



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS
BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS

LECTURA SESIÓN 3

CBX 104 INTRODUCCIÓN A LA BIBLIA

De Pury, Albert. “El canon del Antiguo Testamento”. En *Introducción al Antiguo Testamento*, editado por Thomas Römer, Jean-Daniel Macchi y Christophe Nihan, 17-39. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2008.

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre del 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.

1

EL CANON DEL ANTIGUO TESTAMENTO

Albert de Pury

La «Biblia» es, en su origen, un sustantivo en plural. En el siglo I d.C., cuando Flavio Josefo explica a sus lectores griegos cuáles son para los judíos los libros normativos, los designa como *ta biblia*, «los libros». Y hay que esperar hasta la Edad Media para que la palabra *Biblia*, a través del latín, termine por convertirse en singular. Los autores del Nuevo Testamento hablan en general de *hai graphai*, «las Escrituras» (por ejemplo, Mt 21,42; Lc 24,27; Jn 5,39), a veces de *hē graphē*, «la Escritura» (por ejemplo, Mc 15,28; Jn 2,22). Todavía hoy los judíos utilizan para designar la Biblia hebrea sólo el acrónimo *Tanak*, palabra construida a partir de las iniciales de las tres partes que componen esta Biblia: *Torah* (Ley), *Nebiim* (Profetas) y *Ketubim* (Escritos), excepto cuando hablan de la *Miqrá* (la Lectura, es decir, lo que se lee en la sinagoga). Esta Biblia judía, que los cristianos llaman desde mediados del siglo II «el Antiguo Testamento» –para distinguirlo de los escritos reunidos en el «Nuevo Testamento»–, constituye, por lo tanto, un libro-biblioteca. Antes de la invención del *codex*, hay que visualizar una biblioteca en el sentido propio del término: un depósito de rollos, del estilo de los que se encontraron en las cuevas del mar Muerto.

Si bien es verdad que la Biblia es una biblioteca, no es menos cierto que se trata de una biblioteca de libros *aceptados*. Los libros que la componen fueron deliberadamente reunidos y presentados a una determinada comunidad como un «canon», es decir, como una colección normativa. Sólo puede haber «canon» si existe una comunidad religiosa, étnica o cultural que esté dispuesta a reconocerlo como tal.

La palabra «canon» viene del griego *kanōn*, «junco, caña, listón» que asume, en el nivel metafórico, el sentido de «baremo, regla, norma» (Ga 6,16; 2 Co 10,13.15). Se trata, originalmente, de un préstamo tomado de las lenguas semíticas (hebreo *qanēh*, «tallos, rama», etcétera). No obstante, hay que esperar hasta el siglo IV d.C. para que Atanasio, en su Carta pascual del año 367, imponga el término «canon» para designar la lista de los libros inspirados reconocidos por la Iglesia. El término canon designará a partir de ese momento la lista de los libros reconocidos, y después esos mismos libros.

No hay ningún libro intrínsecamente canónico, aunque algunos escritos (bíblicos o no bíblicos) pudieron ser redactados desde el principio con la esperanza o la pretensión de obtener este reconocimiento canónico. Hay primero colectividades humanas, y, en el seno de tales colectividades, autoridades que reúnen escritos, les reconocen un valor perenne y les confieren un estatuto canónico. Mas es evidente que la existencia del canon influye después, a su vez, en la comprensión de sí misma y en la «identidad» de la colectividad en cuestión. El canon se convierte entonces en un medio para mantener y transmitir esa identidad, independientemente de que ésta sea comprendida primeramente en términos religiosos, étnicos o culturales. Lo que constituye la particularidad del Antiguo Testamento es que –bajo una denominación y una disposición diferentes, y a través de una transmisión en dos lenguas distintas– este gran corpus literario es reconocido como canónico a la vez por los judíos y los cristianos. Este hecho es completamente fundamental y constitutivo de la relación entre las iglesias cristianas y la sinagoga, aunque ésta se haya producido en la historia la mayoría de las veces de modo conflictivo. Quien trate de comprender el devenir histórico del Antiguo Testamento tiene que interesarse, pues, no sólo por la génesis y el desarrollo de cada entidad literaria y de cada libro reunido en esta biblioteca, sino también por la manera en que se ha constituido la biblioteca propiamente dicha. Éste es el ámbito de investigación de lo que se denomina *la historia del canon*.

1.1. Contenidos y estructura

El canon de la Biblia hebrea, reconocido por el judaísmo rabínico, se estructura en tres partes: la *Torah* (Ley), los *Nebiim* (Profetas) y los *Ketubim* (Escritos). El canon de la Biblia griega, reconocido por la mayor parte de las Iglesias de Oriente y de Occidente, se estructura en cuatro partes: el *Pentateuco* (o «los cinco libros de Moisés»), los *Libros históricos*, los *Hagiógrafos* y los *Profetas*. La sinopsis de los dos cánones de la tabla siguiente permite hacer las siguientes afirmaciones. 1. Todos los libros del canon hebreo se encuentran en el canon griego (aunque su texto no corresponda siempre exactamente al del libro griego). 2. El canon griego contiene, además, una serie de libros suplementarios (en la tabla siguiente están marcados con un asterisco). Estos libros adicionales suelen ser llamados «deuterocanónicos». 3. La disposición de los libros y de los conjuntos de libros no es la misma en los dos cánones. La diferencia principal es que el conjunto de los *Nebiim* ha sido separado en dos partes –los Libros históricos y los Profetas– y la colección de los Profetas ha sido colocada al final del canon.

Canon masorético	Canon de la Septuaginta cristianizada
I. Torah (la Ley)	I. Pentateuco (o: los cinco libros de Moisés)
<i>Bereshît</i> (Génesis)	Génesis
<i>Shemôt</i> (Éxodo)	Éxodo
<i>Wayyiqrà</i> (Levítico)	Levítico
<i>Bemidbar</i> (Números)	Números
<i>Debarîm</i> (Deuteronomio) ^o	Deuteronomio
II. Nebiim (los Profetas)	II. Los libros históricos
<i>A. Los Profetas «anteriores»</i>	Josué
Josué ^o	Jueces
Jueces ^o	Rut
I-II Samuel ^o	I-II Samuel (= I-II Reinos)
I-II Reyes ^o	I-II Reyes (= III-IV Reinos)
<i>B. Los Profetas «posteriores»</i>	I-II Crónicas (= I y II Paralipómenos)
Isaías	Esdras
Jeremías	Nehemías
Ezequiel	Ester
Los «Doce Profetas Menores» (XII)	*Tobías
Oseas	*Judit
Joel	*I y II Macabeos
Amós	
Abdías	III. Los «Hagiógrafos»
Jonás	Job
Miqueas	Salmos
Nahum	Proverbios
Habacuc	Eclesiastés (= Qohélet)
Sofonías	Cantar de los Cantares
Ageo	*Sabiduría de Salomón
Zacarías	*Eclesiástico (= Sirácida)
Malaquías	

III. Ketubim (los Escritos)	IV. Los Profetas
Salmos	Isaías
Job	Jeremías
Proverbios	Lamentaciones
Rut ⁺	*Baruc
Cantar de los Cantares ⁺	Ezequiel
Eclesiastés (= Qohélet) ⁺	Daniel (!)
Lamentaciones ⁺	Oseas
Ester ⁺	Joel
Daniel	Amós
Esdras	Abdías
Nehemías	Jonás
I-II Crónicas	Miqueas
	Nahum
	Habacuc
	Sofonías
	Ageo
	Zacarías
	Malaquías

° Libros que forman la «historiografía deuteronomista» según M. Noth (1943).

* Libros que no forman parte del canon masorético.

+ Libros que forman la colección llamada de los «cinco rollos» (*Megillot*).

