

GEORGE  
STEINER

UN PREFACIO  
A LA BIBLIA HEBREA

BIBLIOTECA  
DE ENSAYO  
SIRUELA

George Steiner

**Un prefacio  
a la Biblia hebrea**

Traducción de  
María Condor

 Siruela

Biblioteca de Ensayo 22 (serie menor)

## Índice

Cubierta  
Portadilla  
Nota sobre la traducción  
Un prefacio a la Biblia hebrea  
Créditos

## Nota sobre la traducción

Este texto fue publicado como prefacio al Antiguo Testamento: *The Old Testament: King James Version*, Everyman's Library, 1996, y recogido después en el libro de George Steiner *No passion spent. Essays 1978-1996*, Faber and Faber, Londres 1996.



Un prefacio  
a la Biblia hebrea

Lo que tienen ustedes en la mano no es *un* libro. Es *el* libro. Esto es, desde luego, lo que significa «Biblia». Es el libro que define, y no sólo en el ámbito occidental, la noción misma de texto. Todos nuestros demás libros, por diferentes que sean en materia o método, guardan relación, aunque sea indirectamente, con este libro de libros. Guardan relación con los hechos de un discurso articulado, de un texto dirigido al lector, con la confianza en unos medios léxicos, gramaticales y semánticos, que la Biblia origina y despliega en un nivel y con una prodigalidad no superados desde entonces. Todos los demás libros, ya sean historias, narraciones imaginarias, códigos legales, tratados morales, poemas líricos, diálogos dramáticos, meditaciones teológico-filosóficas, son como chispas, muchas veces desde luego lejanas, que un soplo incesante levanta de un fuego central. En Occidente, pero también en otras partes del planeta donde el «Buen Libro» ha sido introducido, la Biblia determina, en buena medida, nuestra identidad histórica y social. Proporciona a la conciencia los instrumentos, a menudo implícitos, para la remembranza y la cita. Hasta la época moderna, estos instrumentos estaban tan profundamente grabados en nuestra mentalidad, incluso –tal vez especialmente– entre gentes no alfabetizadas o prealfabetizadas, que la referencia bíblica hacía las veces de autorreferencia, de pasaporte en el viaje hacia el ser interior de la persona. Las Escrituras eran (para muchos lo son todavía) una presencia en acción, tanto universal como singular, compartida por todos y de la mayor intimidad. No hay otro libro como éste; todos los demás están habitados por el murmullo de ese manantial lejano (hoy en día, los astrofísicos hablan del «ruido de fondo» de la creación).

Según los cálculos más recientes, el Antiguo y el Nuevo Testamento han sido traducidos, completos o en sustanciales selecciones, a dos mil diez lenguas distintas. El proceso de traducción y retraducción ha sido continuo durante más de dos milenios. Los textos bíblicos han sido transmitidos por todos los medios y notaciones concebibles: de los rollos de papiro a los discos compactos, de los infolios monumentales a la miniaturización de salmos u oraciones en cabezas de alfiler. La crónica de la imprenta, del diseño de caracteres, gira en torno a las ediciones de la Biblia, de Gutenberg en adelante. Pero la Sagrada Escritura está también disponible en braille y en el lenguaje de signos para sordos. No hay biblioteca, por extensa que sea, que comprenda la totalidad de las Biblias y Evangelios hablados, escritos, impresos. Parece

evidente que la Santa Biblia –pero ¿qué significa ese epíteto?– es el acto lingüístico más publicado y difundido sobre la faz de la tierra.

El corpus bíblico, cuya densidad y fuerza de gravedad son, en nuestra civilización, casi inconmensurables, se halla en el centro de una galaxia de comentarios e interpretaciones en la cual cada momento de traducción es en sí mismo un movimiento interpretativo. Este material secundario tiene un gran peso, literalmente, sobre cada palabra, frase, versículo, capítulo y libro de ambos Testamentos. En ciertas tradiciones del judaísmo, tiene peso sobre cada letra concreta. Hay hombres y, más recientemente, mujeres que han dedicado toda una vida de estudio a un único extracto bíblico: a los primeros capítulos del Génesis, a las prescripciones rituales del Levítico, a los denominados Salmos davídicos, a la inabarcable vastedad de Isaías o Job, a Romanos, 9-13, o a los enigmas del Apocalipsis. Durante siglos ha habido encarnizadas discusiones, cuyas consecuencias han incidido en la historia social y política de Occidente, como en el caso de la Reforma, sobre la verdadera interpretación de esta o aquella máxima paulina, de tal o cual giro idiomático en Isaías, 49-53. Se han llevado a cabo matanzas y se han asolado ciudades a partir de disputas acerca de la enunciación del sacramento del bautismo o de admoniciones sobre la posesión de propiedades privadas por parte de la iglesia en los Evangelios o en los Hechos de los Apóstoles. La posible elisión o mutación de un solo marcador vocálico en el texto hebreo puede, en Números, 14-15 o en Job, alterar el edificio de la teología.

Ningún exégeta ni estudioso, ningún grupo de filólogos o teólogos filósofos puede preciarse de dominar la literatura secundaria relevante. Una estimación reciente establece en más de trescientos el número de revistas, boletines o actas de estudios bíblicos publicados de manera regular en unas cuarenta lenguas. «La confección de libros no tiene fin.» Infinidad de volúmenes de comentarios, glosarios y marginalia sobre la Torá (los cinco Libros de Moisés) componen la herencia orgánica del judaísmo. Los comentarios a los comentarios de comentarios se entretajan en una madeja viva e ininterrumpida que se remonta, muy posiblemente, al siglo II o III a. de C. El cristianismo es heredero directo de este diálogo múltiple con el texto bíblico. Una gran parte de los escritos de Pablo son, por decirlo así, una glosa hermenéutica, interpretativa, sobre lo que se ha transmitido de los dichos y gestos de Jesús. En los siglos XI y XII de nuestra era, las técnicas de elucidación, de atenta lectura entre líneas y al margen ya se habían hecho voluminosas. Al igual que ninguna gran biblioteca posee *todas* las ediciones de la Biblia, ninguna puede jactarse de disponer de una lista completa de libros sobre la Biblia ni de libros sobre libros sobre la Biblia desde los comienzos del Talmud hasta la actualidad. Es inevitable que el estudioso

tenga hoy que consultar no sólo bibliografías sino también bibliografías de bibliografías (la Biblia resuena en esta misma palabra).

Casi todas las disciplinas de la investigación y el saber humanísticos desempeñan un papel. La filología y la lingüística comparada, el estudio de la gramática y de la retórica, se desarrollaron en torno a un centro bíblico. Los conceptos occidentales de historia e historiografía se originan en la organización del tiempo y de los hechos en el relato de las Escrituras, y se vuelven contra ellas. La teoría política de la Edad Media, el Renacimiento y el siglo XVII buscan su fundamento en los principios teóricos de los sucesivos modos de gobierno expuestos en el Antiguo Testamento, o bien tratan de emanciparse de ellos. Durante siglos, la jurisprudencia luchó con el problema de la posible concordancia entre los criterios mosaicos y paulinos de la ley y aquellos otros contenidos en los modelos romanos o en el «iusnaturalismo». En la actualidad se multiplican las investigaciones económicas y sociológicas del trasfondo bíblico, especialmente en referencia a su manera de presentar (o de borrar) a las mujeres; al igual que los libros y monografías que ofrecen una aproximación psicoanalítica a personajes y episodios de la Biblia. La etnografía y la antropología bíblicas son ya ámbitos complejos por derecho propio. Las líneas de incidencia, además, no son solamente humanísticas. Hay enjundiosos libros y revistas que se ocupan de la flora y la fauna en la Biblia y en torno a ella, junto con las perennes y espectaculares funciones de la agricultura y la meteorología en el relato y la imagería bíblicos (considérense la zoología en Job o el desconcertante perícopo de la higuera en el ministerio de Jesús).

Desde el siglo XIX, pero a un ritmo en creciente aceleración, la arqueología bíblica ha venido a ejercer su influencia en casi todas las facetas del entendimiento, la interpretación y la traducción. El Antiguo Testamento es tan remoto como las estrellas; es asimismo tan prosaico, tan local como un informe cartográfico. Llénlo en la mano y les guiará, codo a codo, podríamos decir, al campo de Guilboa, al pozo de Siloe, al altozano, bajo un sol inalterable, de Ascalón. Metan una pala en la tierra agostada, ya sea en la aparente desolación del Néguev o en las concurridas colinas de Galilea, y el pasado bíblico surgirá ingente ante ustedes. La arqueología de Jericó nos transporta seis mil años o más en el pasado; las «ciudades de la llanura» con las que Dios desahogó su desagrado han recibido ahora «una morada local y un nombre»; se están sacando a la luz las rampas de asedio con las que los ejércitos de Senaquerib conquistaron Judea. El espectacular descubrimiento de los pergaminos de Qumrán o la biblioteca de tablillas inscritas de Ebla ha conducido a una reconsideración de las lenguas, la cronología y la imagería bíblicas.

El peso del conocimiento es inmenso (y sigue aumentando). Los recursos analíticos e interpretativos que tenemos a nuestra disposición –datación

mediante el carbono 14, rayos X y fotografía con rayos infrarrojos— son formidables. La ordenación y restauración de diminutos fragmentos textuales, en ocasiones de un solo grupo consonántico o de un versículo roto, rozan el virtuosismo. La comprensión filológico-semántica de las lenguas y alfabetos arcaicos de Oriente Próximo está en constante desarrollo. Las teorías modernas de la religión y de su matriz histórico-social, especialmente, permiten una interrelación sin precedentes de elementos psicológicos y materiales, del estudio combinado de las instituciones económicas y sociales, la geografía física y la historia de la medicina, la ciencia política y la poética. Un especialista bíblico o un editor de textos de la época de Erasmo y Lutero, y aún más de la Edad Media, contemplaría nuestras técnicas con envidia y perplejidad.

Sin embargo, hay un hecho evidente: lo que sabemos de la Biblia y de las intenciones de quienes la compusieron es fragmentario. Aquellas cuestiones a las que podemos dar respuesta con relativa certeza resultan casi triviales cuando se comparan con todas las que no podemos resolver. Incógnitas fundamentales caracterizan áreas tan cruciales como la cronología, los significados léxicos, la geografía, las relaciones cardinales entre realidad histórica y mito, documento y fábula, lo literal y lo alegórico. ¿Hubo realmente un éxodo de Egipto? ¿Cuándo prevaleció el monoteísmo —si es que prevaleció— en Israel? ¿Hay algún testimonio histórico ligado a la persona de Abraham o de Moisés? ¿Cuántos niveles de autoría existen en el Libro de Isaías? ¿Qué significado, qué objetivo, que contexto determinante podemos atribuir a Job o al Eclesiastés, al ataque físico de Yahvé contra Moisés, al escarmiento genocida infligido a Israel cuando su gobernante cometió la transgresión (para nosotros aparentemente venial) de instituir un censo? Y algo muy simple: ¿qué *es* esta colección de voces dispares, de textos completamente distintos en su registro y en su procedencia, de la Ley (*Torá*), los Profetas (*Nebi'im*) y las Escrituras (*Ketubim*)? ¿Qué es ese *Tanaj*, el nombre hebreo compuesto por las letras iniciales de estas secciones? ¿Qué grado de implicación, fe y terror podemos atribuir a los seres humanos que, en todas las épocas y en todos los lugares, han declarado desde entonces haber oído en este libro la voz de Dios, haberla encontrado en él?

En la rudimentaria introducción que sigue apenas hay una afirmación, una atribución de sentido a un texto o a las circunstancias de su entorno que no requiera un signo de interrogación. Ésta es la más conocida y la menos conocida de todas las producciones humanas. Una luz inmensa, pero vista como «a través de un cristal oscuro».

hebrea al inglés de la edición Everyman?

La sabiduría recibida y el sentido común sostienen que a los vestigios más antiguos de cualquier texto debe preceder un legado de material oral anterior en milenios. Determinados cuentos, mitos, narraciones folclóricas e historias locales conservadas por la memoria común tienen que preceder a cualesquiera versiones escritas, por antiguas que éstas sean. En el caso de la época homérica, tenemos la impresión de estar ante recitaciones ajustadas a fórmulas y efectuadas por unos bardos y rapsodas más o menos profesionales (como ironiza Platón en su *Ión*). Sabemos algo de los gremios de «cantores homéricos», cuyas recitaciones orales del relato de Troya y del regreso de los héroes griegos a la patria fueron reunidas en un conjunto más o menos unificado, que fue revisado y adquirió forma escrita a finales del siglo VII o en el transcurso del siglo VI a. de C. Nuestro sentido de lo «prebíblico» es mucho más vago.

El mundo mediterráneo antiguo era, con toda certeza, un mundo de cantos folclóricos y bardos de corte, de testimonios de la historia dinástica, especialmente en Sumeria y Egipto. La narración de relatos, ambiguos y en consecuencia complejos, parece característica de ese grupo de gentes que llamamos «judíos». Una sugestiva tradición hasídica mantiene que Dios hizo al hombre de tal modo que pudiese contar historias, en especial sobre el propio Dios. La figura del trovador –David cantando al amargado Saúl– es bien conocida para el Nuevo Testamento. Pero todo esto son generalidades imprecisas. Varios miles de años de decisiva oralidad nos hablan, pero fuera del alcance de nuestros oídos. Los decididos esfuerzos de eruditos y comentadores textuales por rastrear elementos del lenguaje o relatos concretos hasta el tercer milenio enardecen la imaginación. Los arqueólogos conjeturan que algunos episodios del Génesis podrían reflejar rasgos de la temprana Edad de Bronce, hacia 2250-2000 a. de C. Como he mencionado, las cinco ciudades de Génesis, 14, han sido identificadas con cinco yacimientos a orillas del mar Muerto. Pero todas estas propuestas siguen siendo hipotéticas. En el estado actual del conocimiento, el fragmento más antiguo que se ha conservado para nosotros en la Biblia sería el llamado Cántico de Débora, en Jueces, 5, 4-5:

*Lord, when thou wentest out of Seir, when thou marchedst out of the field of Edom, the earth trembled, and the heavens dropped, the clouds also dropped water.*

*The mountains melted from before the Lord, even that Sinai from before the Lord God of Israel.*

[Cuando saliste de Seir, oh, Yahvé, cuando te marchaste del campo de Edom, la tierra tembló, y los cielos destilaron, las nubes gotearon agua.

Las montañas se fundieron (donde el texto hebreo dice *fluyeron*) delante de Yahvé, incluso el Sinaí, delante de

Es posible que este júbilo, así como el vocabulario y la sintaxis en que se expresa, sí se remonten al siglo XI e incluso al XII a. de C.

Vuelven a aparecer cimientos en las repelentes (para nosotros) genealogías que salpican los relatos bíblicos: los linajes de Abraham, de Noé, los descendientes de Sem. Hay probablemente un material muy antiguo que se relaciona con la atribución de nombres, con relatos que explican el nombre que se da a seres humanos y a lugares; el ejemplo más representativo y sobrecogedor es el episodio en el que se asigna un nuevo nombre a Jacob en Peniel, en Génesis, 32. La genealogía y la atribución del nombre forman parte de la esencia. Tejen la caleidoscópica variedad de las fuentes del Antiguo Testamento dando lugar a una significativa continuidad. Una manera de definir la Torá y los libros históricos de la Biblia hebrea sería considerarlos como un vehemente esfuerzo de autoidentificación, como el acto de discurso y deseada conmemoración por medio del cual Israel reclama una legitimidad predestinada desde la noche de los tiempos, a través del cual lucha por anclar su pasado nómada, anónimo, en los topónimos de la tierra prometida. Los nombres pueden describir: Débora es la abeja o la avispa; Hulda, la comadreja. Pueden conferir realeza, como cuando Matanías recibe el nuevo nombre de Zedequías (2 Reyes, 24, 17). Cuando se les añade la sílaba *El*, [Dios en hebreo], ponen de manifiesto la «relación de parentesco» con el Todopoderoso que es el sello de Israel. En un nivel aún más profundo, las genealogías y atribuciones de nombre son el eco de la hazaña adánica primigenia de poner nombres a todo lo contenido en el Edén. Realizan un impulso instintivo pero también ontológico de familiarizar el lenguaje con la turbulencia y el misterio de un mundo que el hombre no ha creado y que nunca dominará del todo.

