

Lo que sucede es que el hebreo inquieta, perturba y genera problemas: aparece en los fundamentos mismos de la tradición religiosa con la que uno se identifica, pero también es ajeno a ella. En cualquier parte en que, con el nombre de judío, se lo encuentra presente, estable, fijo, para vivir allí en un lugar y un pueblo, se muestra no obstante exterior, apartado, diferente. Por eso concentra sobre su persona las tensiones, los rechazos, la hostilidad que dentro de cada uno y en el seno de las distintas naciones suscita la imagen del otro.

En los dos espejos-espejismos, acoplados y disimétricos, en que los sabios europeos del siglo XIX intentan, proyectándose en ellos, discernir los rasgos de su propia figura, ¿cómo podríamos hoy dejar de ver, como en el segundo plano oscuro de un cuadro, perfilarse la sombra de los campos y ascender el humo de los hornos?

JEAN-PIERRE VERNANT

Archivos del Paraíso

¿En qué hablan Adán, Eva, Dios y la serpiente en el jardín del Paraíso: hebreo, flamenco, francés o sueco? El Edén, bañado por un río que desemboca en cuatro brazos, ¿se encuentra más al oeste o al este, hacia el lado del Éufrates o a las orillas del Ganges? En la carrera a la que se lanzaron teólogos, filósofos y filólogos para saber qué lengua se hablaba en el Paraíso, cuáles podían ser los contornos de su geografía maravillosa, hubo innumerables ramificaciones cuyas vueltas y revueltas no hemos terminado de explorar.

Si bien san Agustín (354-430) se inclina por la versión oficial de un hebreo "lengua humana" de los orígenes,¹ en la Antigüedad ya se conocían los disidentes a la causa hebraica. Así, Teodoreto de Ciro (393-¿466?) apostaba por el sirio contra el hebreo² y Gregorio Nacianceno (¿330?-394) aseguraba que esta lengua no era la más antigua. Dios, aclaraba, no es por otra parte ese "maestro de escuela" que imaginamos, que enseña el alfabeto a los primeros ancestros de la humanidad.³

A partir del Renacimiento, las lenguas del Paraíso prosperan en todos los rincones de Europa. Entre muchos otros testigos de esos debates nacionales⁴ en que cada uno quiere reconocer al Paraíso el idioma que atribuye a sus antepasados, un

¹ San Agustín, *De civitate dei contra paganos*, XVI, XV, 1 sq., editado por B. Dombart y A. Kalb (reimpresión de la edición Teubner, 1928-1929), Brujas, 1960, p. 221 sq. [En la "Bibliografía", al final del volumen, el lector encontrará la mención de las traducciones castellanas de las obras citadas. (N. del T.)]

² Théodoret de Cyr [Teodoreto de Ciro], *In loca difficilia scripturae sacrae. Quaestiones selectae. In Genesis*, 60-61, editado por J.-L. Schulze, París, 1864, col. 165-168 (J.-P. Migne, *Patr. gr.*, 80, 1).

³ Grégoire de Nysse [Gregorio Nacianceno], *Contra Eunomium*, editado por W. Jaeger, II, 236 sq. (p. 295 sq.), y II, 256 sq. (p. 301 sq.), Leiden, 1960 (correspondiente al libro XII en J.-P. Migne, *Patr. gr.*, 45, 2, 1863, col. 989 sq. y 997 sq.).

⁴ Para estas cuestiones, A. Borst sigue siendo una mina de informaciones indispensables: *Der Turmbau von Babel, Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker*, t. 1-14, Stuttgart, 1957-1963.

autor sueco compone una parodia. En 1688, Andreas Kempe (1622-1689) publica en Hamburgo un opúsculo titulado *Las lenguas del Paraíso*.⁵ Obligado a exiliarse por el clero luterano de su país, el autor se entretiene anotando, en una serie de discusiones entre varios personajes, los aspectos burlescos de esta carrera hacia un Edén poblado de lenguas. Tras evocar los discursos eruditos de sus célebres compatriotas Georg Stiernhielm (1598-1672) y Olaus Rudbeck (1630-1702),⁶ Kempe cuenta cómo “la voluptuosa Eva”⁷ sucumbió a una serpiente cuya seducción satánica adopta las palabras del idioma francés. Ese relato del primer pecado prosigue en un jardín en el que, al lado de la serpiente francófona, Adán habla danés y Dios sueco.

Algunos años más tarde, a principios del siglo siguiente, G. W. Leibniz (1646-1716) expone las nuevas formas de comparatismo lingüístico que él contribuye a fundar. Leibniz comparte la opinión de quienes, desde el Renacimiento, dan nueva vida a la antigua hipótesis de un continente escita en los orígenes de las lenguas europeas.⁸ En ese contexto se elabora la génesis de la idea indoeuropea, al mismo tiempo que se expresa el deseo de “esclarecer el origen de las naciones”.⁹ En esas páginas, Leibniz nos habla de un “docto médico” de Amberes, Jan Van Gorp (1518-1572),¹⁰ quien “no se equivocó demasiado al

⁵ Simon Simplex es aquí el seudónimo del autor Andreas Kempe, *Die Sprachen des Paradieses...* (título completo en la bibliografía), 47 páginas, sin editor, pero presentado como una traducción del sueco por Albrecht Kopman (Hamburgo, 1688). No se conoce el original sueco (si es que alguna vez existió) de este texto. A. Borst afirma no haberlo visto, ya que no pudo encontrarlo en las bibliotecas alemanas (*Der Turmbaum von Babel...*, *op. cit.*, t. 3, 1, 1960, pp. 1338-1339). Por mi parte, consulté el ejemplar de la Kungliga Biblioteket de Estocolmo, conservado con la signatura F 1700/1679. C. C. Elert aporta informaciones concernientes a ese texto en “Andreas Kempe (1622-1689) and the languages spoken in Paradise”, *Historiographia linguistica*, 5, 3, 1978, pp. 221-226.