¿Cuál es el origen de estos dos cánones? El canon griego transmite el texto de la *Septuaginta* (LXX), la traducción griega que –limitada en un primer momento al Pentateuco– fue realizada por el judaísmo alejandrino desde el siglo III a.C. El trabajo de traducción se prosiguió en los siglos II-I a.C. para los libros pertenecientes a los *Nebiim* y a los *Ketubim*. Lamentablemente, no sabemos si los judíos de Alejandría reconocían, además del Pentateuco, un canon de libros normativos, ni si ese canon era diferente del que, al parecer, era reconocido por los fariseos en Palestina desde mediados del siglo II a.C. (véase más adelante). Es probable que la estructura de los libros bíblicos, tal como aparece en los *codices* de la Biblia cristiana (los más antiguos son del siglo IV d.C.), sea de origen cristiano. Según la opinión de numerosos especialistas, los cristianos habrían situado los Profetas al final del canon con el fin de hacer que la Antigua Alianza (= AT) desembocara en el anuncio de la Nueva Alianza (= NT). Así pues, si queremos delimitar los orígenes del canon del Antiguo Testamento, tenemos que interesarnos por el canon hebreo.

En su carta *Contra Apión*, que data del año 95 d.C. aproximadamente y es una apología del judaísmo, Flavio Josefo escribe:

«No hay entre nosotros una infinidad de libros en contradicción y pugna, sino sólo veintidós, que contienen las escrituras de todos los tiempos y que, con razón, son dignos de crédito. De éstos, cinco son de Moisés, los que contienen las leyes y la tradición desde la creación del hombre hasta la muerte del propio Moisés: abarcan un período de tres mil años aproximadamente. Desde la muerte de Moisés hasta Artajerjes, sucesor de Jerjes como rey de los persas, los profetas posteriores a Moisés han contado la historia de su tiempo en trece libros; los cuatro restantes contienen himnos a Dios y preceptos morales para los hombres. También desde Artajerjes hasta nuestros días, cada acontecimiento ha sido consignado; pero no se les concede la misma confianza que a los anteriores porque no ha existido la rigurosa sucesión de los profetas» (*Contra Apionem* 1,38-41; trad. de Margarita Rodríguez de Sepúlveda, Gredos, Madrid 1994, p. 183).

Aparte del difícil problema planteado por el cómputo de los libros –Flavio Josefo cuenta 22, mientras que el Cuarto libro de Esdras (capítulo 14), que data de la misma época, anuncia 24– y, por otro lado, por la manera en que son contados, este pasaje indica claramente que la Biblia de Josefo se compone de tres partes: los libros de Moisés, los Profetas (que comprenden especialmente los libros históricos), y una tercera parte formada, entre otros textos, por himnos y principios de conducta.

Una cosa es segura: a partir del momento en que se unió una tercera parte a la *Torah* y a los Profetas se puede hablar legítimamente de canon *bíblico*. Pero ¿cuándo y cómo se constituyó esta tercera parte, y a qué momento se remonta la noción de un canon «tripartito»?

1.2. Origen y formación

1.2.1. La época de Yabné

Según la teoría dominante a partir de Heinrich Graetz (1871), las tres partes del canon veterotestamentario –sin prejuzgar la antigüedad de los libros que componen esas partes– se constituyeron sucesivamente. Se piensa en general que la *Torah* se declaró cerrada antes del final de la época persa, entre los años 400 y 330 a más tardar, mientras que la edición de los *Nebiim* en su forma actual (con coordinación de los *Profetas anteriores* y de los *Profetas posteriores*) se situaría hacia el año 200 a.C. (cf. Steck, 1991), es decir, al final de la época ptolemaica en Palestina. Por lo que respecta a los *Ketubim*, formarían una colección mucho más heterogénea y más abierta. El establecimiento definitivo de esta colección no habría sido decidido hasta finales del siglo I d.C., en el contexto del nacimiento del judaísmo rabínico en el «concilio de

Yabné». Después de la destrucción del Templo en el año 70 d.C., el cierre de la colección de los *Ketubim* y, a continuación, de toda la «Biblia», habría tenido la finalidad de poner término a la proliferación de la literatura religiosa judía de tipo pseudoepigráfico y de cerrar la puerta a la intrusión de escritos juzgados heréticos, especialmente los de tendencia apocalíptica o cristiana. La operación habría respondido a una necesidad de orden: al dotar a las comunidades judías, en Palestina y en la diáspora, de Escrituras seguras y reconocidas, las autoridades de Yabné pretendían capacitar al judaísmo para sobrevivir a la nueva catástrofe nacional. Se dice que ésta es el acta de nacimiento de la Biblia hebrea en la forma en que nosotros la conocemos.

Se proponen tres argumentos principales para sostener esta tesis. 1. En la época de Yabné, como atestigua la literatura rabínica, sólo algunos libros pertenecientes a los *Ketubim* fueron cuestionados: el Cantar de los Cantares, Qohélet, Ester y, al menos una vez, Proverbios (QohR 1,4). 2. En las escasas alusiones prerrabínicas a una tercera colección de libros canónicos, parece que no se dispone todavía de un término global y reconocido para designar esta colección, y el número de libros que podrían pertenecer a ella varía de uno (los Salmos: Lc 24,44; Filón, *De vita contemplativa* 3,25) a una pluralidad indeterminada («los otros libros»: véase el Prólogo al Sirácida, vv. 2 y 10). Esto indicaría que los límites de esta tercera parte no habían sido aún establecidos. 3. La necesidad y la legitimidad de una tercera colección canónica no son admitidas, en la época prerrabínica, por todas las corrientes del judaísmo, especialmente por los saduceos y los samaritanos que sólo reconocen la *Torah*. Parece que otras corrientes –los esenios y tal vez el judaísmo helenístico–, por el contrario, reconocieron una biblioteca más extensa de libros inspirados.

No obstante, el alcance de estos argumentos está limitado por otras observaciones. Veamos ante todo el primer argumento. La cuestión planteada en los debates de Yabné es saber si estos libros «manchan las manos», es decir, si requieren el cumplimiento de un rito de ablución antes de ser manipulados y después de haber sido restituidos a su depósito. Con otras palabras, estos libros ¿son –materialmente– sagrados? Esta cuestión no es exactamente idéntica a la de saber si pertenecen o no a la colección de los *Ketubim*. Parece que el problema de cada uno de estos libros fue de una naturaleza diferente. En el caso de Qo, la dificultad se debía a su aparente heterodoxia:

«Los Sabios quisieron retirar de la circulación el libro de Qohélet, porque contiene contradicciones internas. Y ¿por qué no lo hicieron? Porque él (el libro) empieza por palabras [fieles a la] *Torah* y termina por palabras [fieles a la *Torah*]» (*Talmud de Babilonia*, Shab 30b).

Así pues, el libro de Qohélet fue «blanqueado» por su comienzo y su (segundo) epílogo (Qo 12,12-14). Por lo que respecta al Cantar de los Cantares,

fue ardientemente defendido por todos los rabinos, con la condición de que fuera leído en una perspectiva alegórica. Rabbí Aqiba (antes del año 135) habría dicho:

«El universo entero no vale el día en que el Cantar de los Cantares fue dado a Israel, porque todos los *Ketubim* son santos, pero el Cantar de los Cantares es el Santo de los santos» (*Misná*, *Yadaim* 3,5).

Los sabios de Israel amonestaron en varias ocasiones contra el riesgo de un uso profano de este libro, por ejemplo en el marco de la celebración del matrimonio:

«Nuestros maestros transmitieron: “Quien lee un versículo del Cantar de los Cantares para convertirlo en canción y quien lee un versículo en un banquete, fuera de su tiempo, trae la desgracia al universo”» (*Talmud de Babilonia*, *Sanhedrin* 101 a).

Por último, se observará que al menos un libro perteneciente a la colección de los *Nebiim* fue igualmente sospechoso de heterodoxia: el libro de Ezequiel. Se narra que Rab Ananías habría pasado trescientas noches resolviendo las contradicciones de Ezequiel (*Talmud de Babilonia*, *Shabbat* 13b). No sabemos en qué consistían estas «contradicciones»: ¿se trataba de las especulaciones sobre el carro divino (Ez 1) o de las divergencias entre Ez 40-48 y la legislación sacerdotal de Ex 25 - Nm 10? Fue también en Yabné donde se superaron todas las objeciones contra los libros «problemáticos». La *Misná* precisa con claridad: «Todas las Santas Escrituras (*kitebey haqodesh*) manchan las manos. El Cantar de los Cantares y Qohélet manchan las manos» (*Misná*, *Yadaim* 3,5); pero, como precisa la *Tosefta* *Yadaim* 2,13, «los *gilyonim* [este término designa ante todo las partes no inscritas de los pergaminos, pero se refiere de hecho a los evangelios] y los libros de los herejes no manchan las manos. Los libros (*¡sic!*) de Ben Sira y todos los libros que fueron escritos a partir de él no manchan las manos».