Pero sean cuales fueren los rastros de pasajes y movimientos de designación verdaderamente arcaicos en nuestros textos, estos mismos textos no hacen su entrada en la historia verificable hasta finales del siglo VI o el VII a. de C. Es sólo en esa fecha cuando se puede aducir de manera realista la idea de unos rollos escritos en hebreo. Han llegado hasta nosotros fragmentos de papiros o pergamino de los siglos II o III a. de C. Los rollos del mar Muerto incluyen quizá piezas más antiguas. Pero en general los expertos están de acuerdo en que la composición real del Antiguo Testamento, tal como lo conocemos, no es anterior al año 859 a. de C. y en que las inclusiones tardías, como partes de Zacarías o el Libro de Daniel, sólo podrían haberse escrito hacia 168-150 a. de C. Fue durante los nueve primeros siglos de nuestra era, y bajo una presión más o menos tangible de las prácticas cristianas, cuando los escribas y los estudiosos judíos revisaron y transcribieron el texto consonántico de la Biblia hebrea (los

textos antiguos, en conformidad con la lengua hebrea, carecían de marcadores vocálicos). La masora o «tradición» de signos vocálicos, acentuación y notas marginales, tal como la conocen los judíos de hoy, es el producto de esta recensión medieval colectiva. Sólo entonces se estableció el texto masorético (del cual se han conservado treinta y un manuscritos desde finales del siglo IX hasta alrededor del año 1100). La actual *Biblia Hebraica* estándar se basa en buena medida en el llamado Códice de San Petersburgo, que se puede fechar en el año 1009 de nuestra era. La *Biblia Hebraica Stuttgartensis* de 1977 registra las variantes de la versión canónica encontrada en Qumrán.

Con la dispersión de las comunidades judías por todo el mundo helenístico, se hizo imperiosa la traducción al griego. Dice la fábula que, a instancias de Ptolomeo II, setenta y dos ancianos de Israel tradujeron las Escrituras al griego en Alejandría en setenta y dos días. Y parece cierto que el Septuaginta –el nombre refleja la leyenda– fue compuesto en el siglo III a. de C. para las comunidades judías grecohablantes de Egipto. Éste es el Antiguo Testamento en el que se basan casi toda la retraducción y el comentario teológico paleocristianos. Cuando el Nuevo Testamento cita el Antiguo, es casi invariablemente con las palabras del Septuaginta. Manuscritos del Septuaginta tan ilustres como el Vaticano, el Sinaiticus o el Alexandrinus nos permiten tener en nuestras manos, por decirlo así, el puente entre el judaísmo y el cristianismo.

Orígenes (ca. 185-254) produjo una edición a seis columnas de la Biblia (el *Hexapla*) que incluye la versión hebrea traducida en el Septuaginta y una transcripción de este texto hebreo en caracteres griegos. Una llamada «versión en latín antiguo» del siglo III sólo se ha conservado en fragmentos. Hacia el año 393, Jerónimo acudió directamente al original hebreo, un paso de gran audacia teológica y psicológica. Era un traductor de un genio un tanto brutal; introdujo en el latín imperial las palabras «hechas prisioneras» por su entendimiento. La Vulgata de Jerónimo sustituyó al Septuaginta en la tradición y en la *ecclesia* cristiana. Sólo poseemos una versión manuscrita modificada de la primera Vulgata de Jerónimo. Las ediciones actuales, fundamentales para el catolicismo romano y su liturgia, se remiten principalmente a la Biblia completa tal como se establece en el Códice Amiatinus, de comienzos del siglo VIII. Es a Jerónimo a quien Gutenberg imprimirá en 1456, y son sus interpretaciones las que enmendará Erasmo en su edición del Nuevo Testamento griego en 1516. Es la Vulgata la que reproduce Ximenes en su gran Políglota Complutense de 1522, con sus textos paralelos, soberbiamente impresos, en hebreo, griego y latín. Es con Jerónimo y al mismo tiempo contra él como Lutero produce su versión alemana del Nuevo Testamento ese mismo año de 1522. Con las interpretaciones que hace Jerónimo del texto hebreo y con su teoría implícita de la traducción, nos hallamos, en cierto sentido, a las puertas de la modernidad.

La historia de amor entre la lengua inglesa y la Sagrada Escritura se remonta a finales del siglo VII. Cuando, según Beda, Caedmon «el vaquerizo» repetía relatos bíblicos en verso aliterativo anglosajón, «cantaba sobre la creación del mundo, el origen de la raza humana y toda la narración del Génesis; cantaba sobre el éxodo de Israel al salir de Egipto y su llegada a la tierra prometida...». Se piensa que el propio Beda el Venerable (murió en 735) vertió el Cuarto Evangelio al anglosajón. Dice la tradición que Alfredo el Grande compuso una traducción del Decálogo y de otros pasajes de Éxodo, 21-23. El ornamentado Evangeliario de Lindisfarne, escrito en dialecto nortumbrio alrededor del año 950, consiste en glosas interlineales inscritas en un manuscrito latino del siglo VII. En el Evangeliario de Wessex, del siglo X, encontramos la traducción más antigua conservada al inglés antiguo. La sigue una traducción en prosa del abad Elfrico, de hacia 1020.

Es la lucha por la reforma, la decisión de hacer la palabra divina accesible «de acuerdo con su sencillez», lo que genera la interrelación entre la lengua inglesa y la Escritura. La primera traducción completa de la Biblia al inglés aparece en 1382. Se atribuye a John Wycliffe y a un grupo de colaboradores, los más destacados de los cuales son Nicholas de Hereford y John Purvey. Wycliffe y sus compañeros siguieron la Vulgata casi palabra por palabra. En lo que se conoce como la Primera Versión de Wycliffe, el comienzo del Salmo 23 dice: «*The lord governeth me, and no thing to me shall lack; in the place of leswe where he me full set. Over waters of fulfilling he nursed me; my soul he converted*» [El Señor me gobierna, y nada me faltará; en lugar de pastos me echará a descansar. Junto a aguas de descanso me cuidó; mi alma convirtió]. Los especialistas señalan la deuda de este pasaje con el anterior Salterio de Richard Rolle, del siglo XIV. Pero las «aguas de contentamiento» estaban en ese caso subiendo. Antes de ser condenada y quemada en 1415, la Biblia de Wycliffe ya se había abierto camino (han llegado hasta nosotros ciento siete copias manuscritas). Aunque denodadamente fiel al latín de Jerónimo, la Versión Tardía de Wycliffe, la segunda suya, pone de manifiesto un crucial avance hacia lo idiomático, hacia el nervio nativo del inglés.

Este avance se despliega sin parangón en el genio de William Tyndale. Su réplica al clero ortodoxo y defensor del derecho canónico sigue siendo famosa: «¡Si Dios me da vida, antes de muchos años haré que un rapaz de los que aran los campos sepa más de las Escrituras que vosotros!». La historia de la composición de esta versión soberana es compleja, pues es una historia de persecución, exilio, clandestinidad y, finalmente, martirio (Tyndale fue estrangulado y quemado en la hoguera el 6 de octubre de 1536). Basadas en el original hebreo, en el Septuaginta, en la Vulgata y en Lutero para el Antiguo Testamento, y en el original griego para el Nuevo, las traducciones de Tyndale

aparecieron entre 1526 y 1535. Impreso en Colonia, el Nuevo Testamento de 1526, seguido de versiones revisadas en 1534 y 1535, fue llevado de contrabando a Inglaterra. La prohibición y la quema episcopales fueron tan eficaces que en la actualidad sólo se conservan dos ejemplares de una tirada de mil ochocientos aproximadamente. Fue en Amberes donde Tyndale trabajó con la Biblia hebrea. El Pentateuco se publicó en 1530, Jonás al año siguiente. Así pues, el Antiguo Testamento de Tyndale quedó inconcluso.

Convencido de que «la lengua griega concuerda más con el inglés que con el latín, y las propiedades de la lengua hebrea concuerdan mil veces más con el inglés que con el latín», Tyndale forjó un lenguaje propio que estaba en consonancia con la gloria de Dios. Aparte de Shakespeare, es Tyndale el engendrador de la lengua inglesa tal como la conocemos. El brío y la enjundia de sus versiones bíblicas se han hecho proverbiales en los dos sentidos de la palabra. Entretejen los Libros de Moisés y el Nuevo Testamento con las raíces del inglés de modo que texto y modismo devienen inseparables. Son las cadencias y las sonoridades de Tyndale, sus amplitudes y sus concisiones (es un maestro en ambas cosas) las que, a través de su influencia dominante en la Versión Autorizada, caracterizan el inglés universal tal como se habla hoy. Ningún acto de traducción, con excepción del de Lutero, ha sido tan generador de toda una lengua:

*Though some of the branches be broken off, and thou being a wild olive tree, are graft in among them, and made partaker of the root and fatness of the olive tree, boast not thyself against the branches. For if thou boast thyself, remember that thou bearest not the root, but the root beareth thee. Thou wilt say then: because of unbelief they are broken off, and thou standest steadfast in faith. Be not high-minded, but fear seeing that God spared not the natural branches, lest haply he also spare not thee.*

[Aunque algunas de las ramas se rompan y, siendo tú un olivo silvestre, estés injertado entre ellas, y seas partícipe de la raíz y del grosor del olivo, no te vanaglories contra las ramas. Pues si te vanaglorias, recuerda que no llevas tú a la raíz, sino que la raíz te lleva a ti. Entonces dirás: por la incredulidad se han roto; y perseverarás en la fe. No seas altivo, sino teme al ver que Dios no perdonó a las ramas naturales, no vaya a ser por ventura que tampoco te perdone a ti] (Romanos, 11, 17-21).

O esto:

*And he said unto them, be not afraid: ye seek Jesus of Nazareth which was crucified. He is risen, but he is not here. Behold the place where they put him. But go your way, and tell the disciples, and namely Peter: he will go before you into Galilee: there shall ye see him, as he said unto you. And they went out*

*quickly and fled from the sepulchre. For they trembled and were amazed. Neither said they any thing to any man, for they were afraid.*

[Y él les dijo: No temáis; buscad a Jesús de Nazaret, que fue crucificado. Ha resucitado, pero no está aquí. Ved el lugar donde lo pusieron. Pero seguid vuestro camino y decid a los discípulos y especialmente a Pedro: él irá delante de vosotros a Galilea; allí lo veréis, como él os dijo. Y se marcharon a toda prisa y huyeron del sepulcro. Pues temblaban y estaban asombrados. Y nada dijeron a hombre alguno, pues estaban atemorizados] (Marcos, 16, 6-9).

«*Let be light, and there was light*» [hágase la luz, y la luz se hizo] (Génesis, 1, 3); «*Ask, and it shall be given you; seek and ye shall find; knock and it shall be opened unto you*» [pedid y se os dará; buscad y encontraréis; llamad y se os abrirá] (Mateo, 7, 7, y Lucas, 11, 9); «*the salt of the earth*» [la sal de la tierra] (Mateo, 5, 13); «*the powers that be*» [las autoridades] (Romanos, 13, 1); «*filthy lucre*» [dinero sucio] (1ª Timoteo, 3, 3 y 8; Tito, 1, 7 y 11; 1 Pedro, 5, 2). Todo es de Tyndale. Lucas, 2, Colosenses, Apocalipsis, 21, en la Versión Autorizada casi literalmente. Es su nombre el que queda silenciado. Pero el inglés lleva su sello inmemorial.

La primera Biblia inglesa completa, dedicada a Enrique VIII, fue la editada y publicada (todavía en el continente) por Miles Coverdale. Se utilizaron partes de Tyndale para el Antiguo Testamento; el Nuevo no es más que Tyndale revisado. Dos años después de Coverdale, en 1537, apareció la primera versión inglesa autorizada, editada por John Rogers, un socio de Tyndale. La Torá y el Nuevo Testamento son de Tyndale. Rogers, además, hizo amplio uso de los manuscritos inéditos de Tyndale para los Libros de Josué a través de 2 Crónicas. En 1539 se imprimió en Inglaterra una revisión de esta llamada Biblia de Mateo [*Matthew Bible*]. Ese mismo año, en París, Coverdale publicó la que se conoce, debido a su formato, como la Gran Biblia. Su texto es una enmienda de la Biblia de Mateo y por lo tanto está, en lo esencial, basada en Tyndale. El breve reinado de la reina Mary interrumpió toda impresión y publicación de biblias en lengua inglesa en el reino. Una vez más, sólo podían proveer las imprentas occidentales. La pequeña Biblia de Ginebra de William Whittingham, en octavo, y por tanto fácil de introducir de contrabando en Inglaterra, fue publicada en 1557-1560. Fue la primera que incluyó los números de los versículos. De la Biblia de Ginebra llegaron a hacerse unas ciento cincuenta ediciones. Es la Biblia de Shakespeare, de Cromwell, de Bunyan y de los puritanos de Nueva Inglaterra. Piedad y erudición se unían en ella: «Sin embargo, no fuera el simple a desanimarse o el malicioso a tener ocasión de cavilar, viendo que unas traducciones hacen una interpretación y otras hacen otra, aunque todas pueden servir a un buen propósito y edificación, hemos observado al margen la diversidad de lenguaje o de interpretación que pueden también resultar gratos a la mente del Espíritu Santo y adecuados para nuestra

lengua». La respuesta católica romana fue la Biblia de ReimsDouai, publicada entre 1582 y 1610. Muy influida por las interpretaciones de Agustín, esta traducción aspira a «descubrir las corrupciones» que han introducido subrepticamente en las biblias inglesas ciertos traductores herejes. Fue colocada en todas las catedrales una revisión de la Gran Biblia, purgada de inaceptables glosas protestantes. Se publicaron de ella veinte ediciones hasta 1606. Pero la Biblia de Ginebra siguió siendo la del lector corriente. Es precisamente la rivalidad entre estas dos Biblias la que crea el marco para la «versión del rey Jaime».

La investigación ha dilucidado muchos aspectos de los orígenes y la producción de este monumento de nuestra lengua, tan famoso y formativo. Hay acuerdo casi unánime sobre su pródiga magnificencia. Sin embargo, cosa bastante sorprendente, es mucho lo que falta por aclarar en cuanto a los procesos efectivos de traducción, a las opciones interpretativas y, sobre todo, a la táctica del unísono en el texto definitivo.

Se plantearon propuestas de una nueva traducción de la Sagrada Escritura en un congreso de teólogos y eclesiásticos celebrado en Hampton Court en enero de 1604. Cincuenta y cuatro eruditos y miembros del clero se dividieron en seis equipos: tres para el Antiguo Testamento, dos para el Nuevo y uno para los apócrifos. Empezaron a trabajar en 1606 y se reunieron más o menos regularmente en la Abadía de Westminster, en Oxford y en Cambridge. La Biblia de los Obispos, es decir, la Gran Biblia enmendada, había de seguirse siempre que la fidelidad al original lo permitiera. Pero los traductores fueron, además, autorizados a consultar los precedentes: Tyndale, Coverdale, la Gran Biblia y la de Ginebra.

Se ha conservado parte del desarrollo de los trabajos. En la Bodleian hay una copia de la edición de 1602 de la Biblia de los Obispos con anotaciones de los nuevos traductores. Uno de los grupos de Westminster preparó un manuscrito concebido para solicitar ulteriores revisiones a especialistas. Uno de los traductores, John Bois, dejó notas a un tiempo fascinantes y difíciles de interpretar. Permiten vislumbrar algunas de las opiniones de eruditos-teólogos concretos y de los debates a que dieron origen en sus revisiones finales de las epístolas paulinas y del Apocalipsis. Un pormenorizado análisis del texto griego pone de manifiesto una traducción literal. Ésta, a su vez, es colocada al lado de una versión más inglesa, coloquial. Se enumeran sinónimos y se comparan traducciones alternativas. El impulso dominante es el de establecer la verdad de la palabra de Dios. El autor es solamente Él; es el Espíritu Santo quien dicta. Pero es sólo esta certidumbre la que permite e incluso obliga a los traductores jacobinos a examinar críticamente versiones anteriores, entre ellas el Septuaginta. Hechas por manos débiles y mortales, requieren perfeccionamiento. «Pues

¿acaso está el reino de Dios compuesto por palabras o sílabas? ¿Por qué habríamos de ser esclavos de ellas, si podemos ser libres? ¿Por qué precisamente una, cuando podemos usar otra no menos adecuada?»

