía hacerlo el hebreo adánico» (pág. 49). Como ya hemos dicho, para Dante, según el *De vulgari eloquentia*, la primera palabra pronunciada por Adán fue el nombre de Dios, 'El; sin embargo, según el *Paráiso*, en un principio Adán llamó a Dios I, que Eco relaciona con el

yôd del nombre inefable y lo emplea como punto de partida para sugerir contactos entre Dante y el pensamiento judío, en concreto con el de Abulafia.

El siguiente estudio se consagra a Ramon Llull, que, en su *Ars magna*, desarrolló una lengua (mejor una gramática o lógica) con el propósito de comunicar a los infieles, y en concreto a los estudiosos averroístas, la verdad del cristianismo. Fundada en la teoría combinatoria matemática, en cuya explicación Eco se detiene más de lo necesario, esta lengua emplea cuatro figuras o modos de combinación de un alfabeto de nueve letras (B, C, D, E, F, G, H, I/J, K), cada una de las cuales está asociada a seis conceptos relativos a seis categorías (principios absolutos, principios relativos, preguntas, sujetos, virtudes y vicios). Recordemos que Llull es contemporáneo no sólo de Dante sino también de otro franciscano, Roger Bacon, con quien compartía el interés por las lenguas orientales. El renacentista Nicolás de Cusa continuó las ideas de Llull, yendo más lejos que el mallorquín en su espíritu ecuménico y en su respeto por el judaísmo y el islam.

Otro gran amigo de la lengua y de la religión hebrea, incluso de la cábala, fue Guillaume Postel, que intentó restituir el hebreo como lengua universal y de cuya vida y desarrollo intelectual nos ofrece Eco una presentación muy interesante. La idea de una dependencia entre el griego y las lenguas semíticas, ya en la obra de Alemanno y de Ericus, se encuentra también en Postel, para quien el indio es otro idioma que procede del hebreo. En el *Mithridates* (1555) Conrad Gessner demostró que no hay ninguna lengua que no tenga palabras de origen hebreo. En 1606 Étienne Guichard presentó una serie de etimologías, que hoy en día parecen muy poco fundadas, para demostrar que las demás lenguas dependen del hebreo. Las ideas de Guichard y otros escritores se

desarrollaron también en el *Turris Babel* (1679) de Athanasius Kircher, que calificó otros cinco idiomas semíticos como dialectos del hebreo. Mercurius van Helmont escribió en 1667 una fonética práctica para la enseñanza del hebreo, la lengua «más natural», a los sordomudos.

Contra estas corrientes en favor del hebreo, otras más fuertes surgirán en contra, según las cuales sería más razonable olvidar la búsqueda de una sola lengua primordial (proscrita oficialmente en 1866 por la Société Linguistique de Paris) para pensar en la existencia independiente desde tiempo inmemorial de varias lenguas o familias de lenguas, ya sean éstas en sus orígenes «convencionales» o «naturales» (es decir, reflejos de la fisiología humana y de su entorno material). También Descartes y Locke entre otros, por centrarse más en la facultad del lenguaje que en las relaciones entre las lenguas, tendieron a abandonar la búsqueda de una lengua original.

Los que todavía continuaron buscando la lengua «más antigua» se vieron obligados a especular sobre la existencia de lenguas pre-hebreas o hablantes pre-adánicos (ya en el Corán), con referencia especial a los chinos. Tales ideas se encuentran en Isaac de La Peyrère (1655) y John Webb (1669), así como en Giambattista Vico, que desarrolla de manera embrionaria una hipótesis mediterránea, afirmando que se dan intercambios culturales entre Grecia, Egipto y Canaán. El mejor heredero de la lengua de Noé, o de sus descendientes inmediatos, lo veían otros autores en sus propios idiomas, por ejemplo toscano, castellano, bretón, húngaro, polaco, holandés, sueco (¡hablado por Dios mientras Adán hablaba danés y la serpiente francés!), inglés y alemán (la lengua *par excellence* del protestantismo, que había conservado su relación natural con las cosas expresadas porque nunca gente ajena había ocupado su territorio, ¡y