Esto nos muestra que, en realidad, desde hacía bastante tiempo la mayor parte de los libros discutidos formaban ya parte de una colección reconocida como canónica. Los rabinos no tenían ya la posibilidad, en caso de que lo hubieran querido, de descartar libros como el Cantar o Qohélet. Por lo demás, incluso en el caso de un libro tan querido para ellos como el Sirácida, los rabinos no tenían ya la libertad de incluirlo en el canon. Hay que decir que el esfuerzo principal de las autoridades de Yabné no se aplicó a la definición o la validación del canon bíblico, sino a la elaboración de la *torah she-be-'al pēh*, la *Torah* oral, que debía conducir, hacia el año 200, a la edición y la «canonización» de la *Misná*. La *Torah* oral es atribuida a Moisés, como la *Torah* escrita, y reivindica la misma autoridad que esta última. De hecho, la *Misná* se convierte en el nuevo canon, la clave de lectura obligatoria no

sólo de la *Torah* bíblica, sino de todo el canon escriturístico. En la misma época o un poco antes, en el cristianismo que se estaba separando del judaísmo, el Nuevo Testamento se constituye, primero como simple clave de lectura del canon escriturístico, y después como nuevo canon específico, que completa y corona el canon de «la Antigua Alianza». En una mirada retrospectiva, el Antiguo Testamento aparece, pues, como el gran canon de referencia sobre el cual se apoyan –pero en una perspectiva divergente– el judaísmo rabínico y el cristianismo naciente. Se convierte en el zócalo que sirve, a la vez, para unir y dividir al cristianismo y al judaísmo. Tal vez haya sido esta posición de doble reconocimiento y de doble reivindicación –posición a primera vista frágil porque es el resultado tanto de la apropiación como del distanciamiento– la que ha asegurado al Antiguo Testamento su increíble perennidad en el imaginario de los judíos y de los cristianos y, más allá de ellos, en el patrimonio cultural de la humanidad.

Aun cuando el judaísmo favorecerá la *Torah*, y el cristianismo los Profetas, las dos comunidades reconocerán la unidad del canon en toda su extensión. Una *baraita* (tradicón pre-misnaica) afirma la unidad del canon atribuyendo a ciertos autores, como Moisés, Josué, Samuel o Jeremías, libros pertenecientes a dos partes diferentes del canon:

«El orden en el que se siguen los *Nebiim* es Josué, Jueces, Samuel, Reyes, Jeremías, Ezequiel, Isaías y los Doce [= Profetas Menores]. El orden en el que se siguen los *Ketubim* es Rut, el libro de los Salmos, Job, Proverbios, Qohélet, Cantar de los Cantares, Lamentaciones, Daniel, el rollo de Ester, Esdras y Crónicas. ¿Y quién los escribió [los veinticuatro libros del canon hebreo]? Moisés escribió su libro, la perícopa de Balaán [Números 22ss] y Job. Josué escribió su libro y ocho versículos en la *Torah* [Deuteronomio 34,5-12]. Samuel escribió su libro, el libro de los Jueces y Rut. David escribió el libro de los Salmos por medio de diez ancianos que son Adán, Melquisedec, Abrahán, Moisés, Hemán, Yedutún, Asaf y los tres hijos de Coré. Jeremías escribió su libro, el libro de los Reyes y las Lamentaciones. Ezequías y su grupo escribieron Isaías, los Proverbios, el Cantar y Qohélet. Los hombres de la Gran Asamblea escribieron Ezequiel, los Doce [= Profetas Menores], Daniel y el rollo de Ester. Esdras escribió su libro y la genealogía de las Crónicas» (Baraita del *Talmud de Babilonia*, Baba Batra 14b-15a).

1.2.2. El canon tripartito

Así pues, si queremos descubrir los orígenes del canon tripartito de la Biblia hebrea, tenemos que remontarnos más allá de la época de Yabné.

Los testimonios más antiguos que atestiguan la aparición de una tercera parte del canon se remontan al siglo II a.C. En el prólogo de la traducción griega del Sirácida, el nieto de Jesús Ben Sirá afirma que su abuelo «se había dedicado intensamente a la lectura de la *Ley*, de los *Profetas* y de los

otros libros de nuestros padres, y había adquirido un gran dominio sobre ellos» (vv. 9-10, cf. también v. 25).

Este prólogo data probablemente de una fecha próxima al año 130 a.C. De la misma época aproximadamente data el pasaje de 2 M 2,13-15, que menciona que Judas Macabeo reunió «los libros referentes a los reyes y a los profetas, los de David y las cartas de los reyes acerca de las ofrendas». Por último, citamos otro pasaje datado también en el siglo II, perteneciente la «Carta haláquica» de Qumrán (4Q MMT C 1-17 = 4Q 398 14-17): «Y también os hemos [escrito] que debéis comprender el libro de Moisés [y] los libro[s] de los Pr[ofetas] y de Davi[d, y las crónicas] de cada generación» (líneas 10-11).

Curiosamente, dos siglos más tarde, el lenguaje no es mucho más preciso. Hacia el año 50 d.C., Filón de Alejandría evoca la secta judía de los terapeutas, que utiliza para sus lecturas «las leyes, las palabras reveladas por los Profetas y los himnos, así como los otros escritos que contribuyen a acrecentar y perfeccionar la piedad y el reconocimiento» (*De vita contemplativa* 3,25). Y en el evangelio de Lucas escuchamos las siguientes palabras en boca de Jesús: «Es necesario que se cumpla todo lo que está escrito acerca de mí en la Ley de Moisés, los Profetas y los Salmos» (Lc 24,44).

Esta cosecha de indicios, más bien escasa, nos revela dos situaciones aparentemente contradictorias. 1. Antes de la destrucción del Templo en el año 70 d.C. no había una Biblia judía uniforme y reconocida por todas las corrientes del judaísmo; los contornos precisos de esta Biblia no son todavía objeto de una terminología unificada o de una doctrina establecida. 2. Y, no obstante, desde mediados del siglo II a.C. aparece la afirmación según la cual la Ley y los Profetas pueden estar acompañados por una tercera colección de libros normativos. ¿Cómo conciliar estas dos conclusiones? ¿Y qué nos enseñan sobre los orígenes de esta tercera colección?

1.2.3. Los Ketubim

Dos de los pasajes del siglo II a.C. (2 M 2,13-15 y 4Q 398) que acabamos de citar presentan «los libros de David», es decir, los Salmos, como parte integrante de esta tercera colección. Muchas veces se ha entendido esta posición destacada del Salterio en el sentido de una *pars pro toto*. Pero desde el momento en que el Salterio es mencionado *solo* en Filón y en Lucas 24,44, cabe preguntarse si, en ciertos medios, el Salterio no constituiría por sí solo la tercera parte del canon escriturístico. Esto explicaría por qué el Salterio –cuyo crecimiento se puede reconstruir con facilidad– adoptó finalmente, al parecer en la época asmonea, una estructura articulada en cinco «libros», sin duda por analogía con el Pentateuco. El Salterio habría sido concebido como un conjunto canónico de pleno derecho. Dicho esto, los tres pasajes citados del siglo II muestran también que estamos en presencia de una pluralidad de libros.

Los libros presentes en la colección masorética de los *Ketubim* son doce. Según el consenso crítico común, ninguno de estos libros es posterior al año 160 a.C., lo cual no excluye, evidentemente, en modo alguno la posibilidad, e incluso la probabilidad, de modificaciones redaccionales posteriores en su seno, al menos hasta finales del siglo II a.C. El más tardío de estos libros, Daniel, fue redactado entre los años 167 y 163 a.C., ya que está informado de la profanación del Templo por Antíoco IV Epífanes en 167 y de los primeros éxitos de la rebelión de los macabeos, e incluso de la purificación del Templo en 164, pero no, según parece, del restablecimiento del culto en 163 (cf. Dn 11,31-35). Si tenemos en cuenta el hecho de que la colección canónica de los *Nebiim* termina con el libro de los Doce Profetas Menores, cabe imaginar que los editores de los *Ketubim* trataran también de formar una colección de doce libros.