Pero, a pesar de este prefacio programático y de los documentos conservados, sabemos poco de la crítica textual y de los debates que condujeron a las soluciones por las que se optó en la Versión Autorizada tal como apareció en 1611. Principalmente, sólo podemos hacer conjeturas acerca de la «mancomunidad» de sensibilidad, de premisas comunes con relación a los originales hebreo, griego y latín que garantizan la coherencia de tono, la armónica interacción de esta inmensa empresa. Nos sentimos tentados a imaginar un jefe de redacción, un espíritu eminente en erudición y en capacidades estilísticas, componiendo la versión definitiva, «estableciendo la tónica», para atenuar las diferencias de registro que sin duda hubo entre los colaboradores y entre los grupos. Hay quienes señalan a Francis Bacon como árbitro y unificador. Pero hasta ahora no ha habido testimonio alguno que lo pruebe.

Al comenzar el siglo XVIII, el inglés estaba en su cenit. Dondequiera que lo encontremos, en documentos políticos y diplomáticos, en la teología, en los escritos históricos, en todas las ramas de la literatura, la lengua despliega un poder de absorción –nuevas palabras tomadas de las lenguas europeas y de los nuevos mundos descubiertos–, una variedad en su organización léxica y gramatical, una música de significados que no se han igualado desde entonces. Éste es el instrumento de Spenser, de Shakespeare, de Bacon, de Donne y del joven Milton. Abarca los estallidos de órgano de la retórica de la reina, las intimidades del deseo de Sidney, la «ligereza lapidaria» de Ben Jonson y la concisión de los poetas metafísicos tempranos. Puede dominar, seducir, encantar y pensar en voz alta como nunca hizo antes ni hará después. Sus dos componentes orgánicos, el anglosajón y el latín, se sitúan en contraste o en fusión. Lo sublime y lo coloquial, incluso el argot, comparten la finalidad común de articular la confianza en la expresión. El Homero de Chapman, el Ovidio de Golding, el Montaigne de Florio, el Plutarco de North, el Rabelais de Urquhart atestiguan un período soberano de traducciones metamorfoseadoras, de «ingestiones» al inglés (el término es de Ben Jonson) que hacen del original griego, latino, italiano o francés una influyente presencia en el tesoro nacional. No podía haber existido un momento, un clima de sentimiento y de discurso general más proclive a engendrar los dos constructos más destacados de la lengua: Shakespeare y la Versión Autorizada.

Hay solemnidades incomparables: «*And darkness was upon the face of the deep*» [Y hubo tinieblas sobre el rostro del abismo] (Génesis, 1, 2); «*Hast thou entered into the springs of the sea? or hast thou walked in the search of the*

*depth?*» [¿Has llegado hasta las fuentes del mar? ¿O has caminado en busca del abismo?] (Job, 38, 16); «*Lift up your heads, O ye gates; and be ye lift up, ye everlasting doors; and the King of glory shall come in*» [¿Oh, puertas, levantad vuestros dinteles, alzaos, puertas eternas, que entre el Rey de la gloria!] (Salmos, 24, 7); «*And it shall come to pass, that he who fleeth from the noise of the fear shall fall into the pit; and he that cometh up out the midst of the pit shall be taken in the snare: for the windows from on high are open, and the foundations of the earth do shake*» [Y vendrá a suceder que el que huye del grito del miedo caerá en el pozo, y el que sale de en medio del pozo será cogido en la trampa: pues las ventanas de lo alto están abiertas, y los fundamentos de la tierra tiemblan] (Isaías, 24, 18); «*And the likeness of the firmament upon the heads of the living creature was as the colour of the terrible crystal, stretched forth over their heads above*» [Y la imagen del firmamento sobre las cabezas de los seres vivos será del color del terrible cristal, que se extiende bien por encima de sus cabezas] (Ezequiel, 1, 22); «*For wheresoever the carcase is, there will the eagles be gathered together*» [Pues allá donde esté la carroña, están reunidas las águilas] (Mateo, 24, 28); «*Heaven is my throne, and earth is my footstool: what house will ye build me? saith the Lord: or what is the place of my rest?*» [El cielo es mi trono, y la tierra es mi escabel: ¿qué casa me edificaréis, dijo el Señor: ¿o cuál es el lugar de mi descanso?] (Hechos, 7, 49); «*For I am persuaded that neither death, nor life, nor angels, nor principalities, nor powers, nor thing present, nor things to come, nor height, nor depth, nor any other creature, shall be able to separate us from the love of God, which is in Christ Jesus our Lord*» [Pues estoy persuadido de que ni la muerte, ni la vida, ni los ángeles, ni los príncipes, ni los poderes, ni las cosas presentes, ni las cosas venideras, ni las alturas, ni las profundidades, ni ningún otro ser, podrán separarnos del amor de Dios, que está en Cristo Jesús nuestro Señor] (Romanos, 8, 38-39); «*And the angel thrust in his sickle into the earth, and gathered the vine of the earth, and cast it into the great winepress of the wrath of God. And the winepress was trodden without the city, and blood came out of the winepress, even unto the horse bridles, by the space of a thousand and six hundred furlongs*» [Y el ángel clavó su hoz en la tierra, y recogió el vino de la tierra, y lo echó en la gran prensa de la ira de Dios. Y la prensa fue pisada fuera de la ciudad, y salió sangre de la prensa, hasta las bridas del caballo, por espacio de mil seiscientos estadios] (Apocalipsis, 14, 19-20).

Obsérvense los exactos toques de medición: esas bridas del caballo y esos estadios. Si esta «biblia del rey Jaime» abruma por su grandeza, por sus evocaciones de majestuosa inmensidad, no se muestra menos inspirada en su presentación del detalle mínimo, de lo íntimo y a pequeña escala. «*And behold, he formed grasshoppers in the beginning of the shooting up of the latter*

*growth*» [Y ved, formó langostas cuando el renuevo empezó a brotar] (Amós, 7, 1); «*and the grasshopper shall be a burden*» [y la langosta será una carga] (Eclesiastés, 12, 5); «*Yet a little sleep, a little slumber, a little folding of the hands to sleep*» [Sin embargo, un poco de sueño, un poco de somnolencia, un poco cruzar las manos para dormir] (Proverbios, 6, 10); o ese epíteto, uno de los más obsesionantes de la literatura universal, «*And Agag came unto him delicately*» [Y Agag vino a él delicadamente], en el Libro 1 de Samuel, 15, 32. No hay una poesía erótica más espléndida que la del Antiguo Testamento. «*I have perfumed my bed with myrrh, aloes, and cinnamon. Come, let us take our fill of love until the morning: let us solace ourselves with loves*» [He perfumado mi lecho con mirra, áloe y canela. Ven, colmémonos de amor hasta la mañana: solacémonos con amores] (Proverbios, 7, 17-18). Memorablemente, en el Cantar de Salomón: «*Thy lips, O my spouse, drop as the honeycomb: honey and milk are under thy tongue; and the smell of thy garments is like the smell of Lebanon. A garden enclosed is my sister, my spouse; a spring shut up, a fountain sealed*» [Tus labios, oh esposa mía, gotean como el nido de abejas: leche y miel hay debajo de tu lengua; y el olor de tus vestiduras es como el olor del Líbano. Un jardín cerrado es mi hermana, mi esposa; un manantial cerrado, una fuente sellada] (4, 11-12); «*Thy navel is like a round goblet, which wanteth not liquor: Thy belly is like an heap of wheat set about with lilies. Thy two breasts are like two young roes that are twins*» [Tu ombligo es como una copa redonda, que no necesita licor; tu vientre es como un montón de heno salpicado de lirios; tus senos son como dos corzos gemelos] (7, 3). Obsérvese el detalle, misteriosamente sugestivo, de Amós, 6, 4: Dios amenaza con dar rienda suelta a su furia contra los despreocupados ricos que «*eat the calves out of the midst of the stall*» [comen los terneros escogidos del establo]. O esa gavilla sola y olvidada que, en la siega, no debe recogerse sino dejarse «*for the stranger, for the fatherless, and for the widow*» [para el extraño, el huérfano y la viuda] (Deuteronomio, 24, 19). En la totalidad de las partes «legislativas» de los Libros de Moisés, pero también en los ardientes abismos de la profecía, Dios mora en el detalle.

Es innecesario aludir al genio para la narración que poseen estos textos, sus artes de contar cuentos (que, junto con Homero, engendraron nuestras literaturas). Por terror al futuro, Saúl ha ordenado una matanza de adivinos, brujos y magos con sus «espíritus familiares». Pero ahora se enseñorean de él negros terrores. Disfrazado, acompañado solamente por dos hombres, acude de noche a visitar a la bruja de Endor. Ella teme una trampa mortal: «*Wherefore then layest thou a snare for my life, to cause me to die?*» [¿Por qué me tiendes una trampa para quitarme la vida, para hacerme morir?] (1 Samuel, 28, 9). Cuando el visitante le pide que invoque al fantasma de Samuel, ella exclama:

«*Why hast though deceived me? For thou art Saul*» [¿Por qué me has engañado? Pues tú eres Saúl] (1 Samuel, 28, 12). La profecía de Samuel es ineludiblemente fatídica. Saúl cae al suelo «*for he had eaten no bread all the day, nor all the night*» [pues no había comido pan en todo el día ni en toda la noche] (1 Samuel, 28, 20) (uno de esos toques magistrales de pleno realismo, de naturalismo en el persuasivo núcleo de lo sobrenatural). Ahora es la misteriosa mujer de Endor la que se compadece de su inquietante huésped. Mata a su ternero, hace pan ácimo e invita a Saúl y a sus compañeros a que coman. Y «*they did eat. Then they rose up, and went away that night*» [comieron. Luego se levantaron y se marcharon aquella misma noche] (1 Samuel, 28, 25). El relato en su totalidad ocupa solamente dieciocho versículos del Libro 1 de Samuel. Sin embargo, la finura y riqueza de los matices psicológicos –el temor de la mujer, su reconocimiento del rey, la implacable amargura de la respuesta de Saúl, el agotamiento físico y mental de éste– están a la altura de un episodio semejante de *Macbeth*. La economía bíblica desafía y quizá supera la prodigalidad de Shakespeare. El comentario queda paralizado ante la autoridad técnica, la pincelada narrativa de la frase final: la partida, esa misma noche, de unos hombres que se precipitan hacia una sangrienta aurora.

La época isabelina-jacobea mostró gran apego a la fe tradicional en pronósticos, profecías y adivinaciones de toda laya. La astrología y las prácticas nigrománticas tienen gran presencia tanto en la vida cotidiana como en los asuntos de Estado. Al mismo tiempo, la «nueva filosofía» de las ciencias matemáticas y naturales lo pone «todo en duda». La sensibilidad se cierne indecisa, por decirlo así, entre Nostradamus y Galileo. Tal vez sea esta aprensiva ambigüedad lo que otorga su imponente inmediatez a la presentación que ofrece la Versión Autorizada de los libros proféticos de la Biblia Hebrea. La amenaza llega a un extremo inhumano en Jeremías, 19-21:

*And I will make this city desolate, and an hissing; every one that passeth thereby shall be astonished and hiss because of all the plagues thereof. And I will cause them to eat the flesh of their sons and the flesh of their daughters, and they shall eat every one the flesh of his friend in the siege and straitness, wherewith their enemies, and they that seek their lives, shall straiten them [...] Cursed be the man who brought tidings to my father, saying, A man child is born unto thee; making him very glad. And let that man be as the cities which the Lord overthrew, and repented not; and let him hear the cry in the morning, and the shouting at noontide. Because he slew me not from the womb; or that my mother might have been my grave, and her womb to be always great with me. Wherefore came I forth out of the womb to see labour and sorrow, that my days should be consumed with shame?*

[Yo transformaré esta ciudad en desolación y en un silbido; todo el que pase junto a ella se asombrará y silbará por todas las pestes que habrá en ella. Y haré que coman la carne de sus hijos y la carne de sus hijas, y comerá cada uno la carne de su amigo en el asedio y la estrechez a que sus enemigos y los que buscan sus vidas lo someterán (...) Maldito sea el hombre que trajo noticias a mi padre, diciendo: Un hijo de hombre te ha nacido, causándole gran contento. Y que a ese hombre le ocurra como a las ciudades que el Señor derribó, y no se arrepintieron, y que oiga el grito por la mañana y el clamor a mediodía, porque no me mató arrancándome de la matriz; mi madre podría haber sido mi tumba, y su matriz estar siempre gruesa conmigo. ¿Por qué salí de la matriz para ver pena y aflicción, para que mis días se consuman en la vergüenza?] (Jeremías, 19, 8-9, y 20, 15-18).

Las realidades de Auschwitz y Ruanda están ahí. Pero si el espectro de la imprecación, del anatema aniquilador, es característico de los profetas, si su presciencia nos machaca hasta convertirnos en polvo, no es menos válido el resplandor de la promesa. Sirve de contrapunto al tono sombrío de Amós:

*Behold, the days come, saith the Lord, that the plowman shall overtake the reaper, and the treader of grapes him that soweth seed; and the mountains shall drop sweet wine, and all the hills shall melt.*

*And I will bring again the captivity of my people of Israel, and they shall build the waste cities, and inhabit them; and they shall plant vineyards, and drink the wine thereof; they shall also make gardens, and eat the fruit of them.*

*And I will plant them upon their land, and they shall no more be pulled up out of their land which I have given them, saith the Lord thy God.*

[Mira, vienen los días, dice el Señor, en que el labrador alcanzará al cosechador, y al que pisa las uvas el que siembra la semilla, y las montañas gotearán vino dulce, y todas las colinas fluirán.

Y yo traeré del cautiverio a mi pueblo de Israel, y edificarán las vastas ciudades, y las habitarán, y plantarán viñas, y beberán el vino de ellas; harán también huertos, y comerán el fruto de ellos.

Y yo los plantaré en su tierra, y ya no serán más arrancados de su tierra, que yo les he dado, dijo el Señor tu Dios] (Amós, 9, 13-15).

Tampoco se trata solamente de un mensaje de sionismo mesiánico. Es de los profetas de quienes la imaginación occidental ha libado la esperanza de que haya esperanza, de que el león se tienda junto al cordero, de que las espadas sean fundidas para forjar arados. La versión «rey Jaime» vibra en esa esperanza.

La recepción de la Biblia de 1611 fue reducida al silencio. Otras versiones, señaladamente y en especial la de Ginebra, siguieron en la brecha. Sólo de forma gradual y con la multiplicación de las ediciones –ya la de 1614 contiene unas cuatrocientas enmiendas– estableció su dominio la Versión Autorizada. Llevada hasta los confines de la tierra por los colonizadores y misioneros de habla inglesa, accesible en innumerables formatos y cada vez menos costosa, en la época de su revisión general en 1769 se había convertido en el rey de los textos. Se leía en casa y en la iglesia, se aprendía de memoria, se citaba en todos los

contextos imaginables de la vida pública y privada, se cantaba (a través de los Salmos) y se traducía, a su vez, a las lenguas de la isla de Baffin y del Kalahari.

Hubo después numerosas versiones opcionales. Entre ellas figuran el *New Testament* de Moffatt de 1913, la *Complete Bible: an American Translation* de Goodspeed en 1938, el influyente *Modern English New Testament* de Phillips en 1958-1972, la interconfesional y colectiva *New English Bible* de 1970 y la *New American Standard Bible* del año siguiente. El catolicismo romano aportó la traducción de la Vulgata hecha por Ronald Knox en 1955 y una *New Jerusalem Bible* treinta años después. Pero es de justicia decir que ninguno de estos empeños ha desplazado a la Versión Autorizada de su posición fundamental en la lengua inglesa y en las multitudinarias sociedades en las que se habla hoy un inglés planetario. Incluso, los historiadores de la cultura tienden a señalar una estrecha relación entre la actual pérdida de seguridad en sí misma de Inglaterra y la relativa decadencia de la versión «rey Jaime» y del Book of Common Prayer, directamente unido a ella. Las palabras que ahora tenemos ante nosotros en esta edición son la lengua misma «que Inglaterra hablaba», o habla, cuando era, cuando es, más ella misma.