⁶ Para estos dos autores, cf. J. Svenbro, “L'idéologie ‘gothisante’ et l'Atlantica d'Olof Rudbeck. Le mythe platonicien de l'Atlantide au service de l'Empire suédois du XVII^e siècle”, *Quaderni di storia*, 11, 1980, pp. 121-156.

⁷ A. Kempe, *Die Sprachen des Paradieses...*, *op. cit.*, p. 27 y pp. 28-31 para lo que sigue.

⁸ G. W. Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* (1704, primera edición Raspe, Amsterdam/Leipzig, 1765), en *Œuvres philosophiques*, editadas por P. Janet, París, 1900, t. 1, p. 238 sq., y en su *Brevis designatio meditationum de originibus gentium...*, Berlín, 1710, pp. 5-9.

⁹ G. W. Leibniz, *Nouveaux Essais...*, *op. cit.*, p. 243. Al respecto, se encontrarán algunas indicaciones de investigaciones en M. Olender, “Genèse et développement de l'idée indo-européenne”, *Résumés des conférences et travaux. Annuaire de l'École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses*, t. 94, 1985-1986, pp. 397-406; t. 95, 1986-1987, pp. 142-144; t. 96, 1987-1988, pp. 125-128.

¹⁰ Más conocido como Goropius Becanus, es autor de *Origines antwerpianae...*, Amberes, 1569.

pretender que la lengua germánica, que él llama cimbria,¹¹ tiene tantas marcas de algo primitivo como el hebreo mismo, y más”.¹²

Jugando con las palabras, cotejando fórmulas, proponiendo etimologías antojadizas y descubriendo así en el flamenco de su infancia algunos recuerdos de la lengua adámica, Van Gorp, en compañía de muchos otros,¹³ participa en la elaboración de un método comparativo que ya no dejará de movilizar a las ciencias de la humanidad. Asociada al despertar nacional que estimula, aquí y allá, una competencia de las lenguas primordiales, la idea de un idioma ancestral común a las lenguas europeas motiva, entre los siglos XVI y XVIII, la concepción de un prototipo abstracto que, en el siglo siguiente, alcanza su forma consumada en la hipótesis indoeuropea. Desde entonces, ésta sigue su marcha, sin dejar de generar debates con respecto a las formas primitivas de las lenguas indoeuropeas y de atizar igualmente las discusiones arqueológicas a propósito del primer hábitat de los indoeuropeos.¹⁴

G. J. Metcalf le dedica algunas páginas en “The Indo-European hypothesis in the sixteenth and seventeenth centuries”, en Dell H. Hymes (comp.), *Studies in the History of Linguistics. Traditions and Paradigms*, Londres/Bloomington (Indiana), 1974, pp. 241-245.

¹¹ Van Gorp vincula a los cimbricos con los cimerios (a quienes considera como los fundadores de Amberes) y con la familia de Jafet, cuyo primer hijo mencionado es Gomer (Génesis 10, 2). G. J. Metcalf (*op. cit.*, p. 241 sq.) detalla algunas etimologías fabulosas de Van Gorp.

¹² G. W. Leibniz, *Nouveaux Essais...*, *op. cit.*, p. 243.

¹³ Para estas cuestiones relacionadas con la hipótesis escita en los orígenes de la historia de la lingüística, véase el libro innovador de D. Droixhe, *La Linguistique et l'appel de l'histoire (1600-1800). Rationalisme et révolutions positivistes*, Ginebra/París, 1978, pp. 86-89 y 126-142, así como, en un volumen (dirigido por él) consagrado a la *Genèse du comparatisme indo-européen*, el artículo de P. Swiggers, “Adrianus Schrieckius: de la langue des Scythes à l'Europe linguistique”, *Histoire, Épistémologie, Langage*, 6, 2, 1984, pp. 17-35. Con respecto a la celtomanía y el despertar nacional en el siglo XVI, cf. C.-G. Dubois, *Celtes et Gaulois au XVI^e siècle. Le développement littéraire d'un mythe nationaliste*, con la edición crítica de un tratado inédito de Guillaume Postel: *De ce qui est premier pour réformer le monde*, París, 1972.

¹⁴ En último lugar, los trabajos de los eruditos soviéticos T. V. Gamkrelidze y V. V. Ivanov, *Indoevropskij jazyk i Indoevropejcy. Rekonstrukcija i istorikotipologičeskij analiz prajazyka i protokultury* (“La lengua indoeuropea y los indoeuropeos. Reconstrucción y análisis histórico tipológico de la lengua original y de la protocultura”), prefacio de R. Jakobson, Tiflis, 1984, dos volúmenes. Una parte de la introducción a esta obra fue traducida al francés por B. Paritakine: “Système de langue et principes de reconstruction en linguistique”, *Diogenes*, 137, 1987, pp. 3-23. Véanse también los análisis de G. Charachidzé, “Gamq' relize/Ivanov, les Indo-Européens et le Caucase”, *Revue des études géorgiennes et caucasiennes*, 2, 1986, pp. 211-222, así como su reseña en el *Bulletin de la Société de linguistique de Paris*, 81, 2, 1986, pp. 97-112.