Nos encontramos a mediados del siglo II. ¿Quién, qué autoridad, qué instancia o qué movimiento pudo ser el promotor de semejante proyecto? R. Beckwith (1985, pp. 150-153), basándose principalmente en 2 M 2,13-14, piensa en una medida oficial tomada por Judas Macabeo con ocasión de la dedicación del Templo en 164. Pero la ausencia de testimonios concordantes para los dos siglos siguientes permite dudar del carácter «oficial» o estatal de la colección. Así pues, resulta más convincente atribuir la paternidad de la colección de los doce *Ketubim* a una corriente de pensamiento o a una escuela. ¿Qué escuela? Ni los saduceos ni los esenios son candidatos probables, pero tampoco los judíos de Alejandría, porque los libros reunidos fueron redactados todos ellos en hebreo y se dirigen manifiestamente a lectores cultivados de lengua semítica (el hebreo era ya en aquella época una lengua literaria, pues la lengua hablada era el arameo). Quedan los fariseos –o los «proto-fariseos», procedentes de los *ḥasidîm*, fieles partidarios de los macabeos–. Hay, en efecto, razones suficientes para pensar que los doce *Ketubim* del canon actual fueron editados, al igual que los *Nebiim*, por los fariseos, antepasados espirituales de los fundadores del judaísmo rabínico. En este caso, los *Ketubim* habrían sido concebidos, contrariamente a la *Torah*, como un canon de escuela, y no como un canon estatal.

¿Hay un principio de organización en la colección de los *Ketubim*? En ausencia de una temática dominante o de una línea política o teológica claramente perceptible, el único principio obvio es el de la antología. A su manera, la *Torah* y los *Nebiim* pueden ser comprendidos también como antologías: la *Torah* contiene no sólo una antología de códigos de leyes, sino también una antología de leyendas de los orígenes de Israel (Jacob, Moisés, etcétera). Por lo que respecta a los libros de los *Profetas posteriores*, cada libro profético forma en sí mismo una antología de oráculos clasificados (juicio,

naciones extranjeras, restauración), procedentes de una misma escuela profética, y cada escuela emite, por así decir, su «canon»: el canon «de Isaías», «de Jeremías» o «de Ezequiel». En los *Ketubim*, es manifiesto que los libros mismos forman una antología. Cada colección pertenece a un género literario diferente, y no hay dos libros –excepto tal vez Esdras y Nehemías– que pertenezcan a la misma categoría. El Salterio reúne himnos y oraciones, tanto colectivas como individuales; las Lamentaciones contienen lamentos colectivos; los Proverbios, instrucciones sapienciales y refranes; el Cantar de los Cantares es una antología de cantos del deseo; Job es un relato breve que sirve de marco a un diálogo trágico; Qohélet es un ensayo filosófico; Daniel es un apocalipsis; Rut y Ester son novelas cuya heroína es una mujer, pero cada una con su temática propia. Por último, Crónicas, Esdras y Nehemías son obras historiográficas que cubren períodos subsiguientes. Este principio explica por qué no puede haber un segundo libro de los Salmos u otro libro de los Proverbios: ¡todas las variantes de la lírica cultual tienen que estar albergadas dentro del único Salterio (a riesgo de que asuma dimensiones desmesuradas), y todas las expresiones de la sabiduría empírica positiva tienen que encontrar su lugar en el seno del único libro de los Proverbios! Así, parece que la colección de los *Ketubim* fue concebida deliberadamente como una antología de los géneros literarios presentes en la literatura judía. Al seleccionar lo más notable que produjo esta literatura, los *Ketubim* pretenden, en definitiva, ser *la literatura judía* por excelencia.

El trasfondo histórico y cultural de la constitución de los *Ketubim* como canon de la literatura judía se puede reconocer con bastante facilidad. Nadie cuestiona el hecho de que en los diversos medios judíos se desplegara una actividad literaria importante ya en la época persa, incluso en la época asiria, y esto tanto en Palestina como en Babilonia y en Egipto. Pero el *kairos* histórico para el establecimiento de cánones literarios llegó con la aparición de los grandes centros de cultura griega después de la conquista de Alejandro. Durante todo el siglo III, Judea depende del poder lágida, que tiene su capital en Alejandría. Otras ciudades griegas, tanto en la costa palestina como en Transjordania, hacen sentir su presencia, pero es incuestionable que el impulso principal viene de Alejandría. Desde el reinado del primero de los ptolomeos (Ptolomeo I Sóter, 323-282), la irradiación cultural pasa a ser una preocupación prioritaria del nuevo poder. Los instrumentos principales de esta política son la Biblioteca y el Museo, vigorosamente desarrollados y privilegiados por Ptolomeo II Filadelfo (282-246) y Ptolomeo III Evergetes (246-222). Dos ambiciones opuestas, pero en realidad complementarias, caracterizan este esfuerzo: por una parte, la ambición de reunir en un solo lugar la totalidad de los libros de la literatura universal (la preocupación por la

exhaustividad); y, por otra parte, el establecimiento de un catálogo selectivo de las obras literarias que merecerían ser objeto de una lectura prioritaria y que deberían servir de programa escolar en la educación de los jóvenes (la preocupación por el «canon»). Quintiliano, en su *De institutione oratoria*, escrito hacia el año 95 d.C., cita la lista establecida por dos de los directores de la Biblioteca de Alejandría a caballo entre los siglos III-II a.C.: se trata de una clasificación de nueve géneros literarios, cada uno de ellos ilustrado por cuatro autores. No obstante, se constata de hecho que el canon básico para las escuelas helenísticas se componía sólo de tres conjuntos: la obra de Homero, la obra de Hesíodo y una selección de los tres grandes trágicos atenienses –Esquilo, Sófocles y Eurípides–. La elaboración del canon escolar va acompañada también de un trabajo de edición crítica. Ya en el siglo III, Zenódoto de Éfeso emprende la edición crítica de la obra de Homero y, después, de Hesíodo. Un poco más tarde, Aristófanes de Bizancio edita la obra de los trágicos. Es importante saber que han sido estas obras, seleccionadas y editadas por los bibliotecarios de Alejandría, las que han sobrevivido hasta nuestros días, mientras que la gran mayoría de la literatura antigua ha desaparecido o sólo es conocida gracias a los fragmentos o a las citas conservadas.

La civilización helenística era y pretendía ser abierta, acogedora y hospitalaria. Cada uno debía encontrar en ella su «nicho», y muchos orientales –incluidos los nabateos, en otro tiempo tan austeros– adoptaron con entusiasmo el estilo de vida helenístico. ¿Cómo reaccionaron a esta «ofensiva» cultural los judíos, tan numerosos no solamente en Judea sino también en la mayoría de los centros del antiguo imperio persa, y que constituían, por otro lado, una parte importante de la población de Alejandría? Conocemos los nombres de varios autores judíos que, en los siglos III y II, trataron de entrar en diálogo con la cultura helenística –Demetrio, Artápano, Eupólemo, Cleodemo, Aristóbulo o Hermippo– tendiendo puentes con la tradición griega. Así, Abrahán se convertía en un compañero de Hércules o en el antepasado común de judíos y espartanos, y Pitágoras en el discípulo de maestros judíos. Sus obras se han perdido, y parece que este tipo de invitación a la intertextualidad tuvo poco éxito. En cambio, otra «réplica» resultó ser, a largo plazo, mucho más eficaz, con una fuerza igual a la de la ofensiva: ¡los *Ketubim*, y con ellos, la Biblia en gestación!

Contrariamente a los defensores judíos del diálogo intercultural, los autores, y después editores, de los *Ketubim* (o, al menos de algunos de ellos), se abstuvieron rigurosamente de nombrar al adversario griego o de hacer alguna mención de Grecia y de su cultura. Esto coincidía, por lo demás, con su voluntad de reivindicar para estos libros la alta antigüedad que conviene a una literatura canónica.

La primera prioridad era mostrar que los judíos tampoco carecían de libros ancestrales.