## 2

¿Y el lenguaje, y los textos que esta resplandeciente lengua jacobea afirma transmitirnos?

El hebreo pertenece a la rama cananea de la familia semítica noroccidental de lenguas. Se escribe de derecha a izquierda y se componía originariamente de veintidós letras que representaban únicamente consonantes. La designación de las vocales mediante el añadido de puntos a estas consonantes vino mucho después. Se desarrolló sólo de manera gradual entre los siglos V y X de nuestra era. Las actuales convenciones de vocalización, por lo tanto, representan modos de pronunciación que datan aproximadamente de mil años después del final de la era bíblica. Aparte de la propia Biblia, el hebreo clásico antiguo se ha conservado en una serie de inscripciones, ninguna de las cuales es anterior al siglo X a. de C. El fundamento consonántico de toda escritura hebrea – numerosas palabras se originaron en una raíz de tres consonantes– es crucial. Permite, es más, hace inevitable, una pluralidad polisémica y una riqueza de posibles interpretaciones que probablemente no tienen parangón en ninguna otra lengua escrita. El mismo grupo consonántico, con diferentes vocalizaciones, puede ser interpretado en sentidos totalmente distintos. La omisión de los marcadores vocálicos genera una intrínseca multiplicidad de presuntos significados, de implícitos giros y juegos de palabras dentro de una

unidad consonántica idéntica. Una palabra bíblica late, por decirlo así, dentro de un aura de significados concéntricos y ecos.

La lengua hebrea posee solamente dos «tiempos» verbales (en este caso, «tiempos» es ya de por sí una designación engañosa). Las acciones se dividen en acabadas («perfectas») e inacabadas («imperfectas»). Los modos simple, pasivo, reflexivo, intensivo y causativo se expresan mediante diferentes formas del verbo. Una vez más, esta peculiaridad sintáctica supone importantes consecuencias hermenéuticas. El «mundo del tiempo», las notaciones de temporalidad, en el relato del Antiguo Testamento, no son fáciles de traducir al paradigma pasado-presente-futuro del inglés u otras lenguas europeas modernas. Este sencillo hecho hace casi inaccesible la dinámica interior de la profecía y la remembranza hebreas. La profecía no atañe en ningún sentido evidente al futuro, como sucede, por ejemplo, en los oráculos griegos o en la predicción cristiano-helénica. La temporalidad de las palabras de Dios es intemporal. En un sentido, la predicción se ha cumplido ya, pues se ha hecho «perfecta» en la máxima divina. En otro, es eternamente presente. Es el «ahora» que centellea con la ira o la bendición de Dios. En un tercer y totalmente intraducible sentido, la profecía toca también lo «imperfecto», lo todavía no cumplido y por tanto revocable (Jonás acude a la paradoja gramatológica de una «imperfección» que es albergada, por decirlo así, en el eterno absoluto de la inicial decisión y declaración de Dios).

Existen, desde luego, afinidades lingüísticas entre el hebreo antiguo y lenguas vecinas como el fenicio y sin duda alguna el ugarítico. En los textos bíblicos se pueden distinguir elementos ugaríticos, cananeos y arameos. Todas las lenguas habladas por hombres y mujeres tienen su singularidad. No obstante, es justo decir que el concepto tradicional del hebreo bíblico como lengua adánica, como la primera de las lenguas humanas, marcada únicamente por la semántica del uso divino, sí refleja, aun de manera mítico-antropomórfica, una comprensible intuición de «ser algo aparte». El hebreo del Antiguo Testamento no se parece a ningún otro constructo verbal-gramatical-semántico del cual tengamos conocimiento directo. La Ley en su esencia es, en muchos aspectos, una «ley para sí misma». En un grado patentemente mayor –más perjudicial– que en ningún otro corpus de lengua, incluyendo la poesía o la filosofía más remotas y difíciles, las traducciones del hebreo bíblico son lecturas inexactas: incluso en manos de oyentes y artífices de la palabra tan geniales como Tyndale o Lutero.

Esto se puede demostrar casi al azar. Yo no soy hebraísta; los ejemplos que citaré se cuentan entre los más conocidos.

*Davar* puede significar «cosa», «hecho», «objeto», «acontecimiento», así como los actos lingüísticos de «dicho», «mandamiento» y «revelación». La palabra aparece por primera vez en Génesis, 11, 1 (donde se traduce a menudo,

con unas connotaciones enteramente engañosas, como *logos* o *verbum*). La primera aparición de este vocablo llevó a los comentadores midrásicos a suponer que los diez primeros capítulos del Génesis transcurren en algún contexto prediscursivo. El discurso queda frustrado, como en los «monólogos» de Adán y Eva. *Vayomer Qayin el Hevel ahiv*: «Caín dijo a su hermano Abel». Pero *no* se nos cuenta lo que dijo. Noé no mantiene diálogo alguno con Dios. *Davar*, en su pleno sentido discursivo, se desarrolla en torno a Babel y es allí abortado. Desde entonces, la humanidad parlotea en una infinidad de lenguas «cerradas», mutuamente incomprensibles: *devarim*. De manera más general, la síntesis entre palabra y arte –enunciar equivale esencialmente a actuar– subyace en gran parte de la teología veterotestamentaria antes de llegar a su modo helenístico-místico en el Cuarto Evangelio.

Veamos el término *toldot*. Designa la constelación de especiales valores semánticos que se atribuyen a la concepción y representación veterotestamentarias de la historia. Etimológicamente, *toldot* apunta a «generación», «acto de engendrar» y «acto de lanzarse hacia delante». Uno de los pocos lectores gentiles que han captado las pertinentes connotaciones es el Maestro Eckhart, el gran místico alemán. Él habla del «lanzamiento al *exodus*», del «engendramiento en un movimiento predestinado» de la historia de Israel. En ese *toldot*, Abraham va «delante de Dios» (Génesis, 17, 1) como si Israel, en algún misterio de anticipación, precediera a Dios, despejando su camino a las crónicas del hombre.

La consonante *bet* de *bereshit* –la primera palabra del Génesis, la palabra que da principio a todo principio– significa asimismo «casa» cuando está vocalizada. La creación construye una casa para el hombre. Y ¿cómo hay que abordar la traducción del episodio de Babel? *Migdal* no es, básicamente, una «torre». Es un objeto «grande» o «elevado» que tiene «su cabeza en los cielos». Muy probablemente, la inferencia originaria es un ídolo gigante. El filo de la blasfemia en la totalidad del relato, además, se deriva de la sinonimia entre el verbo «hacer», utilizado para la construcción de la torre, y el término que denota la «creación divina». Los juegos de palabras son el quid, y son intraducibles: la raíz hebrea *balal* significa «mezclar», «confundir», «dispersar», pero se puede interpretar también como otro eco de Babel: como *nebelah*, ¡que significa destrucción! Y, de los grandes traductores de «Babel», sólo Lutero advierte que *safah* no es simplemente «lenguaje» o «habla», sino también la misma lengua física (*einerlei Zunge und Sprache*) [una y la misma lengua y habla].

Fijémonos, por un momento, en uno de los episodios más densos del Pentateuco, Éxodo, 32-34 tal como se recoge, en forma más concisa, en Números, 14-15. El diálogo entre Dios y Moisés llega a un grado de *pathos* y

astucia verdaderamente asombroso. El Señor ha hecho voto de destruir a su pecador y recalcitrante pueblo. Moisés le suplica tanto y con tal insistencia que Dios parece cansarse. Hablando «*face to face, as a man speaketh unto his friend*» [cara a cara, como habla un hombre a su amigo], Moisés recurre a jugadas defensivas de sofisticada brillantez: ¿Cómo puede Dios exterminar la semilla de Abraham después de las promesas hechas? ¿Cómo puede consolar a los infieles, que ahora considerarán su creación, su elección de Israel, como un error? Sin embargo, Dios no puede, como Él mismo responde, retractarse ya de su resolución. Moisés suplica y suplica: *vayehal*. Pero este mismo verbo puede interpretarse también como «liberar de». ¡Moisés libera a Dios de su voto de castigar! *Vayehal*. Ahora Dios dice *hejaitani bidevarim*: y una vez más, la densidad de connotaciones y posibles denotaciones burla la traducción. «*Through words you have animated (?) and “revitalized” (?) me*» [Con palabras me has animado (?) y “revitalizado” (?)]. En Éxodo, 32, 14, por otra parte, la Versión Autorizada lo capta de una manera absolutamente –lo que equivale a decir escandalosamente– correcta: «*And the Lord repented of the evil which he thought to do unto his people*» [Y el Señor se arrepintió del mal que había pensado infligir a su pueblo]. ¡Un Dios arrepentido! Lo cual significa que la puerta del diálogo, de la persuasión, sigue abierta incluso cuando, como en la parábola de Kafka sobre la Ley, seamos incapaces de darnos cuenta de que así es.

En la versión «rey Jaime», el lamento en que Job maldice el día en que nació tiene veintidós palabras. Ocho bastan en el texto hebreo. La versión inglesa pierde el juego cardinal de palabras de las raíces hebreas en «que perezca» y «yo nací»; o la cruel parodia del Salmo 8 mediante la cual Dios, que era el benévolo «*watcher over man*» [velaba sobre el hombre], pasa a ser ahora un indiferente mirón o «*man-watcher*» [vigilante del hombre]. Los comentaristas rabínicos introdujeron su propio juego de palabras a fin de suavizar la insoportable narración. No podían aguantar *lo ajayel*: «*I have no hope*» [no tengo esperanza]. *Lo*, deletreado *lamed, alef*, se corrige como *lo* deletreado *lamed, vav*: «*I will trust in him*» [en él confiaré]. La rebelde apelación de Job tiene su centro en *sahed*. Este término puede definir un «testigo», un «defensor», un «garante», un «portavoz». Se remonta muy atrás en la práctica legal hebrea. Y cuando Job invoca su *goel*, nos describe al «vengador» en un litigio de sangre. Dios llegará a ser conocido como *goel Yisrael*, el «vengador de/por Israel». ¡Qué lejos está todo esto del neón cristianizado de «*I know that my redeemer liveth*»! [Sé que mi redentor vive]. *Shaday* es «el Dios que no está-ahí», el *deus absconditus* [Dios escondido] tal como lo reconocerán los principales pensadores veterotestamentarios del cristianismo: Pascal, Kierkegaard y Karl Barth. En hebreo, el resultado de una disputa, el acto de privación de derechos,

es una vez más «lingüístico». Lo expresa la gama de valores en *sadiq*, «el hombre justo», «el que testimonia la justicia», y *rasha*, «el culpable», «el transgresor», «la parte culpable» (es decir, Dios). Es el silencio de los Confortadores lo que confirma el veredicto.

Como en ninguna otra tradición exegética, la percepción judaica de la Biblia, a través de la recitación, la explicación y el comentario, a través del Talmud y del Midrash, insiste no sólo en la frase y en la palabra aislada. Excava la sílaba, la raíz consonántica y la letra concreta. Se ha sostenido que el alfabeto hebreo, fijado, según la cábala, en caracteres de fuego blanco sobre una superficie oscura, oculta en sí el inefable nombre de Dios, así como el destino humano hasta el fin de los tiempos. Una espantosa parábola afirma que la transcripción errónea, al dictado del Señor, de una sola consonante inició en el universo la grieta por la cual se ha abierto paso todo mal, todo sufrimiento y toda injusticia. Si contiene alguna errata, un manuscrito de la Torá debe ser destruido. Es el cristianismo neoplatónico el que discrimina entre la «palabra» y el «espíritu», exaltando este último y atribuyéndole una cierta independencia respecto de cualquier texto realmente existente. El judaísmo bíblico no conoce esta separación. La palabra *es* el espíritu. La letra *es* el significado (cada *alef* tiene en sí algo del aliento de Dios). Como proclama Proverbios, 18, 21: «La muerte y la vida están en poder de la lengua».

Pero el malentendido es general. La idea de un «Antiguo Testamento» es puramente cristiana. Para los judíos no existe. En la Biblia hebrea se atribuye carácter sagrado a la Torá o Libros de Moisés. El resto del canon se desarrolló de una forma más o menos contingente y no se llegó a él, en un orden de libros distinto del de la Biblia cristiana, hasta después del año 100 de nuestra era (lo más probable es que las referencias a un consejo celebrado en Jamnia para determinar el canon judío sean míticas). La *Biblia Hebraica* sigue siendo válida tal como es. El Nuevo Testamento existe en estrecha dependencia de ella. Pero esto no preocupa en absoluto a los judíos.

Es el cristianismo de Pablo y de Juan el que se esfuerza por convertir las Escrituras hebreas en prefiguraciones de la venida y el kerigma de Jesús. Los motivos y estructuras temáticas fundamentales de la Biblia hebrea se interpretan como anuncios y previsiones de los Evangelios y los Hechos. El árbol fatal de Adán y Eva reaparecerá como el madero de la Cruz. Cuando el pueblo israelita cruza el Jordán, este paso prefigura el bautismo del Nazareno. La estancia de Jonás en el vientre de la ballena es un «avance» de la de Jesús en la sepultura. El Siervo Sufriente de Isaías es una inspirada intuición de la humillación y el martirio de Cristo. Punto por punto, detalle a detalle, la doctrina y la exégesis cristianas ponen su empeño en anclar el Nuevo Testamento en la autoridad anticipadora del Antiguo. Esta concatenación era absolutamente vital para que

el cristianismo pudiera presentarse como el cumplimiento, divinamente ordenado y claramente proclamado, de la voluntad de Dios, de la misión de su hijo, que procede de Belén y de la casa de David. (El Corán es mucho más escrupuloso en sus invocaciones a Abraham y Moisés.)

Marción, un inspirado hereje del siglo II, intuyó las paradójicas falsedades existentes en toda la apropiación del material hebreo para las creencias cristianas. ¿Cómo podría identificarse –se preguntaba– al Yahvé del Pentateuco y de los Profetas, vengativo y a menudo rencoroso, con el Padre, con el Dios de amor y compasión infinitos del cristianismo? ¿Cómo podría conciliarse el misterio básico de la Trinidad, del hombre-Dios Cristo, con el monoteísmo judaico? La argumentación marcionita exigía el rechazo total de la Biblia hebrea por parte de los cristianos. Con Jesús de Nazaret, la historia y la condición del alma humana han empezado de nuevo. Se podría considerar ahora que la antigua dispensa tenía rasgos satánicos. La Iglesia de Roma reprimió la herejía marcionita. Pero sus acerbadas preguntas permanecen y no podemos sino especular en cuanto a lo diferente que habría sido la historia occidental si el cristianismo se hubiera desprendido de lo que aseguraba era su validación judía y la malvada incapacidad de los judíos para aceptar su mensaje predeterminado.

La cuestión inmediata, sin embargo, es la de la traducción. Incluso cuando abundan la erudición y la honradez lingüísticas, los traductores y redactores de la versión «rey Jaime» están siguiendo, conscientemente o no, la premisa de la prefiguración. Contemplan el Antiguo Testamento como parte integrante del Nuevo. Su inflexión del hebreo y del griego va encaminada a un «significado en el futuro». Las consecuencias pueden ser en extremo engañosas, como en el famoso ejemplo de una «virgen» que da a luz un hijo mesiánico, ¡cuando la palabra hebrea significa simplemente «mujer joven»! De este modo ha venido a ser casi imposible que el lector general de la Versión Autorizada (o, si a eso vamos, de cualquier Antiguo y Nuevo Testamento cristianos) comprenda la naturaleza del texto original, vea la *Biblia Hebraica* en su abrumadora autonomía y extrañeza, oiga en ella no el preludeo a la promesa de salvación en el Hijo de Dios y a través de él –un concepto incomprensible para el judaísmo–, sino la promesa, con frecuencia opaca, de una escatología mesiánica «ni gentil ni griega». Este impropriamente denominado Antiguo Testamento es tan diferente del uso que han hecho de él la cultura y las traducciones cristianas como lo es el desierto de Judea de las plazas barrocas de Roma o de las agujas de la catedral de Canterbury. Leamos, por un momento, a la luz cegadora y callada de ese desierto.