La búsqueda del idioma de los orígenes pudo distinguirse de los discursos sobre la lengua del Paraíso. Una buena manera de no confundir las dos disputas consistía precisamente en la negativa a identificar el hebreo con el jardín del Edén. Esta tradición disidente es prolongada por Richard Simon (1638-1712)¹⁵ cuando evoca a Gregorio Nacianceno, que se burla de “quienes creen que Dios fue el primer autor de la lengua que hablaron Adán y Eva [...], como si Dios —agrega— hubiera sido un maestro de gramática”.¹⁶

Distanciado también de otros teólogos, Simon tampoco cree que “los Bienaventurados hablarán hebreo en el cielo”.¹⁷ Tras recordar algunas de las querellas en que “la primera lengua del mundo”¹⁸ constituye el objeto de una competencia, Simon reconoce la dimensión política que suscitan estas polémicas. Desde los Padres de la Iglesia hasta sus contemporáneos en Europa, las “Naciones [se] disputan por sus lenguas”. Empero, la Iglesia vigila con mirada severa esos debates y ampara la opinión “de los judíos que aseguran que el hebreo es la lengua de Adán”. Con reservas que no son fintas retóricas, Simon termina por alinearse sin convicción del lado del hebreo: “En una palabra, la lengua hebraica es más simple que el árabe y el caldeo, y estos dos últimos son más simples que el griego y el latín: de modo que si es cierto que Adán habló alguna de estas lenguas, es indudable que debe de haberlo hecho en hebreo”.¹⁹

En las últimas décadas del siglo XVIII, J. G. Herder (1744-1803)²⁰ formula problemas y adopta soluciones que contribuyen a introducir los futuros discursos ario-semíticos en la forma en que éstos atraviesan las ciencias de la humanidad durante todo el siglo XIX. Si Herder todavía reconoce al hebreo una posición particular al considerar esta lengua como “una de las hijas mayores” de la *Ursprache*,²¹ también dirige sus ojos hacia las alturas de las “montañas indias”.²² Un

¹⁵ Véanse los planteamientos que se le dedican en las pp. 38-45.

¹⁶ R. Simon, *Histoire critique du Vieux Testament* (1678), Rotterdam, 1685, p. 85. Las referencias al texto de Gregorio Nacianceno se encontrarán *supra*, p. 13, n. 3.

¹⁷ *Ibid.*, p. 487. Al respecto, véase también el capítulo que D. S. Katz titula “Babel revers'd: the search for a universal language and the glorification of Hebrew”, en su libro *Philo-Semitism and the Readmission of the Jews to England, 1603-1655*, Oxford, 1982, en particular p. 65 sq.

¹⁸ R. Simon, *Histoire critique...*, *op. cit.*, p. 84; lo mismo vale para las próximas citas. Tanto en este capítulo como en los siguientes, una cita sin referencia remite siempre a la misma página que el fragmento precedente.

¹⁹ *Ibid.*, p. 89.

²⁰ Véanse los capítulos consagrados a él.

²¹ J. G. Herder, *Vom Geist der ebräischen Poesie*, 1 (1782), editado por B. Suphan, Berlín, 1879, t. 11, pp. 444-445; véase más adelante, p. 48.

²² J. G. Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784-1791), editado por B.

vistazo al “mapa del mundo”²³ le permite entonces identificar el Ganges con el “río del Paraíso”.

A la vez que participa en una tradición plurisecular de especialistas de la Biblia que aúnan la filología con una geografía del Paraíso,²⁴ Herder, como Simon, se aparta de ella para insistir en el aspecto nacional de esos debates. Tras plantear la cuestión tradicional de “dónde está el jardín” (p. 431) de la acción primordial, Herder pone en guardia al lector contra los peligros de una arqueología teológico-política semejante: “Pues a cada antigua nación le gusta mucho considerarse la primogénita y tomar su país como el lugar de nacimiento de la humanidad” (p. 431).

Inspirado en R. Lowth (1710-1788),²⁵ Herder prefiere descubrir en las estructuras de la lengua hebraica la razón poética de un Paraíso de perfiles maravillosos. Con Moisés como un valioso aliado, Herder señala hasta qué punto el Génesis suscita una interpretación en que la religión se funde en una ficción de lo sublime. Así, hace notar que el relato bíblico de los orígenes apenas dibuja la geografía del Paraíso, que aparece por ello como “el país de las fábulas” (t. 11, p. 323). La imprecisión de Moisés, por otra parte, ofrece “la prueba de la verdad” (p. 324) de esta descripción. Como nunca había atravesado esa comarca prodigiosa, Moisés, escrupuloso, no quería afirmar más de lo que la fábula le autorizaba. Además, aunque hubiese visitado esa región primordial, no habría encontrado en ella ningún “archivo del Paraíso”. Por lo tanto, Herder aconseja a sus contemporáneos no erigirse en campeones de una arqueología de lo im-

Suphan, Berlín, 1887, t. 13, p. 432. Véase también *infra*, p. 91, n. 45. Para Herder y el Oriente indio, cf. R. Gérard, *L'Orient et la pensée romantique allemande*, París, 1963, pp. 12 sq., 40-41 y 47 sq.; A. L. Willson, *A Mythical Image: The Ideal of India in German Romanticism*, Durham, 1964, p. 50 sq.