Primero, la *Torah*, por supuesto. Los judíos no tenían que alinearse entre los supervivientes de la guerra de Troya que se habían establecido a orillas del Mediterráneo –y cuya genealogía era ofrecida con orgullo por los mitógrafos helenísticos a todos los pueblos que la solicitaran–. Los judíos tenían su propia historia, su propio éxodo, su propio Dios. Tampoco tenían que profesar fidelidad a los legisladores griegos, puesto que tenían su propia Ley, revelada por Dios a Moisés. Por lo que respecta a su Dios, no tenía que ocupar un lugar en las genealogías divinas de Homero o de Hesíodo, pues no era sólo el Dios de los judíos, sino el único Dios, desconectado de toda genealogía. Era el creador del universo y de la humanidad, el soberano de todos los hombres y de todas las naciones. Los *Nebiim*, por su parte, aportaban la demostración según la cual el Dios de los judíos, a pesar de la infidelidad de su pueblo, no se había apartado nunca definitivamente de Israel. Así, si la *Torah* y los *Nebiim* aportaban de algún modo una respuesta a Homero y Hesíodo, ¿no faltaba una réplica a Sófocles y Eurípides? Es innegable que para los judíos la vida estaba bajo la mirada de Dios, pero esta vida ¿era buena o mala? El hombre ¿había sido creado para la felicidad o para la desesperación? Dios, en definitiva, ¿era favorable u hostil al hombre? Ni la *Torah* ni los *Nebiim* podían ofrecer una respuesta suficiente a estas cuestiones. Es aquí donde se palpaba la necesidad de una *literatura*... de una literatura que no fuera simplemente relato, ley, oráculo, sino, a la manera de la tragedia griega, diálogo, debate, confrontación de realidades incompatibles. La tercera parte del canon del Antiguo Testamento pretendió, pues, responder a este desafío: ¡el desafío de una *literatura* judía!

Hemos partido de la hipótesis de los Doce *Ketubim* del canon hebreo, suponiendo que representaban la antología ideal de la literatura judía editada por la escuela proto-farisea a mediados del siglo II. Esta antología ideal no está tan alejada, después de todo, de aquello que G. von Rad llamaba «la respuesta de Israel», respuesta a la Palabra de Dios contenida en la Ley y los Profetas. Los Doce *Ketubim* como literatura completa (¡pero domesticada!)... esto parece conforme a aquello que podía desear el movimiento fariseo en la fase de reconstrucción que siguió a la crisis macabea. No obstante, siguen planteadas algunas cuestiones inquietantes.

¿Es concebible que un movimiento tan comprometido con la piedad tradicional como la escuela farisea eligiera desde el principio incluir en su antología literaria libros tan potencialmente blasfemos como el libro de Job, tan «mundanos» como el Cantar, o tan «escépticos» como el libro de Qohélet? Lo que divide a los libros reunidos en los *Ketubim* no se debe únicamente al géne-

ro literario, sino que concierne también a «la ideología», y muy particularmente a la manera en que cada libro se sitúa con respecto al «particularismo» de Israel. Ciertos libros (Esd, Ne, Cro y Dn) pertenecen a la literatura «nacionalista», mientras que otros (Pr, Jb, Ct y Qo) parecen haber renunciado *deliberadamente* a toda alusión a la historia o a las instituciones de Israel, y se posicionan en una perspectiva a la vez universalista e individualista. Los cuatro últimos libros (Sal, Rt, Est, Lm) se sitúan entre los dos grupos anteriores: se refieren a la historia y a las instituciones de la comunidad, pero procuran también que lo particular sea paradigmático y susceptible de encontrar un eco universal. Los Salmos, en particular, responden a las dos aspiraciones: la de la comunidad arraigada en sus tradiciones históricas e institucionales, y la del hombre solo ante su Dios. Esto podría ser un indicio, una vez más, de la ambición latente del Salterio de asumir por sí solo el papel de tercera colección canónica. La diversidad de las raíces «ideológicas» nos obliga, en todo caso, a plantear la cuestión siguiente: la concepción de una colección de «Doce *Ketubim*», ¿surgió verdaderamente sin antecedente de la escuela farisea? ¿O podemos descubrir la presencia de una colección más limitada y más antigua, en el seno de los *Ketubim* fariseos? Parece que ésta existió realmente.

El aspecto decididamente no particularista de los cuatro libros Pr, Jb, Ct y Qo podría no ser fruto del azar. Cada una de estas colecciones sigue su propia lógica literaria, pero, no obstante, tienen en común varios rasgos. 1. No presuponen ni una religión comunitaria ni una historia de la salvación, y cuando se refieren a la práctica del culto o del sacrificio (como en Jb 1,5; 42,8; Pr 15,8; 21,3; Qo 4,17; 9,2), lo hacen distanciándose explícitamente. 2. Se dirigen al individuo y están destinados a la lectura personal. 3. Tienen, excepto Pr, una concepción trágica de la vida. 4. Y, no obstante, todos ellos mantienen el axioma de un Dios único, de un Dios que no solamente creó el universo sino que lo conserva entre sus manos «de principio a fin» (Qo 3,11). En este último punto, sobre todo, estos cuatro libros son profundamente judíos. Podríamos llamarlos «los *Ketubim* humanistas». La persona que los reunió en una colección debió tener la intención de proponer una manera nueva de pensar la situación del hombre ante Dios, una manera que responde a la vez al desafío helenístico y al peligro de una radicalización del judaísmo tradicional. Pero nada permite todavía presagiar el violento conflicto que estallará, algunos decenios más tarde, bajo el reinado de Antíoco IV Epífanes, entre judíos tradicionales y judíos helenizados. Por el contrario, hay que buscar al iniciador de los *Ketubim* humanistas en el siglo III, cuando Jerusalén dependía aún de Alejandría. Se conocen otros ejemplos, del siglo III, de antologías de cuatro libros, como la antología de Céfalas, compuesta de colecciones de epigramas amorosos, votivos, funerarios y demostrativos (véase Irigoín, pp. 88-89). El primer epílogo de Qohélet (Qo 12,9-11) nos informa de que el mismo

«Qohélet» se dedicó a actividades editoriales y compilatorias, puesto que «ponderó e investigó, compuso muchos proverbios» (v. 9) y «trabajó sin descanso inventando frases felices» (v. 10) y «escribiendo con acierto sentencias verídicas» (v. 10). La función de estas «palabras de los sabios» y de estos «maestros de antologías», continúa el epílogo, es estimular y proteger. A pesar de su diversidad, estos escritos nos son transmitidos por «un solo pastor», que es, sin duda, el propio Qohélet (v. 11). Nada de esto se puede probar, pero parece bastante tentador ver en Qohélet al iniciador y editor de los cuatro *Ketubim* humanistas (cf., sobre este punto, de Pury).

Tres de estos libros (cf. Pr 1,1; Ct 1,1; Qo 1,1) son atribuidos a Salomón. No obstante, no es posible que esta atribución se remonte a Qohélet. En cada uno de estos tres libros, ciertamente, Salomón es evocado, pero de manera secundaria: dos de las siete colecciones del libro de los Proverbios son puestas bajo su patrocinio (Pr 10,1; 25,1); en el Cantar, corresponde a una de las idealizaciones posibles del amante (Ct 3,7-11; 8,11-12); y en Qohélet, personifica un rey que tiene poderes y medios ilimitados (Qo 1,12-2,11). Ahora bien, precisamente en este último contexto, el verdadero autor –«Qohélet»– se distancia claramente de su máscara salomónica (cf. sobre este punto Krüger, 2000). Es manifiesto que los libros no son ni concebidos ni editados como obras de Salomón. Así pues, hay que concluir que fueron los editores fariseos de los Doce *Ketubim*, a mediados del siglo II a.C., quienes eligieron situar el canon de los cuatro libros bajo la autoridad de Salomón, al menos los tres libros donde esto era posible. (En el caso del libro de Job, tal atribución a Salomón era evidentemente imposible, puesto que se pensaba que Job formaba parte, con Noé y Danel, de los héroes legendarios de la época preisraelita, cf. Ez 14,14.20). De esta manera, las tres colecciones de Pr, Ct y Qo se sitúan de algún modo en continuidad con los Salmos, pues una gran parte de éstos están puestos bajo la autoridad de David, padre de Salomón. Al atribuir estos libros «problemáticos» a un rey cuya buena reputación había sido mantenida sin vacilación por los mismos *Nebiim*, los fariseos tenían en consideración el hecho de que estos libros, sin duda en razón de su popularidad, habían pasado a ser ineludibles en un canon literario judío, pero esperaban desvitalizar su potencial subversivo. ¿Acaso no era conocido Salomón por sus debilidades con respecto a las mujeres extranjeras y las fidelidades religiosas de éstas (1 R 11,1-13)? ¿Acaso no era el modelo del lujo, del escepticismo, de la frivolidad, en pocas palabras, el hombre de la «mundanidad»? ¡Era preciso, por lo tanto, leer sus libros *cum grano salis*! Haciendo gala de generosidad, los fariseos redactaron para Pr un prólogo y un epílogo (Pr 1-9; 30-31) y para Qo un segundo epílogo (Qo 12,12-14); y estos añadidos pretendían garantizar una interpretación ortodoxa de estos dos libros. Hemos de estar

agradecidos sobre todo a los editores fariseos de los *Ketubim* canónicos, porque preservaron estos cuatro libros que nos permiten oír la voz de una corriente del judaísmo de las épocas persa y helenística que, de otro modo, podríamos no haber conocido jamás.