En nuestros alfabetos occidentales del reconocimiento, en nuestras gramáticas del tiempo, el Génesis es el principio de todos los principios. Sabemos de sus analogías con otros mitos medioorientales de la creación, algunos de los cuales bien pudieran ser más antiguos. Pero es el primer libro de la Biblia hebrea el que ha determinado, en gran medida, el nacimiento religioso, metafísico, moral y literario de Occidente. Este hecho es, en cierto sentido, paradójico. Es difícil que haya un texto más híbrido y, en determinados aspectos, más enigmático. La erudición moderna –que en realidad se remonta a las preguntas de Spinoza de cómo pudo Moisés haber redactado un relato de su propia muerte– ha deconstruido el Génesis y los libros siguientes en cuatro o cinco niveles de autoridad. Estos niveles comprenden un redactor «Y», que utiliza el nombre «Yahvé», que se inclina hacia un monoteísmo antropomórfico ampliamente inspirado en etimologías y topónimos. «E» se refiere a Dios como «Elohim» y parece preferir «Jacob» a «Israel» cuando escribe sobre el Patriarca. Los expertos consideran que tanto «Y» como «E» son los más antiguos de los diversos «autores» del Pentateuco. Al denominado deuteronomista o «D» se le atribuye por lo general una fecha aproximada entre 722 y 621 a. de C., y es quien revisa el material arcaico con objeto de eliminar las representaciones antropomórficas de Dios. Al mismo tiempo, habría depurado los textos antiguos de sus restos politeístas o henoteístas (es decir, de las referencias a deidades rivales o a deidades inferiores al Dios de Israel en una u otra cualidad). «D» parece haber hecho una purga total: no obstante, sobreviven claras huellas de un panteón híbrido, sobre todo en determinados Salmos. El redactor sacerdotal o «S» actúa probablemente en la crucial época de revisión histórico-legal posterior al exilio de Babilonia en 568-536. «D» había insistido en la importancia para el judaísmo, absolutamente fundamental, del Templo de Jerusalén y de los ritos de purificación que se relacionan con él. En una ciudad que debe ser, por así decirlo, reconsagrada, «S» es un escrupuloso constitucionalista y buscador de precedentes. Trata de ensamblar y hacer coherentes la historia, la legitimación de la comunidad renacida y de sus prácticas rituales, heredadas y en parte opacas. De manera excepcional en el judaísmo, «S» tiene algo de teólogo. Es él, creemos, quien encuentra términos específicos para los trascendentes atributos teofánicos y teológicos del acto de la creación divina. Los primeros estratos del Génesis, como sabemos ahora, son tal vez obra suya. Más recientemente, algunos exégetas han añadido una quinta autoría, la de «H».

Los resultados de esta compleja estratigrafía, puestos de manifiesto por la alta crítica alemana del siglo XIX, son visibles. Un material narrativo idéntico reaparece dos o tres veces. Hay palmarias contradicciones: por ejemplo, Éxodo, 24, asevera que solamente a Moisés se le otorgará acceso a Dios y al mismo tiempo que todos los jefes de las tribus están invitados a la divina presencia.

Génesis, 2, 4, inicia una versión alternativa del proceso de la creación de la cual están totalmente ausentes las expresiones formularias, recurrentes en todo el primer relato. La historia de José, la aparición de Melquisedec, señalan bruscos cambios de lenguaje y estilo. Un recital, evidentemente extraño al texto, de los pecados de Judá quiebra la continuidad de la saga de José. Génesis, 5, es uno de los numerosos capítulos en los que se unen imperfectamente distintos estratos. En determinadas uniones «sintomáticas» podemos distinguir expresiones que son, casi con toda certeza, una glosa posterior y un intento de explicación «insertada» (por ejemplo, «*the same is Hebron*» [Quiriat Arba, o sea Hebrón] en Génesis, 23, 2).

Pero no son estas duplicaciones, contradicciones, rupturas o superposiciones las que hacen que la Torá, y especialmente el Génesis, sean tan inagotablemente desconcertantes. Son las cuestiones teológicas y éticas suscitadas: y suscitadas a una profundidad y con una densidad de imaginación jamás superadas. Es precisamente –conjeturamos– esta insoluble presión de la interrogación lo que aseguró la conservación y transmisión de estas «*Ur-historias*» [historias originarias] de finales del tercer milenio (?) hasta su redacción primera en el reino unido de David y de Salomón. Estos llamamientos narrativos y provocaciones nunca han perdido su dominio de la mente y la conciencia humanas.

Por mucha crítica textual que se haga o por muy ingeniosa que ésta sea, no puede resolver satisfactoriamente la cuestión de la preferencia de Dios por Abel sobre Caín, de su falta de «respeto» (la perturbadora traducción de la Versión Autorizada) por la ofrenda que éste le hace de los frutos de la tierra, ¡sin duda un sacrificio más suave, menos destructivo que los «*firstlings of the flock*»! [primogénitos del rebaño]. ¿Qué posible abismo de preferencia inmotivada, de la injusticia del amor divino, genera este primer acto de homicidio y fratricidio, en el que está representada toda la negrura de la historia futura? Intérpretes, alegoristas, exégetas religioso-morales han sometido a consideración la torre de Babel. Como tanta veces, la concisión del relato bíblico es inversamente proporcional a la ingente prodigalidad de las opiniones motivadas por él. ¿Cuál es, exactamente, la naturaleza de la transgresión representada por la edificación de la torre? ¿En qué aspectos comporta el monolingüismo alguna ofensa o amenaza para Yahvé? (El sentido común sugiere que es al contrario.) ¿Y por qué la condición políglota, a la cual la humana experiencia histórica e intelectual debe su riqueza creativa, es considerada como un castigo? ¿Qué ambigüedades o misterios en las intenciones de Dios con respecto a la humanidad subyacen al escandaloso sino de Esaú y a las provechosas bellaquerías y astucias de Jacob, casi comparables a las de Ulises? En cuanto a Génesis, 22, ¿cómo ha de enfrentarse el entendimiento moral a escala humana, ya sea el de Maimónides, el

de Kant o el de Kierkegaard, con la *Aqedah*, la historia del sacrificio de Isaac? Nadie sino un demonio malo puede pedir a un padre que sacrifique a su único hijo (dice Kant); solamente el Dios verdadero, omnipotente, puede pedir a un padre que sacrifique a su único hijo (replica Kierkegaard). ¿Cómo pudo Abraham «perdonar» a Dios el indecible sufrimiento que le infligió durante los tres días de su viaje al monte Moria? ¿Cómo pudo Isaac soportar a su padre después de la abortada ofrenda? Desde el Holocausto, el pensamiento judío ha estado, más que nunca, dando vueltas alrededor de este capítulo del Génesis como alrededor de un vacío insoportable pero ferviente.

El Éxodo dota de poder a Israel. La tortuosa «larga marcha» de un pueblo esclavizado hacia una tierra prometida de libertad e identidad nacional ha proporcionado a la historia occidental y a las doctrinas políticas un modelo. La salida de Egipto, el viaje a través del desierto y la llegada a una tierra de «leche y miel» que es preciso dominar son tan paradigmáticos para los primeros colonizadores en su marcha hacia el Nuevo Mundo como para el programa marxista de la emancipación del proletariado; es tan fundamental para los sueños y el lenguaje propio del esclavo negro como para los de la política utópica desde la época del milenarismo medieval hasta la del sionismo. Donde conoce la esperanza, nuestra historia está aún en aquella ardua travesía a Canaán. Moisés, además, encarna el judaísmo en su cumbre (como observó Freud, un tanto celoso). Su genio para la visión encolerizada, sus diálogos directos con Dios, los motines que tiene que soportar por parte de su propio pueblo, las constantes transgresiones que le impiden entrar en la tierra prometida, cristalizan en su totalidad la condición histórica, psicológica y moral de los judíos hasta hoy. Es en la vida de Moisés donde el judaísmo encuentra su espejo lleno de reproche y la remota luz de algo abrumadoramente definitivo. Es en Moisés donde la vertiginosa paradoja de la elección por parte de Dios de este pueblo, sólo de este pueblo, para su especial y aterradora atención, asume su dialéctica de orgulloso sufrimiento.

Los testimonios históricos, si es que existen, siguen siendo casi impalpables. No se sabe nada fiable de los orígenes del pueblo que había de surgir como «los israelitas». Su aparición en el Néguev, en Transjordania o en las montañas del centro de Judea tuvo lugar, por lo que se conoce, a finales del siglo XIII o principios del XII a. de C. El monarca egipcio implicado en la emigración de Egipto protagonizada por aquéllos pudo ser o no Ramsés II. El viaje que se narra en los Libros de Moisés es totalmente inverosímil. Entre los eruditos hay graves desacuerdos acerca de la posible localización del monte Sinaí. Algunos han negado toda categoría de hecho histórico al «Éxodo». Esto, a su vez, es inverosímil. El núcleo de recuerdos que hay en el fondo del relato es, podríamos decir, «radiactivo», posee una energía inextinguible. Palpita cuando

se toca. Como el personaje de Moisés, humano más que humano, psicológicamente complejo, elocuente en su balbuciente lengua, como ningún narrador de cuentos ni redactor posterior podría haber inventado del todo. Hizo falta un Miguel Ángel para aproximarse a una creación de imágenes creíble.

Lo que desconcierta al lector moderno de Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio es la disparidad del material. El caldero hierve de mitos, leyendas, narraciones folclóricas, remotas volutas de recuerdo histórico y una verdadera masa de prescripciones rituales y legislativas. La Torá contiene algunos de los episodios más primitivos y antropomórficos de cualquier literatura sacra. Por ejemplo, el del sanguinario ataque de Yahvé contra Moisés en Éxodo, 4, 24-26 (la erudición quisquillosa insinúa algunas oscuras peculiaridades en los orígenes de la circuncisión), o el del permiso que Dios da a Moisés para ver lo que los traductores de la versión «rey Jaime» vierten como «*His back parts*» [Sus partes traseras] en Éxodo, 33, 21-23, episodio este impenetrable en su arcaica resonancia. Algunos de los relatos decisivos y de infinita trascendencia en la literatura universal –el paso del mar Rojo, la adoración del Becerro de Oro, la oposición a la voluntad y a la misión de Balaam– alternan con capítulos que son penosamente «pedestres» (esa marcha interminable a través de piedra y arena). Todavía más inquietantes son las yuxtaposiciones de un salvajismo primitivo, como el castigo y la matanza infligidos a los rebeldes, especialmente en Números, 25, y declaraciones y exposiciones éticas de una abstracción y una exigencia estrictamente inigualables. (El Sermón de la Montaña será, en una parte sustancial, una serie de citas tomadas del mensaje de los Diez Mandamientos y de la Ley mosaica.) Para el lector no judío, para el judío que no es practicante o que lo es sólo de una manera selectiva, las interminables minucias de las ordenanzas sobre vestimenta, alimentación y liturgia que aparecen en el Levítico y en el Deuteronomio rozan lo ilegible. Al igual que los prolijos modelos para la construcción u ornamentación del tabernáculo (¡Ruskin, según parece, se sabía de memoria aquellos cálculos y aquel terebinto!). Sin embargo, son estos largos y puntillosos códigos de conducta, de sexualidad, de posesión de tierras, de oración, lo que ha asegurado la milagrosa supervivencia de los judíos y del judaísmo. Incluso cuando la creencia teológica se tambalea o es poco precisa, la observancia de estas prácticas de vestimenta, alimentación y liturgia, con tanta frecuencia en medio del escarnio, la peregrinación forzada y las matanzas, ha guardado y transmitido de una acosada generación a otra una identidad, un contrato con la supervivencia. Con una pasión enloquecida, y sin embargo dignificadora de la vida, se oía a los estudiosos rabínicos que estaban con un pie en las cámaras de gas y en los pozos de fuego debatir los múltiples significados

–literales, alegóricos, topológicos– de los mandatos sacrificiales como «la grosura que está sobre el hígado» de Éxodo, 29.

Sin embargo, a pesar de su textura híbrida y de sus fracturas de voz, el Pentateuco despliega una inmensidad unificada. Es la de Éxodo, 3, 14: *I am that I am* [Yo soy el que soy]. La tautología, totalmente intraducible (Yo soy lo que soy, o quizá Yo soy/yo soy) que sale de la zarza ardiente. Es en estas palabras donde tiene su raíz y su validez el monoteísmo de Israel y del islam. Como observó el Maestro Eckhart, la paralizante singularidad de esta declaración, nuestra incapacidad para traducirla y mucho menos para comprenderla plenamente, apuntan a un «exilio de y en la lengua misma». La divina autoidentificación, los mandamientos que emanan de ella impulsan la huida de Egipto y ese tortuoso viaje. La lengua es también un estado de «tránsito». Palabra y significado no serán una sola cosa, como eran en el Edén, hasta la hora mesiánica.

Josué y Jueces condensan una serie de acontecimientos históricos ahora indescifrables. Tal como han llegado hasta nosotros, estos epílogos a los Libros de Moisés fueron compuestos probablemente por redactores que se habían propuesto probar el triunfo del yahveísmo y los derechos de Israel, sancionados por Dios, a la tierra prometida. Josué es, me atrevería a decir, el texto menos atractivo del canon. Registra la arrogancia y la crueldad de las tribus con indudable deleite. Rebosa maledicencia y triunfalismo (la lapidación de Acán, la captura de Ai, la reducción a la esclavitud de los gabaonitas y otros pueblos). Jueces contiene dos de los relatos más fascinantes del Antiguo Testamento. El de la hija de Jefté –¡ni siquiera goza del privilegio de tener un nombre propio!– indica que tal vez se siguieron haciendo sacrificios humanos, de alguna manera intermitente, mucho después del salvamento de Isaac. La *figura* del lamento de la joven en las montañas nunca ha perdido su hechizo. Tampoco lo ha perdido la historia, una novela brillantemente concisa por derecho propio, de Sansón y Dalila. Cuánto más pobres habrían sido la poesía occidental, la pintura y la música sin estos relatos. ¿Qué motivos podemos argumentar para la inclusión de esa exquisita miniatura, el Libro de Rut? ¿Para proporcionar una genealogía a David? ¿Para ilustrar la santidad del matrimonio con un miembro de una raza extraña? Esta emotiva historia ¿fue concebida para ilustrar el mandamiento según el cual un hombre ha de tomar por esposa a la viuda de un pariente varón si aquélla no tiene hijos todavía?

1 y 2 Samuel, 1 y 2 Reyes, los dos libros de las Crónicas, seguidos de Esdras y Nehemías, son «históricos» en un cierto sentido propio pero a menudo imposible de comprobar. Aspiran a contar la historia del pueblo de Judá desde Adán hasta la segunda visita de Nehemías a Jerusalén en el año 432 a. de C. Se repite material anterior o modificado (buena parte de Crónicas es una variación

sobre Samuel y Reyes). Si hay en la totalidad de estos textos históricos un *leitmotiv* es el de la advertencia: una y otra vez, los compositores y redactores organizan sus materiales de modo que ejemplifiquen y hagan valer las inevitables simetrías entre la vuelta de Israel a la idolatría y los dioses extranjeros y el consiguiente castigo impuesto por Yahvé. Un tema que guarda relación con éste es el de la primacía del Templo de Jerusalén, el establecimiento de Jerusalén como centro regio y ritual de la fe judía.