²³ J. G. Herder, *Ideen...*, *op. cit.*, t. 13, p. 431, y p. 432 para la cita siguiente. En el próximo párrafo, las referencias entre paréntesis remiten al mismo capítulo de *Ideen...*

²⁴ Entre muchos otros ejemplos posibles, el *Traité de la situation du Paradis terrestre* (1691), de P. D. Huet, estudiado recientemente por J.-R. Massimi en A. Desreumaux y F. Schmidt (comps.), *Moïse géographe. Recherches sur les représentations juives et chrétiennes de l'espace*, París, 1988, pp. 203-225. Como testigo de su tiempo, C. Malte-Brun (1775-1826) hace en 1811 una revisión crítica de esta cuestión en una “Digression sur l'Éden et le Paradis terrestre”, en su *Précis de la géographie universelle...* (título completo en la bibliografía), París, 1811, t. 3, pp. 245-248. Para estas cuestiones relativas a “la situación del Paraíso”, véase actualmente M. Alexandre, “Entre ciel et terre: les premiers débats sur le site du Paradis (Genèse, 2, 8-15 et ses réceptions)”, en F. Jouan y B. Deforge (comps.), *Peuples et pays mythiques*, París, 1988, pp. 187-224. Con respecto a la correspondencia entre el Pisón bíblico y el Ganges, *ibid.*, pp. 199 y 206.

²⁵ Para este obispo inglés, véase *infra*, pp. 45-48.

posible, en "salvadores de la historia" del Paraíso. Más vale en lo sucesivo "dejar que la tradición se cierna como una leyenda del mundo originario", para examinar los efectos de ese relato en "la raíz de la poesía" hebrea.

Modelo poético de una lengua arcaica para Herder, en Renan (1823-1892)²⁶ el relato hebraico se transforma en archivos de la humanidad cuando escribe: "En hebreo llegaron hasta nosotros los archivos primitivos de esta raza [semítica], convertidos por un destino notable en los archivos del género humano".²⁷

Las disputas sobre los orígenes del lenguaje no dejaron de dar forma a las representaciones del lenguaje humano.²⁸ En un segundo plano del discurso de Herder se perfila una de esas concepciones que hacen de la lengua una red que estructura el pensamiento y modula el carácter de las naciones. Fueron también innumerables las variaciones sobre la lengua como espejo en el que se reflejan las imágenes formadoras del alma de los pueblos. Herder la considera así como el testigo privilegiado del desarrollo del espíritu humano y el conservatorio de los descubrimientos de la civilización.²⁹ ¿Acaso Leibniz no había inscripto esta doble memoria, individual y colectiva, en el programa de la lingüística cuando certificaba que "las lenguas son el mejor espejo del espíritu humano" y "los más antiguos monumentos de los pueblos"?³⁰

Inasibles, los archivos del Paraíso se habían metamorfoseado en meditaciones sobre el lenguaje, ese testigo fiel que trasciende las generaciones que pasan. En una tesis titulada *De l'influence des opinions sur le langage, et du langage sur les opinions*, J. D. Michaelis (1717-1791) escribe en 1759: "El lenguaje es, por lo tanto, una especie de archivo en que los descubrimientos humanos están al abrigo de los más enojosos accidentes; archivo que las llamas serían incapaces de destruir, y que sólo podría desaparecer en la ruina total de la nación".³¹

²⁶ Renan fue un gran lector de Herder; véanse pp. 71 y 96 y n. 60.

²⁷ E. Renan, *Ceuvres complètes*, editadas por H. Psichari, t. 8, p. 238.

²⁸ En la segunda mitad del siglo XIX, véanse por ejemplo las páginas consagradas al debate entre Darwin y F. M. Müller (*infra*, p. 111 sq.). Para la bibliografía reseñada hasta 1972 sobre la cuestión tabú de los orígenes del lenguaje, prohibida por el artículo 2 de los estatutos de la Sociedad de Lingüística de París en 1866 (véase *infra*, p. 112, n. 29), cf. G. W. Hewes, *Language Origins. A Bibliography*, segunda edición aumentada, La Haya/París, 1975, dos volúmenes, y también A. Borst, *Der Turmbau von Babel...*, *op. cit.*

²⁹ J. G. Herder, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (1770), editado por B. Suphan, Berlín, 1891, t. 5, p. 52: "Und was ist also die ganze Bauart der Sprache anders, als eine Entwicklungsweise seines Geistes, eine Geschichte seiner Entdeckungen!".

³⁰ G. W. Leibniz, *Nouveaux Essais...*, *op. cit.*, pp. 294 y 242.

³¹ Esta tesis obtuvo el premio de la Academia Real de Ciencias y Letras de Prusia en 1759. Cito la edición francesa aumentada y revisada por el autor (Bremen, 1762), pp. 28-29.

En lo sucesivo ya no se habla de la nación ni de la historia de los pueblos sin poner de manifiesto lo que asegura su identidad en el tiempo y garantiza la permanencia de la transmisión de los valores ancestrales: la lengua. Unos diez años antes que Michaelis, Condillac (1715-1780) había hecho algo más que lanzar un debate académico al identificar la lengua con "el genio de cada pueblo".³² "Todo confirma entonces que cada lengua expresa el carácter del pueblo que la habla."³³

Soldada a la nación, la lengua se considera desde entonces como la mejor fuente para conocer los rasgos específicos de cada pueblo.³⁴ Varias generaciones de sabios ya habían enriquecido con sus reflexiones esas maneras de escribir una historia de las mentalidades nacionales cuando F. de Saussure (1857-1913), a principios del siglo XX, lanza una mirada retrospectiva a la lingüística. Comprueba entonces, antes de formular sus objeciones al respecto, que "una opinión bastante generalizada sostiene que una lengua refleja el carácter psicológico de una nación".³⁵

Tras el hebreo, el sánscrito

Entre los últimos años del siglo XVIII y la primera mitad del siglo siguiente, las ciencias humanas adoptan nuevos instrumentos conceptuales tomados en espe-

³² E. B. de Condillac, "Du génie des langues", en *Essai sur l'origine des connaissances humaines* (1746), II, 1, editado por G. Le Roy, París, 1947, p. 103.