1.2.4. La Torah

¿Qué sabemos sobre la canonización de la *Torah* y de los *Nebiim*? Mucho depende, a este respecto, de la validez que se otorgue a la hipótesis de la Historiografía deuteronomista (HD). Según esta tesis, desarrollada primero por M. Noth en 1943, los libros que van del Deuteronomio a 2 Reyes, que narran la historia del pueblo de Israel desde la lectura de la Ley por Moisés en las llanuras de Moab hasta el final de los reinos de Israel y de Judá, se remontan sustancialmente a una obra historiográfica concebida y puesta por escrito después de la caída de Jerusalén en el año 586 (véase sobre este punto la introducción a la HD en este volumen). Si esta tesis es correcta, podríamos admitir la existencia, desde mediados del siglo VI, de una gran obra fundadora según el espíritu del Deuteronomio, un díptico formado por las dos tablas siguientes: «Revelación de la Ley» en el marco de la alianza otorgada por Yhwh a Israel, por una parte, e «Historia del pueblo de Israel» a la luz de esta Ley, por otra. Para Noth, la finalidad de esta historia era explicar las razones de la desaparición de los reinos. Se trataba de mostrar claramente que la culpa de la catástrofe era de Israel y sus reyes, no de Yhwh: fue Israel, y no Yhwh, quien no respetó los términos de la alianza. Dentro de esta estructura, la Historiografía deuteronomista estaría en el origen de las dos primeras partes del canon, puesto que incluiría el embrión de la *Torah*, el Deuteronomio, y la primera parte de los *Nebiim*. Quedaría entonces la cuestión de saber si es legítimo hablar a propósito de esta obra de una «canonización», y cuáles podrían ser los medios responsables de esta oficialización. De hecho, esta cuestión está condenada a seguir siendo virtual, en la medida en que, como se recordará en el capítulo consagrado a la cuestión del Pentateuco, muy pronto, a finales del destierro, iban a entrar en liza otros proyectos diferentes del proyecto deuteronomista, y especialmente el proyecto sacerdotal. Desde los primeros decenios que siguieron al nacimiento del imperio aqueménida, se puso en marcha el proceso de compilación, de redacción y de enriquecimiento de los proyectos iniciales. Así pues, es preferible hablar de «crecimiento» del Pentateuco para todo este período, y reservar el término «canonización» para designar la oficialización, la proclamación del «producto acabado», una vez cumplido el período de gestación.

Dicho esto, es imposible separar de manera absoluta las diferentes etapas. La oficialización de una primera edición de la *Torah* no impide necesaria-

mente que esta *Torah* siga creciendo, y hoy se percibe que la historia del crecimiento redaccional, la historia de la canonización, y la historia del texto son tres procesos que pudieron muy bien desarrollarse, al menos en parte, en paralelo.

Para la canonización de la *Torah*, los parámetros básicos son los siguientes:

1. La exigencia de *inmutabilidad*, principio que se suele asociar a la canonicidad, aparece ya a propósito de leyes o de mandatos particulares: «No añadiréis nada a lo que yo os mando, ni quitaréis nada, de modo que guardéis los mandamientos de Yhwh vuestro Dios que yo os prescribo» (Dt 4,2; cf. también 13,1; 5,22). No obstante, la presencia de esta fórmula no ofrece aún ninguna indicación sobre la extensión precisa del texto considerado «intocable».

2. En varios pasajes del Antiguo Testamento se habla de una lectura pública, incluso de una proclamación de la «*Torah*»: desde 2 R 22-23, con el «libro de la *Torah*» descubierto por el sumo sacerdote Jilquías bajo el reinado de Josías y leído ante el rey (hacia el año 624 a.C.), hasta la lectura pública de la Ley por Esdras en Ne 8. Diferentes incertidumbres impiden usar estas indicaciones de un modo convincente. En primer lugar, aun cuando se ofrecen indicios sobre ciertas prescripciones contenidas en esta «*Torah*», nada nos permite afirmar que se trate ya de la *Torah* canónica. Esto queda excluido, evidentemente, para la época de Josías; pero incluso por lo que respecta al siglo V, las circunstancias, la fecha, y hasta la historicidad misma de la visita de Esdras siguen siendo objeto de controversias. La *Torah* de finales del siglo V ¿tenía ya la forma en que ha llegado a nosotros?

3. Parece que a mediados del siglo IV, la «Ley judía» sirve de ley oficial para los judíos en la provincia de Yehud y, probablemente, también en las grandes comunidades judías establecidas en las demás partes del imperio persa. Esto valdrá también para los judíos de Judea y de Egipto bajo la dinastía de los látidas en el siglo III, y después, a comienzos del siglo II, para los judíos que viven en el reino seléucida –cf. el decreto de Antíoco III, citado por Flavio Josefo (*Antigüedades judías* XII,142)–. Aun cuando se suponga que esta «Ley judía» sancionada por los poderes públicos a finales de la época persa o en los primeros años de la época helenística corresponde al texto de la *Torah* canónica, los orígenes y las circunstancias de la transformación de la *Torah* en Ley del Estado siguen siendo mal conocidos. La hipótesis según la cual la *Torah* habría sido compuesta a petición de los persas, que habrían estado dispuestos a reconocer la ley judía como ley imperial para la provincia de Yehud (teoría de la «autorización imperial») es hoy ampliamente cuestionada (véase sobre este punto la introducción al Pentateuco en este volu-

men), y la tendencia que domina entre los especialistas consiste más bien en ver en la composición de la *Torah* un desarrollo interno del judaísmo.

4. El único parámetro seguro sigue siendo, después de todo, la traducción de la *Torah* al griego, la obra de la *Septuaginta*. Ésta se sitúa probablemente bajo el reinado de Ptolomeo II Filadelfo (282-246). En esa época, finalmente, tenemos la seguridad de que el texto traducido corresponde, sustancialmente, a la *Torah* del canon masorético. Con otras palabras, la *Torah* de la Biblia hebrea, tal como nosotros la conocemos, debió estar concluida a más tardar a finales del siglo IV o principios del siglo III a.C. También podría haber sido terminada un siglo antes, hacia finales del siglo V, si el papel del personaje de Esdras fue el que le atribuye la tradición judía. Es indudable que debemos poner la culminación de la *Torah* en relación con su canonización.

1.2.5. Los Nebiim

Por lo que respecta a los *Nebiim*, O.H. Steck (1991) ha investigado las fases de la reunión de este vasto conjunto canónico. El *corpus propheticum*, es decir, las cuatro colecciones de oráculos proféticos (Is, Jr, Ez, y los XII), habría sido terminado como construcción literaria antes del año 220 a.C.; después se habría ampliado, hacia el 200 a.C., hasta alcanzar las dimensiones de los *Nebiim* actuales con la inclusión de la segunda parte de la Historiografía deuteronomista, los futuros «Profetas anteriores» (Jos; Jc; 1-2 S; 1-2 R). Este conjunto tiene una estructura muy sorprendente: empieza por el relato de la historia de Israel –un relato que se vincula directamente al Pentateuco–, y después añade la colección de los oráculos proféticos relativos a esta historia. Así pues, yuxtapone el «relato» y los «textos probatorios». Desde el momento de su reunión, como atestiguan su comienzo y su conclusión, los *Nebiim* están claramente articulados en función la *Torah* y situados en una relación de dependencia con respecto a ella:

Comienzo (Jos 1,1-2.7-8):

«1. Después de la muerte de Moisés, siervo de Yhwh, habló Yhwh a Josué, hijo de Nun y ayudante de Moisés, y le dijo: 2. “Moisés, mi siervo, ha muerto; arriba, pues; pasa ese Jordán, tú con todo este pueblo, hacia la tierra que yo les doy (a los israelitas). [...] 7. Basta que seas muy fuerte y valiente, teniendo cuidado de cumplir toda la Ley que te dio mi siervo Moisés [TM: LXX: *todo lo que prescribió Moisés*]. No te apartes de ella ni a la derecha ni a la izquierda, para que tengas éxito adondequiera que vayas. 8. No se aparte el libro de esta Ley de tus labios: medítalo día y noche; así procurarás obrar en todo conforme a lo que en él está escrito, y tendrás suerte y éxito en tus empresas [...]”».