El relato de Samuel y de Saúl, el trágico entrelazamiento de sus destinos, la figura del propio Saúl, se hallan entre los textos magistrales de toda psicología dramática. Es un lugar común decir que la «biografía» de David, desde el momento de Goliat y el lamento por Jonatán (no superado en poesía alguna) hasta el asesinato de Absalón y la muerte del propio rey David, no se parece a ningún otro «estudio de la vida» procedente de la Antigüedad o quizá posterior a ella. ¿Hay, antes del enigma de la muerte de William Rufus en el New Forest, una defunción regia tan lapidaria como la de Absalón, en 2 Samuel, 18? ¿O un ejemplo mejor de traducción escueta: «*Then said Joab, I may not tarry thus with thee. And he took three darts in his hand, and thrust them through the heart of Absalom, while he was yet alive in the midst of the oak*» [Entonces dijo Joab, yo no puedo demorarme así contigo. Y tomó tres dardos en su mano, y los clavó en medio del roble]? ¿Hay un testimonio de poesía erótica, de injusticia y de castigo más incisivo que el de David y Betsabé, en 2 Samuel? No ha habido un novelista cuya técnica haya vuelto obsoleta la serena fatalidad de su comienzo en el capítulo 11: «*And it came to pass in an eveningtide, that David rose from off his bed, and walked upon the roof of the king's house: and from the roof he saw a woman washing herself; and the woman was very beautiful to look upon*» [Y sucedió una tarde que David se levantó de su lecho y subió a la terraza de la casa del rey, y desde la terraza vio a una mujer lavándose, y esta mujer era muy hermosa de contemplar]. Las presiones de la sugestión son tan vívidas como económicas. Sentimos el calor del día y la siesta del rey. Hay un mágico frescor a la caída de la tarde en aquellos tejados y patios de Jerusalén. El baño de Betsabé es de purificación ritual. Ahora está preparada para concebir. Cada pincelada tiene su intención.

Como sucede en la historia de Acab, en 1 Reyes. Una vez más nos vemos envueltos en un proceso de abreviación dramática e implicaciones psicológicas de evidente genialidad literaria. Es difícil imaginar a Macbeth y a Lady Macbeth si no hubieran existido Acab y Jezabel antes que ellos. «*And Jezebel his wife said unto him, Dost thou now govern the kingdom of Israel? arise, and eat bread, and let thine heart be merry; I will give thee the vineyard of Naboth...*» [Y Jezabel su esposa le dijo: ¿No gobiernas tú ahora el reino de Israel? Levántate, y come pan, y deja que tu corazón se alegre; yo te daré la viña de

Nabot...] (1 Reyes, 21, 7). Pero la sangre exige sangre. Acab muere en batalla «*at even: and the blood ran out of the wound into the midst of the chariot*» [al instante: y la sangre salió de la herida en medio del carro] (donde el hebreo, de forma más expresiva, habla del «fondo» del carro). Y los perros lamerán la sangre de Jezabel. Salomón, Elías, Senaquerib: los protagonistas parecen de un tamaño mayor que el natural. Pero no son menos memorables los agentes menores, en ocasiones aparentemente efímeros: la vieja hechicera de Endor, Amnón y la desdichada Tamar o los niños que se burlan de Elías.

Uno de los últimos libros de la Biblia hebrea, Ester, no entra en el canon hasta el Concilio de Cartago, en el 397 de nuestra era. Tal vez se compusiera originariamente para explicar la festividad anual de Purim. Sea cual fuere su origen, Ester figura entre los cuentos de hadas con final feliz, un tanto infrecuentes en las Escrituras judías. Pero ¿podría haber un final más feliz que el del Libro de Job? ¿No reemplaza Dios a los hijos de Job muertos por siete nuevos hijos y tres nuevas hijas? ¿Acaso el «final posterior» de Job no es bendecido y no se le concede prosperidad, superando en mucho «su comienzo»?

Si se nos pidiera (¿absurdamente?) que eligiéramos el documento o «acto de habla» singular en el cual la imaginación humana, la indagación del ser humano sobre su propia condición, la utilización humana del discurso intelectual moral y la metáfora llegan a su mayor altura, citaríamos a Job. No tiene un auténtico equivalente en la literatura universal. Sobresale por encima del lenguaje al igual que por encima de la *commonwealth* (en su doble sentido etimológico y compuesto) de nuestro entendimiento. Sin embargo, las dimensiones de Job son inversamente proporcionales a nuestro conocimiento de los orígenes, la fecha y los elementos filológicos de la obra. Los expertos asignan ahora su composición a algún momento entre los siglos VII y II a. de C. La primera referencia a Job, en Ezequiel, tal vez hace alusión no a nuestro texto sino a la persona heroica de Job, en lo que era, casi con toda seguridad, un relato folclórico muy antiguo de tribulación y recompensa. Da la impresión de que la patria de Job, tal como se describe en la Biblia, es el norte de Arabia o Edom. No está en modo alguno claro que Job sea israelita (no conoce el nombre Yahvé). El lenguaje propio utilizado por Job se caracteriza por una serie de rasgos semíticos septentrionales en lugar de hebreos. Los exégetas no están de acuerdo en cuanto a si el prólogo y el epílogo que enmarcan el libro, con sus consoladoras reparaciones, son un añadido posterior a un relato «primigenio» de sufrimiento, de inhumanidad escatológica. La serie de parlamentos que ocupa los capítulos 21 a 31 es materia de discusión. No hay referencia a Eliú ni en el comienzo ni en el final. ¿Figuraba en las versiones originales o iniciales? Se diría que ninguna de estas doctas perplejidades importan un ápice una vez que

entramos, empleando al máximo nuestras limitadas capacidades, en las oleadas del libro, una vez que nos desnudamos en espíritu, sumidos en íntimo terror, a la martilleante maestría de estas voces.

Hay tres ciclos de diálogo entre Job y sus aspirantes a Confortadores. Diálogos que se originan, como habrían de hacer en los campos de exterminio de nuestro siglo, en unos grados de sufrimiento, de humillación irracional y de desolación que superan todo lo comprensible. Ya en el tercer capítulo hay un sentido en el cual Job toma la iniciativa, en el cual él se convierte en el significado de su dolor: «*Let the stars of the twilight thereof be dark; let it look for light, but have none; neither let it see the dawning of the day: Because it shut not up the doors of my mother's womb... Why died I not from the womb? why did I not give up the ghost when I came out of the belly?*» [Que las estrellas del crepúsculo se oscurezcan; que busque (el crepúsculo) luz y no la halle, ni vea el amanecer del día, porque no cerró las puertas de la matriz de mi madre. ¿Por qué no morí al salir de la matriz? ¿Por qué no entregué el alma al salir del vientre?] (Job, 3, 9-11). Puede que la vida, tal como la experimentamos, nunca se haya recuperado totalmente de la maldición que Job lanza sobre ella. Pero en esa maldición persiste una voz imposible de sofocar. Y es una voz que proclama tanto su inocencia como la casi impensable indicación de que hay algún misterio de culpa en el mero hecho de la existencialidad, que el hombre no tiene un lugar lícito en un orden no humano o inhumano.

Forzado por la verdad de Job, el Todopoderoso atruena para dar respuesta. Es reconocido que Él no hace tal cosa. ¿Qué tienen que ver el canto de las estrellas matutinas, los tesoros de la nieve, el servicio del unicornio, el leviatán tirado por un gancho, con los inmerecidos tormentos de Job, con la malignidad inmotivada que se vierte sobre su cabeza inocente? Nada en absoluto. A un desafío moral, Dios responde *estéticamente*, con una exhibición retórica de su magnificencia creativa. ¿Está el autor del Libro de Job ironizando, está sugiriendo que el simple hecho de lo existencial –¿por qué existe el mundo cuando podría no haber nada?– se encuentra más allá del bien y del mal, que el milagro insondable del ser hace que la injusticia sea en cierto modo trivial o efímera? Esto parece una lección excesivamente nietzscheana. En cada lectura, los vehementes abismos, las irrefutabilidades de este texto se abren de nuevo a una especie de virulenta luz. Los cualificados nos enseñan que el original hebreo trasciende toda traducción a otra lengua. Pero, aun cuando fuese así, los traductores jacobinos se superan a sí mismos. Nos transmiten inconfundiblemente cuánto acobarda verse intimidado por la infinitud.

En un plano menos metafísico, los Salmos continúan el diálogo con Yahvé iniciado en Job. La palabra griega *psalmoi* significa música instrumental y una letra a la que se pone música. Pero no sabemos nada del acompañamiento

musical, si lo había, de estos 150 «poemas». Tampoco podemos decir si hay algo de verdad histórica en su atribución al rey David (en algunos casos, podría ser así). Tal como los conocemos, los Salmos serían, según parece, una compilación de diversas manos y fechas de un himnario destinado al Segundo Templo (ca. 521 a. de C.). Tenemos himnos egipcios comparables dedicados a Amón-Ra, el dios Sol, que se remontan al año 1450 a. de C. aproximadamente. Pero algunas de las letras de nuestra colección tal vez fueran añadidas no mucho antes del final del siglo II a. de C. La variedad de los materiales es considerable. El Salmo 45 es un canto de amor heroico; el 68 es una oda procesional; el 104 es poesía de la naturaleza. En términos generales, los investigadores modernos distinguen himnos de alabanza, oraciones de gratitud por ser liberados de la aflicción o el peligro, salmos de lamentación o incluso, en el Salmo 88, de desesperación que recuerdan a Job, salmos litúrgicos que posiblemente acompañaban a determinados ritos y días festivos y, aunque de manera poco clara, «textos de sabiduría» que tratan asuntos más abstractos (por ejemplo, los Salmos 34, 49, 73). Los exégetas hablan de una singular congruencia de temas teológicos y antropológicos. En ningún otro libro del Antiguo Testamento son tan conmovedoramente audibles unas voces nacionales y altamente individuales. Exultaciones y confesiones, introspección y júbilo, sobrecogimiento e intimidad en relación con Dios se alternan y mueven en contrapunto, a veces dentro del mismo salmo. En ningún otro lugar son más logrados los paralelismos, la mezcla de prosa y verso, el uso de prodigalidades métricas. Pero lo que sigue siendo crucial es el comercio del alma y el lenguaje humanos con Dios, esta apasionada «conversación» que define al judaísmo y de la cual la Reforma, y especialmente el protestantismo angloamericano, extraerá su savia vital. «*I will sing unto the Lord*» [Cantaré al Señor]: este movimiento de voz y de espíritu ha sido, en el judaísmo y en el cristianismo, un movimiento de fe más allá de la diversidad de confesiones religiosas. Y nuevamente los eruditos-traductores jacobinos se elevan a la singular fusión de «la más sublime de las composiciones humanas» (Gladstone) con una extrema domesticidad: «*Let the saints be joyful in glory: let them sing aloud upon their beds*» [Que los santos se regocijen en la gloria; que canten en voz alta sobre sus lechos] (Salmos, 149, 5).

El libro de los Proverbios es otro *collage*. Compuesto de piezas didácticas, gnómicas, «sentenciosas», representa quizá una especie de manual de conversación para el judaísmo postexilio. Sabemos de obras análogas egipcias y mesopotámicas. Se intercalan máximas éticas con reflexiones religiosas y un elogio general de la sabiduría. Aunque probablemente recopilado en el siglo V a. de C., si no antes, Proverbios incluye mucho material anterior, parte del cual es tal vez más antiguo que la monarquía. Recientes estudios defienden los

«evidentes» orígenes y procedencia orales de algunos de estos dichos. Aunque aparentemente heterogéneo, este libro llegó a tener una influencia coherente. Su ideal implícito y explícito es un ideal de humanismo religioso, de integridad moral e intelectual de hombres y mujeres en su búsqueda de un conocimiento del único Dios. La humanidad se extravía en el error y el orgullo, pero la guía divina nunca está demasiado lejos. «*In the light of the king's countenance is life; and his favour is as a cloud of the latter rain*» [En la luz del semblante del rey está la vida; y su favor es como una lluvia de primavera] (Proverbios, 16, 15) (puede haber un eco de Job en esta evocadora expresión). La crítica de la riqueza, que resplandece en los Profetas, es ya drástica. El oro es sucio si se lo compara con la sabiduría y el trato justo. «*The rich ruleth over the poor, and the borrower is servant to the lender*» [El rico se enseñorea sobre el pobre, y el que pide prestado es siervo del que presta] (Proverbios, 22, 7). «*The poor useth intreaties; but the rich answereth roughly*» [El pobre se vale de ruegos, pero el rico responde con dureza] (Proverbios, 18, 23). Lo más fascinante es la insistencia en el ambiguo poder de las palabras. Ya he citado la proposición según la cual «*Death and life are in the power of the tongue*» [La muerte y la vida están en poder de la lengua] (Proverbios, 18, 21). Esta idea aparece apremiante en la totalidad de los Proverbios. El lenguaje puede unir y destruir, maldecir y bendecir, decir verdad y falsedad. «*Answer a fool according to his folly*» [contestar a un necio según su necedad] (Proverbios, 26, 5) es convertirse también en un necio. Hablar con odio (con un *burning heart* [corazón ardiente]) es cubrir un tiesto de barro *with silver dross* [con barniz de plata] (Proverbios, 26, 23). Muchas veces, lo mejor es el silencio. En el mundo antiguo, tal vez sólo Esquilo tuvo una conciencia tan cáustica del doble filo que posee la naturaleza de la expresión hablada.

Dicho de manera vulgar, el Eclesiastés (el *Qohelet*) es nuestra gran incógnita. Una vez más, la presión de la presencia que se siente en este opúsculo no guarda relación alguna con lo que sabemos de su fecha de composición. El siglo III a. de C. parece plausible. Unos comentaristas identifican hasta cuatro plumas diferentes. Otros, más receptivos al tono y a las «huellas dactilares» de una sensibilidad singular, optan por un único engendrador (posiblemente enmendado por un redactor posterior, ortodoxo). La entrada del *Qohelet* en el canon hebreo sigue siendo tan problemática como el texto mismo. Tal vez sea éste el único caso en el Antiguo Testamento en el que la posibilidad de contacto con el pensamiento filosófico griego, con el de los escépticos y los cínicos, parece razonable. La dialéctica externa es bastante clara: el «todo vanidad» de la existencia mundana, las ambiciones, posesiones y criterios de deseabilidad se oponen a la cordura moral, a la *pietas* de una vida personal hacia el interior, escrupulosamente reservada. Pero este mensaje de sabia *humilitas* es debilitado

por un conspicuo temor a la muerte y por cualesquiera dudas deconstructivas en cuanto a la realidad de una justicia suprema. La existencia personal dentro de los límites de la prudencia irónica, la contención de la esperanza dentro de unos confines un tanto sardónicos, son la única estrategia racional. Podemos suponer que Elohim es omnipotente y benévolo. Pero permanece esencialmente fuera del alcance del entendimiento humano. El diálogo en el seno del judaísmo se interrumpe con gélida cortesía. Estilísticamente, en la precisión de la imaginería y del matiz psicológico, el Eclesiastés no está, repetidas veces, lejos de la cumbre de Job. La construcción anafórica del capítulo 3: «*A time to be born, and a time to die*» [un tiempo para nacer y un tiempo para morir] (Eclesiastés, 3, 2), el tema y las variaciones de «*nothing new under the sun*» [nada nuevo bajo el sol] (Eclesiastés, 1, 9), las «*daughters of music*» [hijas de la música] (Eclesiastés, 12, 4) que serán abatidas, la imagen de la langosta que «*shall be a burden*» [será una carga] (Eclesiastés, 12, 5) cuando el deseo decaiga, se cuentan entre los goznes de sentimiento y expresión sobre los cuales han girado la literatura y la argumentación moral en Occidente. (Hemingway y Auden figuran entre los atentos estudiosos de esta enigmática fuente de tristeza.)

A lo cual supone una embelesada reprimenda el llamado Cantar de Salomón o Cantar de los Cantares. Compuesta de elementos orales arcaicos, quizá influenciada por la poesía amorosa y erótica egipcia, nuestra versión podría datar de 450-400 a. de C. Incorporada al canon después de la destrucción del Segundo Templo en el año 70 de nuestra era, esta cantata de amor y deseo (que Goethe consideraba como la más espléndida en su género de toda la literatura) se convirtió en uno de los cinco *Megiloth* o rollos sagrados que se leen con ocasión de las grandes festividades. Su exuberante belleza orna los últimos días de la Pascua. «*Make haste, my beloved, and be thou like to a roe or to a young hart upon the mountains of spices*» [¡Huye, amado mío, sé como la gacela, como el cervatillo en los montes perfumados!] (Cantar de los Cantares, 8, 14). La sexualidad se desborda. Los ejercicios en la alegoría oficiosa son en buena medida fatuos. Sin embargo, el rabino Akiva, el más sabio de los sabios, declaró que «el mundo entero no vale el día en que se dio el Cantar».