³³ *Ibid.*, p. 98. Sobre la importancia de Condillac en esos debates, cf. H. Aarsleff, "The tradition of Condillac: the problem of the origin of language in the eighteenth century and the debate in Berlin Academy before Herder", en D. H. Hymes (comp.), *Studies in the History...*, *op. cit.*, pp. 93-156 (reeditado en su antología *From Locke to Saussure. Essays on the Study of Language and Intellectual History*, Londres, 1982, pp. 146-209).

³⁴ Sobre las relaciones dinámicas entre lengua y carácter nacional, W. von Humboldt (1767-1835) propone un análisis a menudo matizado; por ejemplo, en *Latium und Hellas oder Betrachtungen über das classische Alterthum* (1806), en *Werke in Fünf Bänden*, t. 2, *Schriften zur Altertumskunde und Ästhetik die Vasken*, editado por A. Flitner y K. Giel, Wissenschaftliche Buchgesellschaft (Darmstadt), Stuttgart, 1961, p. 58 sq., y en *Ueber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues...* (1830-1835), *ibid.*, t. 3, *Schriften zur Sprachphilosophie*, Stuttgart, 1963, p. 557 sq. Esta edición remite a la paginación de los *Gesammelte Schriften* de W. von Humboldt, publicados por la Academia de Berlín en 17 volúmenes (Berlín, 1903-1936).

³⁵ F. de Saussure, *Cours de linguistique générale* (1910-1911), editado por T. de Mauro, París, 1985, p. 310 y el conjunto de las páginas (pp. 304-312) donde se trata de "lengua y raza", "etnismo", etcétera. Volveremos a encontrar a Saussure más adelante, pp. 22-23, 31-32, 124-125.

cial de la botánica, la biología, la geología y la paleontología.³⁶ Por entonces, también está de moda el sánscrito, que ha hecho algo más que sacudir el antiguo privilegio del hebreo. En los salones y las academias de Francia, Inglaterra y Alemania, las conversaciones sobre el idioma védico contribuyen a acelerar el establecimiento del estudio comparado de las lenguas que legitima la eclosión de la hipótesis indoeuropea. En lo que se refiere a la historiografía del siglo XIX, William Jones (1746-1794) firma el acta de nacimiento de la idea indoeuropea. Reunido con sus amigos de la joven Sociedad de Calcuta, Jones, apenas iniciado en el sánscrito,³⁷ proclama en su discurso solemne del 2 de febrero de 1786 la importancia de las afinidades lingüísticas entre el sánscrito, el griego y el latín.

La lengua sánscrita, cualquiera sea su antigüedad, tiene una estructura admirable, más perfecta que el griego, más rica que el latín y más refinada que ambos; no obstante, se le reconoce más afinidad con esas dos lenguas, en las raíces de los verbos y en las formas gramaticales, de lo que cabría esperar del azar. Esta afinidad es tan grande, en efecto, que un filólogo no podría examinar estas tres lenguas sin creerlas salidas de una fuente común, que acaso ya no existe. Hay una razón similar, pero que no tiene igual contundencia, para suponer que el gótico y el céltico, aunque amalgamados con un idioma muy diferente, tuvieron el mismo origen que el sánscrito; y podríamos agregar a esta familia el persa, si correspondiera discutir aquí cuestiones relativas a las antigüedades de Persia.³⁸

Si bien en Europa algunos conocían desde mucho tiempo atrás la existencia del sánscrito y desde fines del siglo XVI se habían hecho distintos cotejos entre tér-

³⁶ Para estas disciplinas en relación con la lingüística de la época, cf. *infra*, p. 31, n. 85; pp. 112-113, 119-121 y 123, n. 17. F. de Saussure, *Cours de linguistique générale, op. cit.*, pp. 306-310, propone una elaboración sobre la "paleontología lingüística".

³⁷ En una carta a P. Russel, del 8 de septiembre de 1785, Jones expresa su "esperanza de aprender los rudimentos de esa venerable [lengua]" y, algunas semanas después, en una correspondencia de octubre dirigida a Sir J. Macpherson, anuncia que "acaba de empezar" a estudiar sánscrito. Cf. G. Cannon (comp.), *The Letters of Sir William Jones*, Oxford, 1970, t. 2, pp. 680 y 687. Para la Sociedad de Calcuta, véase *infra*, p. 48, n. 27.

³⁸ W. Jones, "On the Hindus. The third discourse", *Asiatic Researches*, 1 (1788), 1799, pp. 422-423. Tomo la traducción de la edición francesa de ese "III^e Discours anniversaire", *Recherches asiatiques ou Mémoires de la Société établie au Bengale*, 1, revisadas y aumentadas con notas de los señores Langlès, Cuvier, Delambre, Lamarck y Olivier, traducidas del inglés por A. Labaume, París, 1805, pp. 508-509. Para el impacto filológico de la obra de Jones, véase el capítulo 7 del libro de H. Aarsleff, *The Study of Language in England, 1780-1860*, Princeton (Nueva Jersey), 1967, pp. 115-161.

minos indios o persas y europeos (italianos, germánicos, griegos y latinos),³⁹ recién a principios del siglo XIX los doctos reciben el mensaje de Jones. La primera generación de indoeuropeístas está principalmente marcada por el *Ensayo sobre la lengua y la sabiduría de los indios*, que Friedrich von Schlegel (1772-1829) publica en 1808 en Heidelberg.⁴⁰ En 1814 se crea en el Collège de France de París la primera cátedra de "Lengua y Literatura Sánscritas",⁴¹ destinada a Antoine Léonard de Chézy (1773-1832). Dos años después,⁴² Franz Bopp (1791-1867) comienza a construir su *Gramática comparada* (1833-1849). Al margen de las influencias de sus maestros —quienes, como F. Schlegel, fueron también los guías del romanticismo—, Bopp marca los estudios indoeuropeos con su voluntad de sistematizar los tanteos de generaciones de eruditos que tuvieron la intuición de una lengua común perdida, ancestro de la mayoría de los idiomas europeos.