de la cual se derivó, según Leibniz entre otros, el mismo hebreo!). En el siglo XVIII, Antoine de Rivarol sostenía que sólo la lengua francesa posee «una lógica natural que responde a las exigencias del sentido común» (págs. 252-253). No obstante, el hebreo seguiría teniendo sus defensores: por ejemplo, en 1804 la Manchester Philological Society rechazó la sustitución del hebreo por el ario como objeto de investigación. Mientras que J. Barrois encontraba el primer lenguaje en un sistema gestual utilizado entre Dios y Adán, Antoine Fabre d'Olivet (1815) pretendía que el hebreo conocido era sólo el último descendiente de otro hebreo puro (cf. Abulafia). Dejando a un lado la triste consecuencia de la introducción en la lingüística de un orgullo racial y cultural (imposible o por lo menos poco importante en el caso del hebreo) seguramente propiciado por el antisemitismo nazi, el movimiento desde el hebreo hacia otros idiomas terminó por fin dando origen a investigaciones más científicas. De ellas surgieron, desde finales del siglo XVIII, obras decisivas para la lingüística comparativa, como las de William Jones, Franz Bopp, y Jakob von Grimm. Para Eco, tanto la gramática generativa como los estudios contemporáneos sobre los universales del lenguaje forman una parte de la «búsqueda» de este libro, y el autor acierta al decir que las obras semánticas seminales de Boole, Frege, Russel, Wittgenstein, y Carnap no hubieran podido llevarse a cabo sin los esfuerzos de los siglos anteriores, por ridículos que puedan a veces parecerlos.

Dejando sin comentar muchas otras facetas de este trabajo fascinante, pasemos al final. Eco intenta hacer una valoración de las consecuencias de los hechos de la Torre de Babel. Para Noël Antoine Pluche en el siglo XVIII, las dificultades de entender lo que dice otra gente tienen el efecto beneficioso de consolidar la agrupación de los hombres y el amor a la patria. En

este punto estaba de acuerdo J.-M. Degérando, aunque para él la incomprensión también ayuda al europeo a explotar a los indígenas. Hegel vio la Torre de Babel como un ejemplo de las naciones que se juntaban para colaborar en una actividad sagrada, con efecto unificador. Tanto en Dante como en otros escritores y artistas encontramos la idea de que lo ocurrido en Babel es un símbolo de la liberación del conocimiento científico de sus límites lingüísticos; la *húbris* importa menos que el progreso humano. Según Ibn Hāzīm en el siglo XI, todas las lenguas estaban ya contenidas en la lengua de Adán, y por lo tanto, cada persona, sea o no sea arabófono, habla un fragmento de la «lengua perfecta»: la Torre de Babel no incluye en sí ninguna maldición. En la tradición neotestamentaria, la maldición, si la hubo, parece revocada por el don de Pentecostés, que, según Hechos 2,11, representa no tanto glosolalia como xenoglosia (poliglotismo), y por lo tanto una especie de bendición divina o cierre de la página sobre los sucesos lingüísticos que tuvieron lugar en Babel.—J. F. ELWOLDE

PARENTE, Fausto - Joseph SIEVERS (eds.), *Josephus and the History of the Greco-Roman Period. Essays in Memory of Morton Smith*. Leiden · New York · Köln: E. J. Brill, Studia Post-biblica 41, 1994, X + 394 págs.

Según explican los editores en el Prólogo, este volumen, publicado en memoria del Profesor Morton Smith, recoge los resultados del congreso internacional sobre Flavio Josefo, celebrado en San Miniato, organizado por sugerencia del propio profesor, cuyo fallecimiento tuvo lugar cuando apenas se habían iniciado los preparativos del coloquio. No se recogen en este volumen las ponencias de E. Nodet, publicada

en otra colectánea, y la de S. Applebaum, por exceder los plazos de publicación.

La obra consta de unas primeras páginas introductorias [1-8], por Sh. J. D. Cohen, «Morton Smith and his Scholarly Achievement», en las que se describen las principales aportaciones científicas de este prestigioso investigador en cuatro campos: ambiente histórico y cultural del antiguo Israel, Nuevo Testamento y orígenes del cristianismo, judaísmo antiguo, y el carácter mágico en la Antigüedad.

El resto del volumen se divide en cinco partes. La primera, dedicada a *cuestiones filológicas*, contiene dos artículos: [págs. 11-22] L. Troiani, «The πολιτεία of Israel in the Greco-Roman Age», matiza la importancia de la institución judía en la vida civil griega y analiza el término en múltiples contextos judeohelenísticos, describiendo el grado de asimilación de los judíos a la ciudadanía griega. [23-38] Sh. J. D. Cohen, «Ἰουδαῖος τὸ γένος and Related Expressions in Josephus», examina el alcance del término Ἰουδαῖος, que el autor entiende en el sentido geográfico-étnico de 'judío de Judea', «Judaean» y no de «Jew» o «Jewish»; Josefo mantiene a lo largo de toda su obra este empleo helenístico de la expresión, algo arcaico, de cuando los ciudadanos de Judea no tenían el concepto de judaísmo como religión, y lo hace a pesar de que en su época el término 'judío' tuviera ya connotaciones religiosas.