La pronosticación, la adivinación, la buenaventura, los oráculos son endémicos en el hombre y en la sociedad. Moran en los usos de los futuros verbales. Una promesa o una amenaza son figuras de profecía, inferencias extraídas de suposiciones o intuiciones de futuro. La esperanza y el temor, la expectativa y la amenaza son en esencia proféticos. Los instrumentos de previsión van de las hojas del té a la astrología, de la geomancia o la lectura de las líneas de la mano a la previsión del tiempo y la programación y proyección estadística fundamentales ahora para nuestros empeños sociales y económicos. Es únicamente en el *Infierno* de Dante donde el tiempo se detiene al final de

cada verso, donde una presencia insoportable es eterna. Pero aunque la profecía es universal, los *Nebi'im* o profetas de la Biblia hebrea constituyen un fenómeno singular.

Ya he mencionado la particular «intemporalidad» de los tiempos verbales hebreos, el rango gramatológico del futuro dentro del presente. Sean cuales fueren las referencias a un cumplimiento que aún tiene que producirse, los pronunciamientos de Yahvé están ya realizados en el instante de su enunciación y lo están desde toda la eternidad. No es, en consecuencia, la tensión oracular, clarividente, lo que más importa (excepto en determinados ejemplos «locales» como el de Jonás). Es la reiteración por medio de labios humanos de la perenne voluntad y propósito de Dios, de su inversión en la humanidad. Los libros proféticos del Antiguo Testamento llevan a un clímax de abrumadora exigencia ética e intimidad el diálogo entre Dios y los judíos, entre la eternidad y el tiempo tal como el hombre lo experimenta en su propia vida y en la historia. De Samuel a Malaquías, el antiguo Israel produce espíritus humanos inmediatamente informados, compelidos por el aliento del Todopoderoso, moralistas visionarios, vigilantes en la noche, personas que reclaman justicia social cuyos mensajes trascienden enteramente el judaísmo. Estos universalistas intensamente locales son Casandra y Sócrates al mismo tiempo. Inevitablemente, entran en conflicto –puede que acaben en una muerte cruel– con la realeza pecadora o el legalismo esclerotizado y las hipocresías de la clase sacerdotal dominante. Los profetas son proscritos en el centro, enloquecidos tábanos que demandan compasión razonada, integridad pública, las verdades de una responsabilidad personal ante Dios en un orden social perennemente corrupto en su política, en sus tribunales, en la unción puramente externa de su religiosidad. Junto con el momento socrático, con ciertas prescripciones budistas de pureza, estos textos proféticos, aun siendo diversos e históricamente complejos, nos han proporcionado nuestras piedras de toque de lo moralmente posible. A menudo objeto de aborrecimiento en su propia época, los profetas originarios de Israel continúan exasperando el largo sueño de la conciencia humana (que no era, como afirmó Hitler, «nada más que una invención judía»). Es en los profetas en quienes tienen su origen las dos principales herejías del judaísmo: el cristianismo y el socialismo utópico o comunismo. Al convertirse en una *ecclesia* burocrática, políticamente comprometida, el catolicismo romano se unirá al partido de los reyes y los sacerdotes; desde los anarquistas milenaristas y los espíritus libres de la Edad Media hasta Cromwell y Marx, los «protestantes» estarán del lado de los profetas y sus imperativos mesiánicos.

Isaías fue, al parecer, un personaje del siglo VIII a. de C. que vivió en Jerusalén. Hoy día, la mayor parte de los estudiosos consideran que los capítulos 40 a 66 son un añadido anónimo al núcleo original. Este «segundo Isaías» ha sido

descrito a menudo como la voz más vigorosa y conmovedora de la experiencia occidental , incluso mundial. Supremo pensadorpoeta en el exilio o poco después de éste, aspira a devolver la esperanza a su destrozado pueblo. Es en el «hombre de dolor», en el «siervo sufriente» del Deutero-Isaías –figuraciones profundamente arraigadas en el destino judío– donde los compositores de los Evangelios y del cristianismo paulino encontrarán su fe. Es hacia la Nueva Jerusalén del «segundo Isaías» adonde dirigen sus pasos Bunyan y Martin Luther King. Es la promesa de paz universal, del león tendido junto al cordero, lo que continúa justificando y burlando al mismo tiempo nuestras gastadas esperanzas. Es, con oportuno misterio, la esperanza de que «*sons of strangers shall build up thy walls*» [hijos de extraños edificarán tus muros] (Isaías, 60, 10), pues es el concepto mismo de «extraño» el que se tornará pálido a la luz vespertina de la concordia y la universalidad humanas. Mientras la humanidad persista en la irracional lógica de los tiempos verbales futuros, apelando a «mañana», estos pasajes de Isaías serán sus talismanes.

Jeremías está cargado de ese clamor por la paz, de ese furioso lamento por la estupidez y la brutalidad humanas. Redactadas por amanuenses, las profecías de Jeremías, el relato histórico incluido en esta obra, se atribuyen al siglo VII o VI a. de C. Se considera que el propio Jeremías es un personaje real de Anatot, en el territorio tribal de Benjamín. Las suyas son las proclamaciones más feroces sobre el Israel idólatra de las que hay constancia en las Escrituras. Juvenal o Swift, en comparación, brindan consuelo. A través de su siervo Jeremías, el Señor clama maldición y aniquilación. El hambre dará paso al canibalismo. Las madres vendrán a devorar a sus vástagos. La sangre inundará la tierra devastada. Cada vez que Elohim está dispuesto a detener su mano justiciera, a mostrar misericordia y bondad a su pueblo elegido, Israel vuelve a la abominación, a adorar a Baal y a cometer injusticia. En consecuencia, Zedequías será entregado a sus sanguinarios enemigos (Jeremías, 21, 7); en consecuencia, Dios convertirá «*the cities of Judah a desolation without an inhabitant*» [las ciudades de Judá en una desolación sin un solo morador] (Jeremías, 34, 22). Y Jerusalén cae tras un terrible asedio. A Jeremías, tenido por hereje (Sócrates) y por traidor (Trotsky), se le da muerte. Ninguna sociedad podría soportar la furia inquisitorial de su presciencia. Hay versículos en el epílogo, en las llamadas Lamentaciones de Jeremías, que resulta casi imposible leer después del Holocausto: «*Our inheritance is turned to strangers, our houses to aliens [...] Our skin was black like an oven because of the terrible famine*» [Nuestra herencia fue entregada a extraños, nuestras casas a desconocidos (...) Nuestra piel estaba negra como un horno por causa del hambre] (Lamentaciones, 5, 2 y 10) (donde «hambre», en hebreo, puede interpretarse también como

«catástrofes» o «tempestades», correspondiendo así exactamente con el término *shoa*).

De los «profetas mayores», Ezequiel es, de forma más evidente que ningún otro, el profeta del exilio. Experimenta su llamada profética en Babilonia, el año 593 a. de C. Según una tradición tardía, también él fue asesinado por aquellos cuya idolatría, cuya contumacia contra la Ley mosaica él había denunciado. La maestría literaria de este libro está extremadamente elaborada y en algunos aspectos es muy personal. Algunos exégetas han defendido la existencia de influjos orientales en la cosmología y en la imaginería apocalíptica de Ezequiel, tan ornamentadas, casi «barrocas». El Dios de Ezequiel es inaccesible a la influencia humana y al mismo tiempo está radicalmente comprometido con la salvación suprema de Israel. Una persistente sensación de futilidad, de ser oído pero no escuchado, tiñe la elocuencia del profeta. Al final, está solo con sus propias visiones. Este iluminado aislamiento está contrapesado por la imperiosa proximidad de Yahvé. Él ordena a este «Hijo de Hombre» –un opaco término clave en Ezequiel– que se coma el rollo en el que están inscritas las divinas revelaciones y admoniciones. La palabra de Dios entra en las «entrañas» del profeta y las llena; en su boca se convierte en dulzura de miel. Ben Jonson conocía este pasaje cuando exhortaba a «ingerir» un poema o fragmento de prosa inspirados. Para el cristianismo, la visión que tiene Ezequiel de la resurrección de los muertos, de la reunión de sus huesos en una nueva vida y del regreso, resultó fundamental. De aquí el palpable esfuerzo de los traductores de la versión «rey Jaime» por entretejer su versión, siempre que fuera posible, con la fraseología y la realización del Nuevo Testamento.

No hay nada de menor en los doce «profetas menores» excepto su concisión. La variedad de tono y método es formidable. La génesis de estos textos se extiende de mediados del siglo VIII a la época posbabilónica. La economía de las voces – Abdías cuenta veintiún versículos– da lugar a una urgencia, a una mordacidad del testimonio, a un brusco esplendor tan persuasivo como ningún otro ejemplo de las Sagradas Escrituras.

En Oseas, que los eruditos sitúan en el siglo VIII a. de C., la interacción entre autobiografía y alegoría profética es única. La infidelidad de la mujer de Oseas viene a encarnar la del pueblo de Israel hacia su Dios. Prostituirse con otro hombre, prostituirse con dioses extraños. Con maestría suprema, Oseas deja abiertas la estructura y la narrativa duales. El profeta recibe de nuevo a su errante esposa y Dios perdona *tal vez* a su adúltero pueblo. Pero quizá sólo tras su paso por la muerte. La extrema dificultad lingüística del tono peculiar de Oseas, la densidad de su estilo, indican acaso la tensión psicológica bajo la que trabajaba. Hay giros dostoiévskianos en este desgarrado libro. «*The prophet is a fool, the spiritual man is mad, for the multitude of thine iniquity, and the great*

*hatred*» [El profeta es un necio, el hombre espiritual un loco, por la muchedumbre de tus iniquidades y por el gran odio] (Oseas, 9, 7).

Joel es, según parece, un autor posterior al exilio que se inspira profusamente en el estilo y el tono, mucho más antiguo, de la profecía. En algunos momentos Joel da la impresión de ser un pastiche de Amós. Los comentarios siguen difiriendo en lo tocante al objetivo que se propone este breve opúsculo. ¿Predice Joel la condenación de Israel o su salvación final? ¿Es la plaga de langostas un hecho histórico o una alegoría? Pero, sean cuales fueren esas incertidumbres, es difícil olvidar las estrellas, que «*shall withdraw their shining*» [retraerán su resplandor], o al Señor, quien «*shall roar out of Zion*» [rugirá desde Sión] (Joel, 3, 15 y 16).

Amós es el más antiguo de los libros proféticos y el primero que se relaciona con un individuo. Compuesto hacia el año 750 a. de C. (algunos lo datan incluso antes), Amós es una de las cumbres del Antiguo Testamento. En él se perfila una personalidad titánica. Movimientos épicos, líricos, didácticos interactúan para producir una fiereza jamás superada. En Amós, el desierto avanza sobre la corrupta ciudad, como hará en las revueltas campesinas de la Edad Media y de la Reforma, como hará en los levantamientos anarquistas durante la Guerra Civil rusa o en la odiosa «limpieza» llevada a cabo por los jemes rojos. La ascética *misère* de los hambrientos y los humillados se vuelve con rabia paralizadora contra quienes van envueltos en seda; quienes consumen «*the calves out of the midst of the stable*» [los terneros escogidos del establo] (Amós, 6, 4); quienes construyen moradas «*of hewn stone*» [de piedra labrada] (Amós, 5, 11) en la propia cara de los que no tienen hogar. La suma de la utopía socialista se comprime en aquella interrogación: «*Can two walk together, except they be agreed?*» [¿Pueden dos caminar juntos, a menos que estén de acuerdo?] (Amós, 3, 3). Es del último capítulo de Amós (ya mencionado) de donde el sionismo tomó su nota prometedora, de donde el Estado de Israel puede citar su validación: «*And I will bring again the captivity of my people of Israel, and they shall build the waste cities, and inhabit them; and they shall plant vineyards, and drink the wine thereof; they shall also make gardens, and eat the fruit of them. And I will plant them upon their land, and they shall no more be pulled up out of their land which I have given them, saith the Lord thy God*» [Y yo traeré a mi pueblo de Israel del cautiverio, y edificarán ellos las ciudades asoladas, y las habitarán; y plantarán viñas, y beberán el vino de ellas; harán también huertos, y comerán los frutos de ellos. Y yo los plantaré en su tierra, y ya no serán más arrancados de su tierra, que yo les he dado, dijo el Señor tu Dios] (Amós, 9, 14). Una profecía tan exacta, tan gráficamente exacta al cabo de tres mil años, no debe dejarnos impertérritos.

¿Qué podemos obtener de Jonás aparte de deleite? Deleite por su sentido del

humor –del cual no hay exceso en la Biblia hebrea–, por su finura psicológica, por la riqueza de su «fabulosa» brevedad (un estudio monográfico de las interpretaciones de Jonás en la temprana Edad Media abarca dos exhaustivos volúmenes). No estamos ante una profecía como tal, sino ante la leyenda de un profeta. Dentro de esta leyenda hay elementos de un Midrás, de un comentario sobre textos bíblicos anteriores extraídos de Éxodo, Números y Ezequiel. Las cuestiones aquí suscitadas son de las más graves: ¿debe prevalecer la misericordia sobre la justicia? ¿Puede Dios, en algún sentido, arrepentirse de una decisión anterior, por tanto eterna? ¿Se extiende su Escritura de castigo y perdón fuera de Israel, hasta Nínive? Pero estos acertijos teológico-jurídico-éticos son expuestos, socarrona y directamente, impregnados de terror y de una alborozada ironía, por un maestro del diálogo y la narración. ¿Quién era? ¿Cuándo dio forma a esta joya textual? Se menciona en 2 Reyes a un tal Jonás que era profeta durante el reinado de Jeroboam II (2 Reyes, 14, 25). Algunos analistas señalan rasgos estilísticos arameos y fenicios. Esto no sitúa necesariamente a Jonás en la época posterior al exilio. ¿Tuvo su origen en fecha tan tardía como el siglo III a. de C.? No lo sabemos. Pero ¿acaso importa? El magistral escenario –el triple enfrentamiento de Jonás con Yahvé, interrumpido por los episodios «corales» de los marineros y los ninivitas–, el Salmo de súplica desde el vientre de la ballena y, sobre todo, el petulante enojo de Job con Dios cuando su profecía es negada, junto con la parábola final del ricino marchito, han cautivado la atención de teólogos, moralistas y escritores desde entonces. En su inmensidad, *Moby Dick* es una única meditación sobre las maravillas y mutabilidades submarinas de estos cuatro breves capítulos.

Lo sigue Miqueas, un apocalíptico oracular procedente de las estribaciones de las montañas de Judea y probablemente contemporáneo de Isaías. Como Amós, Miqueas conoce la arrogante ostentación de Jerusalén. La recuperación de Sión, que aparece al final, es casi con toda certeza un añadido posterior al exilio. Nahum (el nombre, irónicamente, significa «consuelo») es una miniatura lúgubre. Tres capítulos que se centran en la caída de Nínive, el año 612 a. de C. El Todopoderoso tiene el control absoluto de la política y la historia humanas. Los idólatras son impotentes contra Él: «*Thy crowned are as the locusts, and thy captains as the great grasshoppers, which camp in the hedges in the cold day, but when the sun ariseth they flee away, and their place is not known where they are*» [Tus coronados son como las langostas, y tus capitanes como los grandes saltamontes, que se refugian en los setos en el frescor del día, pero cuando sale el sol huyen y no se sabe dónde están] (Nahum, 3, 17). Habacuc es un interrogador de Dios. Plantea sus preguntas durante la invasión babilónica de 609-598 a. de C. ¿Por qué permite el Señor todo este horror? ¿Cuándo se otorgará la paz a la humanidad? La respuesta de Yahvé es sobradamente

predecible: Judá ha transgredido y debe ser castigado. Es bastante justo, replica el profeta. Pero las depredadoras huestes de Nabucodonosor ¿no son acaso más pecadoras que sus víctimas? De pie en su atalaya, el icono expreso de la profecía, Habacuc aguarda la justificación de Dios. El Señor asegura a su atormentado siervo que el cumplimiento llegará a su debido tiempo, que el pacto no es una mentira. Habacuc alcanza el clímax en uno de los cantos de alabanza más esplendorosos de las Escrituras: «*Thou didst walk through the sea with thine horses, through the heap of great waters*» [Tú caminaste a través del mar con tus caballos, a través de la gran masa de las aguas] (Habacuc, 3, 15) (donde, en hebreo, «barro» alude más reveladoramente al milagro del mar Rojo en el Éxodo). El noveno de los «profetas menores», Sofonías, entabla asimismo un diálogo con Dios. La destrucción final de Jerusalén en 587-586 a. de C. es ineluctablemente presagiada. Pero esta misma catástrofe puede traer un nuevo comienzo, un renacimiento religioso-moral para Israel.