La conmoción provocada por el reconocimiento del hecho lingüístico indoeuropeo supera rápidamente los límites de la filología comparada. Todas las ciencias de la humanidad, de la historia a la mitología y pasando pronto por la raciología, son afectadas por la revelación indoeuropea, también denominada aria.⁴³ F. Max Müller (1823-1900), uno de los principales promotores de la difusión de las ideas arias, se refiere a los inicios de su disciplina como el punto de partida de una nueva ciencia de los orígenes.

Gracias al descubrimiento de la antigua lengua de la India, el sánscrito, como se la llama [...], y gracias al descubrimiento del estrecho parentesco que une esta lengua con los idiomas de las principales razas de Europa, y que fue establecido

³⁹ Al respecto, se encontrarán algunas informaciones en B. Hemmerdinger, "La théorie irano-germanique de Juste Lipse (1598)", *Indogermanische Forschungen*, 76, 1971, pp. 20-21; J. Fellman, "The first comparative indo-europeanist", *Linguistics*, 145, 1975, pp. 83-85; J. F. Eros, "A 17th century demonstration of language relationship: Meric Casaubon on English and Greek", *Historiographia linguistica*, 3, 1, 1976, pp. 1-13; J. C. Muller, "Forschungsbericht. Early stages of language comparison from Sasseti to Sir William Jones (1786)", *Kratylos*, 31, 1986, pp. 1-31.

⁴⁰ Para el contexto en que se escribe este libro, cf. R. Gérard, *L'Orient...*, *op. cit.*, p. 111 sq.

⁴¹ S. Lévi, "Les origines d'une chaire: l'entrée du sanscrit au Collège de France", en *Le Collège de France (1530-1930)*, Livre jubilaire, París, 1932, pp. 329-344.

⁴² O en 1820, según la opción que se adopte; cf. M.-L. Rotsaert, "Étymologie et idéologie. Des reflets du nationalisme sur la lexicologie allemande, 1830-1914", *Historiographia linguistica*, 6, 3, 1979, p. 309.

⁴³ Véase *infra*, p. 25, n. 62.

por el genio de Schlegel, Humboldt, Bopp y otros más, se produjo una revolución total en la manera de estudiar la historia primitiva del mundo.⁴⁴

Así, "gracias a" la nueva historia de las lenguas y el lenguaje, en la que filología y lingüística hacen causa común,⁴⁵ los eruditos creen poder hacerse una imagen precisa de las sociedades prehistóricas.⁴⁶ Algunos desean incluso recrear, con la ayuda del análisis comparado de las raíces lingüísticas indoeuropeas, los hechos y los dichos de los primeros ancestros de la raza de los mortales. La paleontología lingüística es la ciencia de sus sueños.

Pero el sánscrito no brinda únicamente una legitimidad científica a los esfuerzos comparativos anteriores al autorizar la invención del área indoeuropea. La lengua de los Vedas también proporciona a ciertos eruditos un sostén onírico de su sed romántica de los orígenes. Unos, anticlericales que prolongan las aspiraciones de un Voltaire fascinado por la India,⁴⁷ quieren reconocer la más antigua sabiduría de la humanidad en las orillas del Ganges. Otros desean reanimar un cristianismo maltratado por las Luces y la Revolución dando a Jesucristo una nueva inspiración aria.⁴⁸

Algunos espíritus se oponen a las visiones de un Paraíso ario que suceden al Edén bíblico. Entre ellos, el joven F. de Saussure,⁴⁹ que rompe lazos con la Europa de los sabios seducidos por un idilio de los orígenes. Al evocar en 1878 la obra de su maestro Adolphe Pictet (1799-1875), escribe: "es indudable que, en el fondo de las investigaciones sobre los arios, ese pueblo de la edad de oro que el pensamiento vuelve a ver, está el sueño casi consciente de una humanidad ideal".⁵⁰

También es en "los confines de la imaginación y la ciencia"⁵¹ donde Salomon Reinach (1858-1932) descubre las aspiraciones paradisiacas que movilizan

⁴⁴ F. M. Müller, *Nouvelles leçons sur la science du langage* (1863), traducido del inglés por G. Harris y G. Perrot, París, 1868, t. 2, pp. 136-137.

⁴⁵ *Infra*, pp. 71-72, n. 3; pp. 112-113, n. 34.

⁴⁶ *Infra*, pp. 114 y 123 n. 17.

⁴⁷ Cf. *infra*, p. 91, n. 46, y D. S. Hawley, "L'Inde de Voltaire", *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* (con la dirección de T. Besterman), vol. 120, 1974, pp. 139-178. Véase también C. Weinberger-Thomas, "Les mystères du Veda. Spéculation sur le texte sacré des anciens brames au siècle des Lumières", *Purusartha*, 7, 1983, pp. 177-231.

⁴⁸ Así, *infra*, pp. 90 sq., 122-123, n. 16.