La parte II de este volumen recoge los trabajos que se refieren a las *fuentes* de Josefo. [41-68] L. H. Feldman, «Josephus' Portrayal of the Hasmoneans compared with 1 Maccabees», describe cada personaje en su contexto, en relación con sus fuentes, principalmente con el primer libro de los Macabeos; asimismo destaca el carácter laico del relato de Josefo y la intención apologética de sus omisiones. [69-98] F. Parente, «Onias III' Death and the Founding of the Temple of Leontopo-

lis», señala que los dos relatos de Josefo (*Guerra* y *Antigüedades*) sobre Onías III son muy diferentes y los analiza a la luz de las distintas tradiciones (2 Macabeos, Teodoro de Mopsuestia y literatura rabínica) y en relación con otros elementos, como las setenta y dos semanas de la profecía de Daniel; del conjunto de contradicciones puede deducirse que Onías fue el fundador del templo de Leontópolis y que, a partir del testimonio del papiro de Letrone, no pudo morir en el 170 a. C. según 2 Macabeos. [99-106] M. Hadas-Lebel, «Flavius Josephus, Historian of Rome», expone cómo Josefo, siempre considerado como historiador de los judíos, lo es también de los romanos, según lo demuestran los tres últimos libros de sus *Antigüedades*; comparable a Suetonio o Tácito, Josefo proporciona elementos de la historia de los judíos sumamente válidos para entender las relaciones de Roma con otras provincias del Imperio y ofrece también más detalles sobre la muerte de Tiberio o la subida al trono de Vespasiano que otros historiadores; quizá por haber sido considerado por los autores cristianos como historiador «de tiempos de Jesús», no se le ha tenido en cuenta como fuente para la historia de Roma, reservada a los escritores paganos.

La parte III del volumen incluye varios artículos sobre los *modelos literarios* y de otro tipo reflejados en la obra de Josefo. [109-126] J. Maier, «Amalek in the Writings of Josephus»: uno de los nietos de Esaú, Amalec, ha pasado a ser el prototipo de los enemigos de Judá, por lo que el objetivo de los reyes de Judá era destruir su memoria y conquistar Edom, su territorio; ese símbolo Esaú/Edom, que en el siglo I se aplicó al enemigo por excelencia, el imperio romano, es cuidadosamente evitado por Josefo. El autor analiza el tratamiento que reciben los pasajes bíblicos sobre Amalec en la obra de Josefo, así como la designación del malvado Amán

del libro de Ester como amalecita; concluye que Josefo distingue a los amalecitas de otras tribus y los desplaza hacia el este, fuera del territorio del Imperio y próximos a los árabes, enemigos comunes de Israel y de Roma. Josefo, pues, se aparta del texto bíblico por táctica; escribiendo para un público romano y dirigiendo su mensaje a los lectores judíos de modo ambiguo. [127-140] C. Thoma, «John Hircanus I as Seen by Josephus and Other Early Jewish Sources»: Josefo dedica a Juan Hircano una extraordinaria alabanza, refiriéndose a él como príncipe, sumo sacerdote y profeta (triple título atribuido después a Jesucristo y propio de un mesías), que mantiene una excepcional relación con la divinidad. El autor analiza esta figura en las tradiciones rabínicas y su significación en Josefo, para quien representa uno de sus prototipos. Josefo refleja en su descripción de la vida de Hircano sus propios ideales teológico-espirituales y su propia cualidad para predecir el futuro. En su obra no se descubren las implicaciones mesiánicas de las que fue objeto Juan Hircano en el siglo II a. C. [141-160] T. Rajak, «*Ciò che Flavio Giuseppe vide: Josephus and the Essenes*»: el testimonio de Josefo en relación con los esenios responde a su experiencia personal y es conforme a cánones historiográficos; la autora advierte influencia de Filón en la *Guerra*, presenta un compendio de la información que proporciona Josefo y de las notables ausencias en sus descripciones de la secta y concluye que el largo excursus de la *Guerra* sobre los esenios es substancialmente del propio autor y ha sido concebido con categorías del pensamiento político griego trasladadas al análisis etnográfico, destacando la importancia del componente literario, con frecuencia determinante de su historia. Los datos que aporta sobre los esenios interesan tanto a los estudiosos de Qumrán como a los analistas e intérpretes de los textos de Josefo. Una nota especulativa final sobre