Es este renacimiento lo que está en el núcleo visionario de los mensajes de Ageo (cuya profecía se fecha en el año 520 a. de C.), de Zacarías, el vidente de la noche del exilio, el enemigo de la clerecía oficial, y de Malaquías. El nombre de este último significa «mi mensajero», y estos cuatro capítulos son como un compendio tipológico de todo lo sucedido con anterioridad. El «*great and dreadful day of the Lord*» [grande y terrible día del Señor] (Malaquías, 4, 5) se aproxima. Elías retornará. Pero el corazón de los padres se volverá hacia los hijos y el de los hijos hacia los padres. La Biblia hebrea concluye con lo que siempre ha sido el quid del judaísmo: la familia.

En el canon, el Libro de Daniel se sitúa antes de los doce profetas. Es el más tardío de los textos del Antiguo Testamento. Se puede fechar en el año 164 a. de C. Su elevado arte literario y estructural está dirigido a los judíos helenizados y cultos, probablemente a los hasidim. Pero también se lee en Qumrán, en los campamentos radicales o celotes a orillas del mar Muerto. Como José, su predecesor en milenios, Daniel puede interpretar los sueños de los reyes. Sabe lo que el alfabeto de fuego augura a Baltasar (Daniel, 5). El libro de Daniel sobre el futuro debe ahora cerrarse y sellarse. Cuando se abra, sonará la hora mesiánica. «Bienaventurado el que espera» (Daniel, 12, 12). La Biblia que hay en la Biblia aún no ha sido leída.

Cuán desnudas estarían las paredes de nuestros museos despojadas de las obras de arte que ilustran, interpretan o aluden a temas bíblicos. Cuánto silencio habría en nuestra música occidental, desde el canto gregoriano hasta Bach, desde Haendel hasta Stravinski y Britten, si suprimiéramos las versiones de textos

bíblicos, las dramatizaciones y los motivos. Lo mismo vale para la literatura occidental. Nuestra poesía, nuestro drama, nuestra ficción serían irreconocibles si omitiésemos la continua presencia de la Biblia. Tampoco hay ninguna manera categórica de delinear esa presencia. Se extiende desde el inmenso volumen de paráfrasis bíblicas hasta la más tangencial o encubierta de las alusiones. Comprende todos los modos de intertextualidad, de incorporación entre líneas y dentro de ellas. ¿Cómo podemos circunscribir una constante implicación que abarca tanto las traducciones o paráfrasis de textos bíblicos en los misterios medievales como la oblicuidad de lo bíblico en *Absalom, Absalom!*, de Faulkner? ¿Qué único epígrafe puede explicar la utilización de Acab y Jonás en *Moby Dick*, la reaparición de epístolas y personajes bíblicos en la *Divina comedia* de Dante y la nueva narración del mundo de los Patriarcas en la tetralogía de José de Thomas Mann? Si una figura tan secundaria como la mujer de Lot aparece ya en la poesía medieval inglesa, lo sigue haciendo en Blake, en Joyce y en el centro del poema «She Looks Back» de D. H. Lawrence. El tema de Moisés y el de Sansón ocupan un lugar destacado en el romanticismo francés (Victor Hugo, Vigny). No habría habido ningún Proust, tal como lo conocemos, sin *Sodoma y Gomorra*. Ni ningún Kafka sin las Tablas de la Ley. Ni ningún Racine sin *Ester* y *Atala*. Los ecos bíblicos, el juego de la cita oculta o la parodia, son tan indispensables para el *Fausto* de Goethe como para las extrañas reflexiones del Edén y la Caída en *La copa dorada* de Henry James (un título tomado del Eclesiastés) o para las desoladas y sardónicas mutaciones de esta intriga primigenia en *Esperando a Godot* de Beckett. La enumeración se torna inútil.

Donde es más evidente la trascendencia de lo bíblico es en las literaturas en lengua inglesa. Ya he señalado la simbiosis entre la traducción bíblica y la maduración de la propia lengua desde Tyndale hasta la Versión Autorizada. En innumerables aspectos de lo coloquial y lo sublime, lo proverbial y lo refinado, hablar inglés o angloamericano es «hablar la Biblia». Ni siquiera el completísimo *Dictionary of Biblical Tradition in English Literature* (David Lyle Jeffrey, 1992) puede pretender ser exhaustivo. No cuando, por ejemplo, la entrada que se refiere a Matusalén tiene que aludir a Spenser, sir Thomas Browne, Swift, Burns, Browning, Tennyson, el *Ulises* y *Regreso a Matusalén*, de George Bernard Shaw (por no mencionar entradas americanas, como Thoreau).

Se pueden tomar algunos «atajos» informativos a través de esta prodigalidad. Es ilustrativo observar correlaciones entre períodos de la historia inglesa o americana y su preferencia por correspondientes asuntos bíblicos. Adán y Sansón fascinan a la Reforma inglesa y a puritanos tanto en el Viejo como en el Nuevo Mundo. Milton no es más que el ejemplar preeminente de una

constelación que incluye a Samuel Butler, Spenser y las incontables identificaciones entre América del Norte y un Nuevo Edén, entre el papado y los filisteos. Caín nunca ha cesado de ejercer su funesto hechizo sobre la imaginación literaria. Está presente en Beowulf y en el ciclo artúrico. Pero llega a su plena realización con el romanticismo inglés. *Las peregrinaciones de Caín*, de Coleridge (obra de la cual *El viejo marinero*, en muchos aspectos, es una variante), inspira *Caín: un misterio*, de Byron. Blake responde a estas dos versiones con *El fantasma de Abel*. Vibrantes ecos de la actitud romántica de Caín son vitales en la concepción de Melville de Ismael y en el análisis de Conrad de la culpa insalvable, *Lord Jim*. El derroche de virtudes y debilidades demasiado humanas en la saga del rey David ha atraído hacia ella a numerosos novelistas de los siglos XIX y XX: Dickens, Hardy, Lawrence, Faulkner y Joseph Heller entre ellos. La crítica y los escritos feministas están ahora concediendo un papel destacado a figuras como la hija de Jefté, Judit y Débora. No sólo en las lenguas inglesas ha generado el Holocausto toda una «literatura de Job». El Murphy de Samuel Beckett y una multitud de indigentes o proscritos están hoy en la «senda de Job».

Hay una excepción a esta ubicuidad de la presencia bíblica en la literatura inglesa, una excepción primordial que constituye un reto. La bibliografía habla de un buen número de alusiones a material bíblico en Shakespeare. Se han identificado citas de las Escrituras, en su mayoría atenuadas o indirectas. No hay, sin embargo, ningún encuentro fundamental, ningún compromiso de alcance alguno (como lo hay, por el contrario, con Homero o Plutarco). Es como si Shakespeare hubiera evitado deliberadamente no sólo la mina narrativa del Antiguo y el Nuevo Testamento sino el florecimiento de este gran recurso en su manera de determinar la lengua desde Wycliffe y Tyndale hasta sus propios contemporáneos inmediatos. Yo aventuraría que algún receloso instinto de soberanía autónoma retrajo a Shakespeare de un contacto demasiado estrecho con los únicos textos, con el único discurso en acción, que habría podido debilitar sus capacidades.

Pero en las literaturas en lengua inglesa, en sus propios países y como medio de comunicación global, el parentesco con lo bíblico, tal como se inició con los anglosajones y con Chaucer, tal como impregnó a Donne, a Milton, a Blake, a Melville, a T. S. Eliot y a tantos otros, continúa. Pero ¿es literatura la Biblia?

Por muy rudimentario que sea un prefacio a la lectura de las Escrituras, esta enojosa cuestión no se puede eludir. Se han ofrecido dos respuestas antitéticas.

Para los fundamentalistas de la ortodoxia judía, del islam, de comunidades cristianas como los baptistas, la Iglesia Libre de Escocia o los movimientos pentecostales, nuestra Santa Biblia es exactamente eso. Es una recopilación de

antiguos *testimonios* en los cuales cada palabra o, según el grado de fundamentalismo relevante, casi cada palabra está directamente inspirada o dictada, o ambas cosas, por Dios. Toda derogación de la verdad de estos «documentos hechos por Dios» en nombre de las ciencias naturales positivistas, de la tolerancia política, de la crítica histórica, del cambio ético, es absurda y blasfema. Es oponer el mísero intelecto del hombre (caído) a la omnisciencia y omnipotencia de Dios. Es provocar una ruptura fatal entre el hombre y su Hacedor. Tergiversar, matizar o enmendar el mensaje de la Biblia, sus versiones de los orígenes de nuestro mundo y de nuestro destino final, es tropezar y caer en un estado de oscura trivialidad, de orgullo sin sentido y de libertinaje sin ataduras. Quitad sólo un ladrillo, y el edificio se vendrá abajo. Poned en peligro, desechad una sola afirmación relativa a la creación en el Génesis, a las prescripciones vestimentarias y alimentarias de la Torá, a la subida de Elías a los cielos, y derribaréis irreparablemente el santuario de la proximidad de Dios al hombre. ¿Quién es Darwin, quién es Freud para alzar su voz por encima de la que sale de la zarza ardiente?

Las diversas tácticas del fundamentalismo en la manera de entender la Biblia se hallan hoy mucho más extendidas de lo que creería una opinión «ilustrada». Están en marcha en la totalidad del islam y en el sudoeste de Estados Unidos. Son práctica diaria de una ortodoxia judía segura de sí misma y que se multiplica.

La respuesta contraria es igualmente cáustica. El Antiguo y el Nuevo Testamento son conglomerados de mitos, fábulas, leyendas, códigos legislativos, tratados morales, literatura erótica, textos litúrgicos y rituales, crónicas históricas con intención política, sagas tipológicas, hilvanados, de manera más o menos contingente, en el transcurso de largos siglos, en escenarios sociales y éticos totalmente diferentes y por multitud de manos. Este montaje abunda en absurdos, contradicciones intrínsecas, ferocidades arcaicas, repeticiones, desigualdades de talento discursivo-espiritual de un género que hace completamente ridícula la mera idea de autoría divina o de unísono. Hombres y mujeres –algunos, indudablemente, de rara visión moral y capacidades literarias– produjeron estos diversos escritos de una manera enteramente natural y, en consecuencia, plenamente comparable a la de otros grandes pensadores, poetas, historiadores, legisladores de numerosas épocas y culturas. Tal vez estemos contemplando un material cuya fecha y procedencia sigan sin resolverse. Pero este material es mundano, en el sentido propio de la palabra. Pertenece por completo a nuestro mundo, a nuestra imaginación y a nuestra composición.

Cabe la posibilidad de que haya una postura intermedia. En sus lecturas de los presocráticos, Heidegger plantea un momento en la evolución del lenguaje,

y del pensamiento y la percepción dentro de los actos de habla, anterior al que conocemos desde el racionalismo, esto es, desde Platón y Aristóteles. Los textos aurales de los presocráticos revelan una inmediatez en la relación entre palabra y mundo, entre los seres diferenciados y el ser mismo, una inmediatez que no ha sido posible recuperar con posterioridad. Los primerísimos poetas-pensadores «hablaron el mundo» con una verdad y una nunca ocultada vulnerabilidad hasta la médula de la vida que sólo un pequeño número de poetas supremos han repetido después de ellos. Ésta es una idea maravillosamente seductora. Biológicamente, históricamente, no hay una sola prueba de ello. El *Homo sapiens sapiens* lleva en esta tierra un tiempo que, en parámetros evolutivos, es extremadamente breve. No hay prueba alguna de que la organización mental, psíquica, que genera el lenguaje humano y es generada por él se haya modificado en ningún aspecto fundamental. Si podemos –con cualesquiera matizaciones filológico-hermenéuticas– entender a Anaximandro, a Parménides o a Heráclito, discutir con ellos, la simple razón es que comprendemos sus medios de expresión. Igual que hacemos con los autores de los Libros de Moisés o con los profetas, incluso en el grado extremo de su visión.

El sentido común y la designación positivista de la Biblia como un libro entre los libros, aun siendo de excepcional calidad e impacto, parece incontrovertible. Como observó el cardenal Newman, en tales cuestiones el misticismo empieza en neblina y acaba en cisma.

Y sin embargo...

Hablo aquí sólo por mí mismo.

Una y otra vez he tratado de imaginar, si bien de manera vaga, a Shakespeare haciendo un comentario, en casa o a algún amigo íntimo, acerca de si su trabajo aquel día en *Hamlet* u *Otelo* había ido bien o mal, como podría suceder. Puedo imaginármelo, *solamente*, expresando su satisfacción por Feste, de *Noche de Reyes*, o por la concisión de la sintaxis (todavía única) en *Coriolano*. Y luego preguntando por el precio de las coles. Ya cuando se trata de intentar entender de forma naturalista las composiciones de Schubert en el año de su muerte, o cuando me esfuerzo por sacar «algo en limpio» de la producción de Einstein en unos ocho meses, de los cuatro breves trabajos que cambiaron no sólo nuestra concepción del universo, sino de todos los asuntos humanos (en virtud de su consecuencia nuclear), me siento impotente. Y sin embargo...

Lo que soy incapaz de hacer es llegar a un pensamiento-imagen, por ingenuo que sea, a una impresión de técnica literaria o arrebató retórico, por magistral que sea, cuando me sitúo frente al autor o autores de los discursos de Dios originados en el torbellino de Job, de buena parte del *Qohelet*, de algunos Salmos o de considerables secciones del «segundo Isaías». La imagen de un

hombre o una mujer almorzando, cenando, después de haber «inventado» y puesto por escrito estos y otros textos bíblicos me deja, por decirlo así, cegado y desconcertado. Me encuentro a mí mismo buscando a tientas alguna noción de «surrealismo», de un orden de inspiración y dominio de las palabras para el cual no tenemos ninguna analogía satisfactoria en parte alguna ni una explicación completamente naturalista. ¿Pudo haber grados de «audición», de una concentrada escucha interior en medio de silencios ya no accesibles a nosotros, tan intensos como para dotar a la conciencia de una inmediatez con la metáfora, con la imaginería, con lo que he denominado la «presencia real» del significado, el hecho de que éste «tome cuerpo», después inaccesible? La creencia judaica en que Elías fue el último hombre que miró a Dios cara a cara, el postulado islámico de una mutación en las percepciones religioso-filosóficas tras el fallecimiento de los descendientes directos del profeta, son sugestivos también desde el punto de vista semántico.

«*Who is it that darkeneth counsel by words without knowledge?*» [¿Quién es el que oscurece el consejo con palabras sin conocimiento?] (Job, 38, 2). Soy incapaz de explicar de un modo totalmente racional cómo era el hombre o la mujer que planteó esta interrogante y que me pregunta dónde estaba yo cuando «*the morning stars sung together*» [las estrellas matutinas cantaban en coro] (Job, 38, 7) o cuando «*the rain hath a father?*» [¿la lluvia tenía padre?] (Job, 38, 28).

Tal vez así debería ser. Es precisamente la Biblia hebrea la que más interroga al hombre.

Título original: *A preface to the Hebrew Bible*

Edición en formato digital: diciembre de 2016

© George Steiner, 1996

© De la traducción, María Condor, 2004

© Ediciones Siruela, S. A., 2004, 2017

c/ Almagro 25, ppal. dcha.

28010 Madrid.

Todos los derechos reservados. Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, [www.cedro.org](http://www.cedro.org)) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

ISBN: 978-84-16964-64-2

Conversión a formato digital: Newcomlab, S.L.L.

[www.siruela.com](http://www.siruela.com)

# Índice

Portadilla	2
Nota sobre la traducción	4
Un prefacio a la Biblia hebrea	5
Créditos	51