⁴⁹ A su respecto, *infra*, pp. 124-125.

⁵⁰ *Le Journal de Genève*, 17 de abril de 1878, p. 3, col. 1.

⁵¹ *Id.*

muchos estudios indoeuropeos. En su libro *L'Origine des Aryens*, subtítulo *Histoire d'une controverse*,⁵² Reinach analiza entre otras las obras de quienes, con Pictet, elaboran "interminables variaciones"⁵³ sobre el estado primitivo de los arios. "Era como si se hubiese encontrado un nuevo paraíso terrenal debajo de los estratos fósiles del lenguaje."

El orientalista J. Darmesteter (1849-1894) reacciona de manera similar contra los indianistas que quieren reconocer en el Veda "una poesía primitiva de pastores bien dotados".⁵⁴ En su elogio fúnebre de Abel Bergaigne (1838-1888), Darmesteter recuerda que ese eminente especialista del sánscrito no seguía "la tradición científica" que se había identificado con la búsqueda de una filosofía aria de los orígenes.

Los sabios europeos, juguetes sin saberlo de la ilusión mitológica de la India, se habían acostumbrado a remontar el Veda al pasado más antiguo, no sólo de la historia, sino incluso del pensamiento humano. La ortodoxia brahmánica pretendía, mediante los Vedas, concernir a la primera revelación divina: la ortodoxia científica de Europa creyó referirse a través de ellos a la primera revelación del pensamiento religioso en la raza indoeuropea. De ese modo, los Vedas se habían convertido en algo así como el libro sagrado de los orígenes religiosos de la raza, la Biblia aria.

Esta historia de apuestas múltiples, en la que se enfrentan algunas de las grandes cuestiones constitutivas de los saberes genealógicos de Occidente, asume por lo tanto un cariz inédito en los últimos años del siglo XVIII, cuando el hebreo, cuyo carácter central se ve amenazado desde mucho tiempo atrás, cede su lugar al sánscrito. El apartamiento del hebreo no reduce, sin embargo, la investidura privilegiada que Occidente, a la búsqueda de filiaciones, le reserva. En efecto, si muchos autores del siglo XIX pudieron decidirse a abandonar —pero a menudo sólo en parte— su fe en el Génesis bíblico,⁵⁵ no se ahorraron pese a ello una genealogía de la humanidad pensante. De tal modo, la Biblia, cuyo uso autorizaba a comprenderse en una duración sin tacha, ininterrumpida desde el jardín de los orígenes, va a ser sucedida por otros textos de aparente eternidad

⁵² Originado en conferencias dictadas en la Escuela del Louvre, este libro se publicó en París en 1892, el año de la muerte de Renan, a quien Reinach no cita.

⁵³ S. Reinach, *L'Origine des Aryens...*, *op. cit.*, p. 19; lo mismo vale para la siguiente cita.

⁵⁴ J. Darmesteter, "Rapport annuel", *Journal asiatique*, 1890, p. 25; lo mismo vale para las siguientes citas.

⁵⁵ Véase el texto de S. Lévi (1863-1935), *infra*, p. 162.

cuando los filólogos del siglo XIX constituyen los nuevos archivos indoeuropeos. Y éstos, como antes la biblioteca hebraica, son rápidamente sometidos a numerosas exégesis e interrogatorios acuciantes.

Contemporáneo de las efervescencias románticas de principios de siglo, G. W. F. Hegel (1770-1831) da testimonio de esa transferencia de archivos de un Paraíso a otro cuando critica a quienes se entregan al primitivismo. Las consideraciones del pensador se inscriben en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (1822-1831), en las que la caída del primer hombre significa a la vez la posibilidad de todo conocimiento y el fin del estado de inocencia que caracteriza la condición animal. Si el mito del pecado original, que provoca la caída de Adán, describe el devenir humano del ancestro de los mortales, "el Paraíso es un parque donde sólo pueden morar los animales, y no los hombres".⁵⁶

Cuando Hegel, en *La razón en la historia* (1830), se refiere a los autores que sostienen la idea de la decadencia de una civilización supuestamente consumada en la aurora de la humanidad, pone en entredicho una visión de la primera humanidad fundada en "un testimonio superior".

Se trata nuevamente del estado primitivo del hombre en el Paraíso, que los teólogos ya interpretaron a su manera (Dios, por ejemplo, habría hablado en hebreo con Adán) y que se retoma hoy con una forma correspondiente a otras necesidades.⁵⁷ Se afirma la existencia de un pueblo primitivo que nos habría transmitido toda la ciencia y todo el arte (Schelling; Schlegel: *Lengua y sabiduría de los indios*). Ese pueblo primordial habría precedido al género humano propiamente dicho y se perpetuaría en las antiguas leyendas con las imágenes de los dioses; podríamos encontrar los vestigios deformados de su alta cultura en los mitos de los pueblos más antiguos. La condición de estos últimos, tal como la presenta la historia, sería entonces la regresión de ese estado de elevada cultura. Esta teoría, se nos dice, es una exigencia de la filosofía y se apoya en indicios históricos. La⁵⁸ alta autoridad que se reivindica aquí es en primerísimo lugar el relato bíblico. [...] nada autoriza a imaginar un pueblo que haya existido en esta forma primordial y un estado histórico de ese mismo pueblo, y menos aún la formación de un puro conocimiento de Dios y la Naturaleza. Se conjetura que en un comienzo la Naturaleza se presentó abierta y transparente, como un lím-

⁵⁶ G. W. F. Hegel, *Philosophie der Weltgeschichte*, II, 2, *Die griechische und römische Welt*, en *Sämtliche Werke*, editadas por G. Lasson, Leipzig, 1923, t. 9, p. 728.