Conclusión (Ml 3,22-24):

«22. Acordaos de la Ley de Moisés, mi siervo, a quien yo prescribí en el Horeb preceptos y normas para todo Israel. 23. Voy a enviaros al profeta Elías antes de que llegue el día de Yhwh, grande y terrible. 24. Él reconciliará a los padres con los hijos y a los hijos con los padres, y así no vendré a castigar la tierra con el anatema».

Al mismo tiempo, la conclusión de los *Nebiim* parece abrirse a una perspectiva escatológica, incluso mesiánica, aun cuando el papel de Elías, último profeta esperado, aparece siempre como el de un predicador de la *Torah*. La conclusión aparece subrayada también en Za 13,2-5, que anuncia que la era de los profetas está cerrada:

«2. Aquel día –oráculo de Yhwh, el Todopoderoso– extirparé de esta tierra los nombres de los ídolos y no se volverá a mentarlos; igualmente haré que desaparezcan de esta tierra los profetas y el espíritu de impureza. 3. Y, si alguien sigue todavía profetizando, le dirán su padre y su madre que lo engendraron: “¡No puedes vivir, pues dices mentiras en nombre de Yhwh!”. [...] 4. Aquel día, cuando profeticen, se avergonzarán los profetas de sus visiones, y no se vestirán el manto de pelo para mentir, 5. sino que dirá cada uno: “¡No soy profeta; soy un campesino, pues la tierra es mi ocupación desde mi juventud!”» (Za 13,2-5).

¿Cuál es el contexto histórico, y cuáles son los medios responsables de este proceso de canonización? Según Steck (1991, pp. 167-178), la edición de los *Nebiim* por el añadido del *corpus propheticum* a la antigua HD abre cinco perspectivas fundamentales. 1. El tiempo de los Profetas ha llegado a su fin. En adelante, el mensaje de los Profetas sólo es accesible en forma escrita, precisamente en el canon cerrado de los *Nebiim*. Si hay nuevos profetas, sólo pueden ser impostores. 2. La finalidad de la historia sigue siendo la restitución del pueblo de Dios a su tierra, pero ésta será la obra escatológica de Yhwh. Se trata de una perspectiva a la vez anti-helenística y anti-teocrática. 3. Los *Nebiim*, contrariamente al *corpus propheticum*, ya no ven a Israel bajo el juicio de Yhwh. Este juicio se sitúa en el pasado (la historia deuteronomista), y la nueva espera es la de la salvación y la restauración. 4. La inclusión de los libros de Jos a 2 R amplía la mirada sobre «todo Israel», y reivindica la superación del horizonte estrictamente judío. 5. Al unir los *Nebiim* a la *Torah*, y al confirmar a Josué en su papel de sucesor del profeta Moisés, papel ya preparado por el Pentateuco, los editores del nuevo conjunto canónico convierten a los *Nebiim* en los intérpretes legítimos de la *Torah* (en el sentido de 2 R 17,13). Así pues, presentan este conjunto canónico como una clave de lectura ineludible de la *Torah* y le confieren por este medio una dignidad casi igual a la de la propia *Torah*. Se trata de una posición que se diri-

ge contra los medios proto-saduceos, que sólo reconocen el Pentateuco, y, más allá de ellos, contra todos los que mantienen una interpretación puramente ritual de la misión de Israel y aspiran, de hecho, al ejercicio de un poder teocrático, a la manera de los proto-saduceos.

¿Cuál pudo ser el contexto histórico de tal desarrollo? Steck aboga en favor de los años 198-187 a.C., es decir, el período en que Jerusalén y Judea son sometidas a los seléucidas, antes del final del reinado de Antíoco III (223-187). Dos argumentos podrían sostener esta perspectiva: 1. El Sirácida, en su «Elogio de los padres» (Si 44-50), cuya redacción no puede ser posterior al año 175 a.C., parece presuponer la *Torah* y los *Nebiim* ya en su configuración actual (aun cuando esto haya vuelto a ser objeto de encendidos debates desde hace algunos años). 2. Por el contrario, el libro de Daniel, que es posterior, no fue incluido en los *Nebiim*. Hoy, no obstante, algunas voces abogan por una visión menos rectilínea del proceso de canonización, al menos por lo que respecta a los *Nebiim* y los *Ketubim*. Pudo haber, entre Alejandría y Jerusalén, esbozos de cánones rivales, en los que la *Torah* (el canon fundamental) era completada por otros conjuntos de proposiciones variadas y/o evolutivas.

Por lo demás, la cuestión principal sigue siendo ésta: ¿antes de la crisis macabea o después de ella? La unión entre «Profetas anteriores» y «Profetas posteriores» para formar la colección de los *Nebiim* del canon hebreo ¿no se inscribiría ya en el clima «nacionalista» que caracteriza la rebelión de los macabeos? La autoridad portadora de su canonización, ¿no sería la de Judas Macabeo (2 M 2,13-14) hacia el año 164 (van der Kooij, 1998)? Fueron, en efecto, los primeros asmoneos, especialmente Jonatán (160-143 a.C.) y Simón Macabeo (143-134), quienes conscientemente empezaron a equipararse a los «Jueces» liberadores o a Josué, el conquistador (cf. 1 M 9,73; 15,33); por lo demás, la canonicidad de Jos y Jc les permitía reivindicar la plenitud del poder sin tener que recurrir (todavía) al título real.

Tal vez esta perspectiva nos lleve a interpretar la constitución de los *Nebiim* asmoneos y de los *Ketubim* proto-fariseos como dos acontecimientos paralelos, incluso relacionados, pertenecientes al mismo contexto histórico. En su última redacción, los *Nebiim* y los *Ketubim* reconocen la preeminencia de la *Torah* y pretenden ser el comentario de ella (¡cf. Sal 1!) y, por otro lado, las dos colecciones se sitúan en la espera de una restauración, ya sea próxima o lejana. El libro de las Crónicas, y con él toda la Biblia hebrea, termina con el epílogo siguiente:

«En el año primero de Ciro, rey de Persia, en cumplimiento de la palabra de Yhwh, por boca de Jeremías, movió Yhwh el espíritu de Ciro, rey de Persia, que mandó publicar de palabra y por escrito en todo su reino: “Así habla Ciro, rey de Persia: Yhwh, el Dios de los cielos, me ha dado todos los reinos de la tierra. Él me

ha encargado que le edifique un templo en Jerusalén, en Judá. Quien de entre vosotros pertenezca a su pueblo, ¡sea su Dios con él y suba!» (2 Cro 36,22-23).

Para los artífices últimos del canon de la Biblia hebrea, cuya obra podemos observar aquí, todo procede de la Palabra de Yhwh (y, por lo tanto, de la *Torah*) –comunicada por los Profetas (es decir, los *Nebiim*)– y todo converge hacia el reconocimiento universal de Yhwh como soberano del universo y de las naciones y, al mismo tiempo, como Dios de su pueblo llamado a adorarle en su Templo de Jerusalén. Estas palabras son puestas en boca de Ciro, el gran rey de las naciones, el cual –contrariamente a los soberanos helenísticos– reconoce al Dios único; es el rey que Yhwh ha elegido para hacer de él su instrumento. Dicho de otro modo: la Palabra de Yhwh, el destino de Israel y la vocación de cada miembro individual de este pueblo están íntimamente inscritos en el centro de la historia universal. El gran Libro que da testimonio de ello es llamado, en consecuencia, a encontrar también él un eco universal.