la carencia de pasión comunicativa en el Josefo de las *Antigüedades* expresa la agudeza característica de esta autora, presente en no pocas reflexiones a lo largo de este artículo. [161-192] S. Mason, «Josephus, Daniel, and the Flavian House»: para responder a la pregunta ¿en qué medida el punto de vista de Josefo sobre el régimen flaviano está influido por el libro de Daniel? el autor recoge los temas principales de este libro, las diversas interpretaciones que de él se hicieron en torno al fin del siglo I d. C. y su reflejo en la obra de Josefo: Daniel apoya la tesis providencialista y moralizante de las *Antigüedades* y responde al concepto de profecía como predicción, propia de Josefo, quien quizá se identifica con el personaje y comparte con él el sentido de auge y caída de las naciones.

La parte IV de este volumen está dedicada a la *historia y topografía*. [195-209] J. Sievers, «Jerusalem, the Akra, and Josephus»: el autor deja a un lado el problema de localización de la acrópolis para tratar otros problemas relativos que se deducen de la lectura de I Macabeos y de las *Antigüedades*. Después de describir la acrópolis helenística en general, analiza en particular la de Jerusalén, que por su situación próxima al gimnasio y su población mixta era más que una mera instalación militar, pues ejercía una función fiscal, económica y quizá cultural, en ella se controlaban los territorios y se compraban con privilegios las lealtades. Aunque quedan aún muchos extremos por aclarar, el autor resume el resultado de su análisis en ocho puntos breves y concretos. [210-232] D. R. Schwartz, «Josephus on Hircanus II»: el autor establece las diferencias y discute las fuentes de Josefo, contrasta los datos con la narración de Nicolás de Damasco y concluye que la permanencia en el gobierno de Hircano II, inepto por naturaleza, está detrás de la caída asmonea y del triunfo de Roma y de los herodianos.

Josefo utiliza la idea de la incapacidad de Hircano, quizá inventada por Nicolás de Damasco, para condenarle y acusarle de la caída del estado nacional judío. [233-246] L. L. Levine, «Josephus' Description of the Jerusalem Temple: *War, Antiquities, and other sources*»: la diversidad de datos sobre el Templo presenta problemas de difícil solución; sin embargo, el autor trata de valorar el testimonio de Josefo a la luz de las fuentes misnaicas relacionadas con la arquitectura y con las funciones cúlitas, políticas, judiciales, sociales y culturales que desempeñaba el Templo en la vida judía del siglo I; considera que sus descripciones están lejos de ser caprichosas y que sus aparentes discrepancias se explican como esclarecimiento de las circunstancias históricas e institucionales del contexto. [247-262] P. Bilde, «The Geographic Excursuses in Josephus»: el autor cataloga veintisiete descripciones, que responden a los conceptos de «excursus» y «geográfico» definidos previamente, analiza este material según su forma y su contenido y concluye que está profundamente integrado en el estilo de Josefo y que por lo tanto es original suyo, en perfecto acuerdo con las dos observaciones (una en la *Guerra*, otra en *Contra Apión*) del propio Josefo sobre los elementos geográficos; el claro interés que demuestra por esta materia, no restringida únicamente al plano militar, indica que la teoría defendida por algunos de que estos excursus se derivan de la obra de Antonio Juliano o de Vespasiano, tiene que ser radicalmente modificada.

En la parte V se incluyen los artículos sobre la *Guerra judía*. [265-278] G. Jossa, «Josephus' Action in Galilee during the Jewish War»: según los datos de la *Guerra* y de la *Autobiografía* trata de reconstruir los sucesos de Galilea; se basa por una parte en las dos corrientes activas en Israel al principio de la guerra: la moderada, formada por los innovadores en el plano de la tradición (νεωτερίζοντες), facción

tolerada por Josefo, y la radical, formada por los bandidos (λησται) o rebeldes en el plano político-social, objeto de su condena; considera asimismo otro grupo de judíos, cercanos a los seguidores de Sammay y a los zelotas, que luchaba por motivos religiosos y nacionalistas y era enemigo de griegos y herodianos, no de los romanos; los galíleos de Josefo no tenían nada que ver con el rebelde Judas el galileo, por lo que la imagen tradicional de Galilea como tierra de revolucionarios políticos ha de ser revisada. Josefo da dos versiones de su misión en Galilea, una militar (en la *Guerra*), más verosímil, y otra pacífica (en la *Autobiografía*), suscitada por la polémica con Justo de Tiberias. Para comprender la acción política de Josefo descrita en su *Autobiografía*, se han de evaluar las características del gobierno de Jerusalén, descrito principalmente en la *Guerra*. [279-289] U. Rappaport, «Where was Josephus lying» in his *Life* or in the *War?*: ante la casi total ausencia de fuentes externas a Josefo que documenten paralelamente la revuelta judía contra Roma, es necesario valerse del análisis de la propia obra de Josefo para determinar la verdad histórica; el autor considera que la versión más realista de los hechos se encuentra en la *Autobiografía*, precisamente porque Josefo, por defenderse de las acusaciones de Justo de Tiberias, desvela allí la política pro acuerdo con Roma de algunas personalidades, que había quedado oculta en la *Guerra*. [290-306] S. Schwartz, «Josephus in Galilee: Rural Patronage and Social Breakdown»: análisis social de Galilea en tiempos de Josefo: patronazgo y clientela, bandidaje y ruptura social, que responde al diseño de una sociedad agraria, mediterránea pre-moderna.

Algunos aspectos de la *biografía* de Josefo se presentan en los artículos de la parte VI del volumen. [309-328] G. Hata, «Imagining Some Dark Periods in Josephus' Life»: ante omisiones de Josefo tan

importantes como sus transacciones con Nerón en el año 64 y su entrenamiento militar en Alejandría antes de su retorno definitivo a Jerusalén en el año 66, el autor hace un recorrido por la vida de Josefo (no por la campaña de Galilea), tratando de suponer lo que ocurrió en momentos oscuros del relato de la *Guerra* y de la *Autobiografía*, especie de historia-ficción, que en ocasiones resulta práctica para entender ciertos hechos. [329-338] M. Goodman, «Josephus as Roman Citizen»: describe la situación de los judíos en la sociedad romana y hasta qué punto Josefo se identifica con ella; terminó sus días en soledad quizá porque no se le reconocieron sus esfuerzos para conseguir que los judíos, sin abandonar sus prácticas, fueran aceptados social y políticamente.

El volumen se completa con una amplia bibliografía especializada y tres índices: de fuentes, de temas y de palabras griegas. La obra merece la máxima atención; recoge aportaciones de excelente calidad científica, que contribuyen a que los escritos de Josefo, tanto en su dimensión histórica como filológica, adquieran mayor alcance.—M. VICTORIA SPOTTORNO

VLEEMING, S. P.: *Ostraka Varia. Tax Receipts and Legal Documents on Demotic, Greek, and Greek-Demotic Ostraka Chiefly of the Early Ptolemaic Period from Various Collections*. Leiden · New York · Köln: E. J. Brill, Papyrologica Lugduno-Batava XXVI, 1994, XIV + 172 págs. + XVI láms.

La edición de sesenta y cinco óstraca en griego y en demótico, inéditos en su mayoría y pertenecientes a diversas colecciones europeas, viene a formar otro volumen de esta prestigiosa colección «Papyrologica Lugduno-Batava». El autor compila cincuenta y nueve textos del siglo III

a. C., uno del II y cuatro del I d. C., escritos sobre cerámica, procedentes de distintas localidades de Egipto. Los documentos están clasificados teniendo en cuenta no sólo su lugar de origen sino también su contenido y su datación, lo que deja una apariencia de desorden en la sucesión de los capítulos, siendo sin embargo coherente tanto la clasificación como el tratamiento que reciben los documentos. Como es usual en ediciones de este tipo, cada uno de ellos se inicia con su ficha técnica y un breve resumen del contenido; sigue un dibujo del óstrakon con su edición y traducción en dos columnas paralelas y a continuación las notas correspondientes al texto, llamadas con una letra entre paréntesis, y las correspondientes a la traducción con letras dobles también entre paréntesis; además se incluyen notas referenciales a pie de página con números, igualmente entre paréntesis. El sistema resulta complicado, las llamadas alfabéticas son rotativas: aparece nuevamente (a) después de (z), lo que podría haberse evitado tratando las notas de cada texto de forma independiente (en este aspecto el volumen anterior, nº XXV, de esta misma colección es un modelo de sencillez tipográfica). Sigue a esta sección principal un catálogo preciso y claro de ocho páginas con la descripción física de todos los documentos: número de inventario, fecha y características. El último capítulo contiene catorce índices: los cinco primeros (geográfico, de medidas, de monedas, de tipos de impuesto y de títulos) deberían haberse presentado como «glosario», ya que hacen referencia únicamente al significado de los términos recogidos y no a los documentos en los que aparecen; los nueve restantes recogen los nombres de reyes y emperadores, nombres propios de persona, palabras, cifras, fracciones, meses y días, palabras y frases indescifrables, temas y, por último, fuentes. Cierra este libro un conjunto de dieciséis láminas con las foto-