1.3. Conclusión

La visión que tenemos del canon bíblico difiere según la perspectiva desde la que lo abordamos. Para unos, y especialmente para el judaísmo rabínico, pero antes de él también para los movimientos saduceo, esenio y fariseo, estará determinado totalmente por la *Torah*, y será, por lo tanto, esencialmente Ley, carta fundacional. Para otros –y sin duda para los últimos editores de los *Nebiim*–, será también epopeya nacional y espera de una restauración política o mesiánica. Por último, para otros, y ciertamente para ciertos medios judíos cultivados de la época persa y helenística, será esencialmente literatura. En este capítulo lo hemos estudiado sobre todo desde esta perspectiva, puesto que hemos abordado la cuestión del canon a partir de los *Ketubim*.

¿Qué es una literatura, y cuál es su función? Una literatura reposa, en toda civilización, sobre una selección de obras que, a lo largo de los años y de los siglos, se han impuesto como significativas. Son los libros que han alimentado el imaginario. Son, por lo tanto, los libros de los que se habla en las escuelas, aquellos que se supone que todo individuo cultivado ha leído. Esto no implica que todos los demás libros –y, en primer lugar, los libros contemporáneos– carezcan de interés o sean condenables, pero no entran –o no entran todavía– en el marco de referencia que nosotros llamamos «canon». Esto se aplica tanto a la literatura griega como a la literatura judía. La literatura es como un gran jardín en el que los miembros de una comunidad son invita-

dos a pasarse desde su más tierna infancia. Allí es donde encuentran las respuestas a las múltiples cuestiones que les plantea su vida. Cada libro, cada pasaje, tendrá su hora según las situaciones. En el duelo, serán los Salmos o las Lamentaciones; en la euforia amorosa, el Cantar; en la duda, Job o Qohélet. Los itinerarios del individuo pueden variar, pero aquello que permite a los miembros de una comunidad forjarse una identidad común es el hecho de que el jardín literario es el mismo para todos. Esta perspectiva vale en particular para los *Ketubim*, pero al unirse a las otras dos partes del canon bíblico, los *Ketubim* contribuyen a transformar en literatura la Biblia en su conjunto. El lector reivindicará también la libertad de elegir su camino al encontrarse con la *Torah* y los *Nebiim*. Desde el momento en que la Ley está constantemente en discusión consigo misma, a cada persona le corresponde decidir cómo ser fiel a ella a pesar de todo. En la medida en que las figuras fundadoras son múltiples y diferentes, a cada persona le corresponde «elegir a su antepasado».

Es importante, por último, recordar que la Biblia judía empieza a desarrollarse desde Alejandría y a partir del encuentro con el helenismo. El debate que comienza en el siglo III a.C. entre dos cánones literarios rivales, el canon griego (Homero, Hesíodo, los trágicos) y el canon judío (Moisés, los Profetas, los *Ketubim*) ha atravesado toda la historia del Occidente y el Oriente mediterráneos, y se mantiene en nuestros días. Aquello que se puede llamar identidad cultural europea nace de la tensión fecunda entre dos cánones literarios que son tan profundos el uno como el otro pero están necesariamente en conflicto.

1.4. Indicaciones bibliográficas

J. ASSMANN, *Fünf Stufen auf dem Wege zum Kanon. Tradition und Schriftkultur im frühen Judentum und seiner Umwelt* (Münstersche Theologische Vorträge 1), Münster, 1999. D. BARTHELEMY, «L'état de la Bible juive depuis le début de notre ère jusqu'à la Deuxième révolte contre Rome (131-135)», en J.-D. KAESTLI / O. WERMELINGER (eds.), *Le Canon de l'Ancien Testament. Sa formation et son histoire* (Le Monde de la Bible 10), Génova, 1984, pp. 9-45. R. BECKWITH, *The Old Testament Canon of the New Testament Church and Its Background in Early Judaism*, Grand Rapids (Mi), 1985. B.J. DIEBNER, «Erwägungen zum Prozess der Sammlung des dritten Teils der antik-jüdischen (hebräischen) Bibel, der *Ketubim*», *DBAT* 21 (1985), pp. 139-199. D.M. CARR, «Canonization in the Context of Community: An Outline of the Formation of the Tanakh and the Christian Bible», en R.D. WEIS / D.M. CARR (eds.), *A Gift of God in Due Season: Essays on Scripture and Community in Honor of James A. Sanders* (JSOT.S 225), Sheffield, 1996, pp. 22-64. C. DOGNEZ / M. HARL (eds.), *Le Pentateuque. La Bible d'Alexandrie* (Folio Essais 419), París, 2001. G. DORIVAL / M. HARL y O. MUNNICH, *La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien* (Initiations au christianisme ancien), París, 1988. P.W. FLINT

(ed.), *The Bible at Qumran: Text, Shape and Interpretation* (Studies in the Dead Sea Scrolls and Related Literature), Grand Rapids (Mi), 2001. L.L. GRABBE (ed.), *Did Moses Speak Attic? Jewish Historiography and Scripture in the Hellenistic Period* (JSOTS 317: European Seminar on Historical Methodology 3), Sheffield, 2001. J.-D. KAESTLI / O. WERMELINGER (eds.), *Le Canon de l'Ancien Testament. Sa formation et son histoire* (Le Monde de la Bible 10), Génova, 1984. D. KRAEMER, «The Formation of the Rabbinic Canon: Authorities and Boundaries», *JBL* 110 (1991), pp. 613-630. B. LANG, «The "Writings": A Hellenistic Literary Canon in the Hebrew Bible», en A. VAN DER KOOIJ / K. VAN DER TOORN (eds.), *Canonization and Decanonization: Papers Presented to the International Conference of the Leiden Institute for the Study of Religions (LISOR), Held at Leiden 9-10 January 1997* (SHR 82), Leiden, 1998, pp. 41-65. S.Z. LEIMAN, *The Canonization of Hebrew Scripture: The Talmudic and Midrashic Evidence* (Transactions of the Connecticut Academy of Arts and Sciences 47), Hamden (Ct), 1976, especialmente pp. 112-124. A. PAUL, *Et l'homme créa la Bible. D'Hérodote à Flavius Josèphe*, París, 2000. S.E. PORTER / C.A. EVANS (eds.), *The Scrolls and the Scriptures: Qumran Fifty Years After* (JSP.S 26), Sheffield, 1997. A. DE PURY, «Le canon de l'Ancien Testament. Ecritures juives, littérature grecque et identité européenne», en Faculté universitaire de théologie protestante de Bruxelles (ed.), *Protestantisme et construction européenne. Actes du Colloque des Facultés de théologie protestante des pays latins d'Europe. Bruxelles (8-12 septembre 1991)*, Bruselas, 1991, pp. 25-45. ID., «Qohéleth et le canon des Ketubim», *RThPh* 131/2 (1999), pp. 163-198. J. SCHAPER, «The Rabbinic Canon and the Old Testament of the Early Church: A Socio-Historical View», en A. VAN DER KOOIJ / K. VAN DER TOORN (eds.), *Canonization and Decanonization*, pp. 93-106. O.H. STECK, *Der Abschluss der Prophetie im Alten Testament. Ein Versuch zur Vorgeschichte des Kanons* (BThSt 17), Neukirchen-Vluyn, 1991. J. TRUBLET, «Constitution et clôture du canon hébraïque», en C. THEOBALD (ed.), *Le canon des Ecritures. Etudes historiques, exégétiques et systématiques* (LeDiv 140), París, 1990, pp. 77-187. E.C. ULRICH, «The Qumran Biblical Scrolls – The Scriptures of Late Second Temple Judaism», en T.H. LIM (ed.), *The Dead Sea Scrolls in Their Historical Context*, Edimburgo, 2000, pp. 67-87. A. VAN DER KOOIJ, «The Canonization of Ancient Books Kept in the Temple of Jerusalem», en A. VAN DER KOOIJ / K. VAN DER TOORN (eds.), *Canonization and Decanonization*, pp. 17-40. J. VERMEYLEN, «L'école deutéronomiste aurait-elle imaginé un premier canon des Ecritures?», en T. RÖMER (ed.), *The Future of the Deuteronomistic History* (BETHL 147), Leuven, 2000, pp. 223-240.