grafías de sesenta y tres óstraca (faltan dos que no se han conservado).

Como ya he apuntado, esta obra presenta un excesivo desorden gráfico: dentro de cada documento aparecen espacios en blanco (págs. 12, 50, 63, 68, 77, 80-81, 84, 91, 96-97), que, de ser necesarios, deberían haberse dispuesto entre un documento y otro; algunas veces no está bien expresada la relación o no relación entre columnas ni el criterio de secuencia, lo cual se acusa especialmente en el índice XIV; tampoco es clara la línea referencial al pie de las páginas de índices: los corchetes, la distribución de los espacios y la ausencia de tres documentos (39-42) confunden al lector, que puede pensar que se trata de un resto de datos informáticos; estos y otros detalles restan nitidez a esta obra, por otra parte muy válida científicamente.

La dificultad que conlleva la lectura y comprensión de los documentos no pasa inadvertida. Tanto la cantidad como la calidad de la información se refleja en los comentarios y en las referencias bibliográficas y el lector aprecia también las listas y cuadros que didácticamente ilustran muchos de los problemas presentados. Estamos ante un trabajo realizado con minuciosidad y competencia dentro de esta área papiroológica cuya desproporción entre el tiempo invertido y los resultados obtenidos es quizá mayor que en otras disciplinas.—M^a VICTORIA SPOTTORNO

ZONTA, Mauro: *Un interprete ebreo della filosofia di Galeno*. Torino: Silvio Zamorani Editore, Eurasiatica - Quaderni del Dipartimento di Studi Eurasiatici dell'Università degli Studi di Venezia 39, 1995, X + 166 págs.

Las obras filosóficas de Galeno tuvieron una gran influencia en el pensamiento

filosófico de los autores árabes y judíos medievales. Aunque se ha perdido la mayoría de los originales griegos, sus obras se han conservado en traducciones a otras lenguas, sobre todo en las versiones al árabe. También se encuentran en dicha lengua resúmenes de algunos escritos de este autor griego. El filósofo judío del s. XIII Sem Tob ibn Falaquera, gran conocedor de las obras científicas y filosóficas clásicas, recoge en sus obras en hebreo numerosas citas de la filosofía de Galeno que probablemente conoció a través de las traducciones al árabe.

En este libro que aquí reseñamos, el autor hace, en su introducción, un resumen del contenido y de las características de las obras filosóficas de Galeno y analiza cómo se han conservado en las obras de autores árabes y judeo-árabes de la Edad Media. A continuación realiza un estudio de las obras de Ibn Falaquera en las que hay referencias a la filosofía de Galeno.

La mayor parte del libro está dedicado a analizar los pasajes de las obras de Galeno citados en los textos de Ibn Falaquera. M. Zonta compara el texto hebreo

con sus equivalentes árabe y griego y señala las semejanzas y diferencias entre unos y otros. La edición de esos textos, críticas en algunos casos, y sus comentarios contienen interesantes observaciones de carácter filológico y filosófico.

El autor llega a la conclusión de que los textos de Ibn Falaquera en los que se recogen testimonios de Galeno pueden ayudar a la reconstrucción de los escritos de este médico y filósofo griego. Además, pueden servir a los historiadores de la filosofía de Galeno para descubrir la importancia que tuvo en el pensamiento judío medieval.

En el apéndice se incluye la traducción al italiano del resumen árabe de la obra *De moribus* escrita por Galeno, según el texto editado por P. Kraus. El glosario recoge los principales términos filosóficos hebreos que aparecen en los textos de Ibn Falaquera con sus correspondientes árabes y griegos (cuando es posible) y con su traducción al italiano. Completan el libro una amplia bibliografía y unos índices de las citas de las obras de Galeno y de sus manuscritos.—M. GÓMEZ ARANDA.