⁵⁷ Esta frase está extraída de los fragmentos escritos de puño y letra por Hegel. Lo que sigue proviene de las notas de sus alumnos, que se utilizaron para la edición del texto.

⁵⁸ A partir de aquí y hasta el final de la cita, el texto vuelve a ser de "puño y letra de Hegel".

pido espejo de la creación de Dios, frente a la clara mirada del hombre, y que, de la misma manera, la verdad divina se ofreció a él. [...] Históricamente, todas las religiones tendrían su origen en ese estado.⁵⁹

En sus diversas tendencias, veremos cómo la filología y la mitología comparadas ilustran, hasta fines de siglo –Renan muere en 1892, F. Max Müller en 1900–, esta atención extrema prestada a "la alta autoridad" bíblica de la que habla Hegel. En particular, cuando los eruditos se consagran a descifrar las incidencias de la Providencia sobre el curso de la historia.

Ficciones técnicas

Una lengua perdida. Un pueblo desconocido. De la remota diáspora indoeuropea, situada en una era mitopoética, los autores del siglo XIX recogen las raíces lingüísticas que suponen próximas al "nacimiento del lenguaje, casi a la creación del hombre".⁶⁰

¿Cómo bautizar ese continente de los orígenes⁶¹ destinado a cumplir un papel fundacional en el futuro de Occidente? ¿Cómo denominar a esos nuevos ancestros que Europa entera se disputa? Al respecto, nunca hubo unanimidad: arios,⁶²

⁵⁹ G. W. F. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte* (1830, primera edición 1837), editado por J. Hoffmeister, Hamburgo, Akademie Verlag (Berlín), 1966, pp. 158-159. Utilizo con algunas modificaciones la traducción francesa de K. Papaioannou, *La Raison dans l'histoire*, París, 1979, pp. 187-188. Sobre Hegel y la India, cf. M. Hulin, *Hegel et l'Orient, suivi de la traduction annotée d'un essai de Hegel sur la Bhagavad-Gîtâ*, París, 1979, pp. 99-124; R.-P. Droit, *L'Oubli de l'Inde. Une amnésie philosophique*, París, 1989, pp. 195-207. Véase además *infra*, p. 117, n. 4.

⁶⁰ S. Lévi, *La Grande Encyclopédie*, 1885-1902, vol. 4, p. 46, s.v. "Aryens II. Linguistique", citado *infra*, p. 162, n. 7. Véase también la p. 111 *sq.* para las raíces lingüísticas en F. M. Müller.

⁶¹ Para algunos, los indios de los Vedas habían sustituido entonces a los judíos del Antiguo Testamento. P. Vidal-Naquet mostró con claridad que un continente mágico también puede sustituir a otro cuando ciertos autores se proponen la resurrección filológica de la Atlántida: P. Vidal-Naquet, "Hérodote et l'Atlantide: entre les Grecs et les Juifs. Réflexions sur l'historiographie du siècle des Lumières", *Quaderni di storia*, 16, 1982, pp. 5-74; del mismo autor, "L'Atlantide et les nations", *Représentations de l'origine. Littérature, histoire, civilisation. Cahiers du Centre de recherches littéraires et historiques et du Centre de recherches Afro-Indien-Océaniques de l'université de la Réunion*, 4, 1987, pp. 9-28. Cf. también *supra*, p. 14, n. 6.

⁶² El primer empleo técnico, más o menos abstracto, de sus significaciones antiguas para el término "ario" es tal vez el de A. H. Anquetil-Duperron (1731-1805), "Recherches sur les anciennes langues de la Perse. Premier mémoire sur le zend" (leído el 9 de agosto de 1763), *Mémoires de littérature, tirés des registres de l'Académie royale des inscriptions et belles-lettres*, 31, 1768, p. 370 (y la nota 24, pp. 389-390), p. 376. Hay que rendir homenaje al valor de Hans Siegert que, en

indogermanos⁶³ o indoeuropeos.⁶⁴ Ciertos autores, de un párrafo al otro, cambian indistintamente de denominación, ya sea para designar el pueblo, la raza, la nación o la familia de lenguas, en combinaciones variables según los eruditos. Así, Renan recurre igualmente a los términos "ario" e "indoeuropeo",⁶⁵ e I. Goldziher (1850-1921) habla de "ario" o "indogermano".⁶⁶ Otros autores del siglo XIX escogen "jafético",⁶⁷ "cepa sánscrita", "indoclásico", "ariano",⁶⁸ "indocelta", "tracio", "caucásico" y otros nombres más.⁶⁹

la Alemania de 1941, publicó un estudio sobre los usos y abusos del término, "Zur Geschichte der Begriffe 'Arier' und 'arisch'", *Wörter und Sachen*, 22, 1941-1942, pp. 73-99. Para el nuevo uso del término "ario" atribuido a Anquetil, cf. H. Siegert, *ibid.*, pp. 86-87, seguido en 1982 por K. Koerner (citado a continuación), p. 169. Con respecto al modo de utilización exacto de ese término en nuestros días, G. Charachidzé, *La Mémoire indo-européenne du Caucase*, París, 1987, pp. 133-136.

⁶³ Durante mucho tiempo atribuido a J. von Klaproth (1783-1835), en 1823 —véase además mi artículo de 1987 (señalado *supra*, p. 7), p. 369, n. 48—, el término se encuentra ya en 1810 en C. Malte-Brun, *Précis de la géographie universelle...*, París, 1810, t. 2, pp. 577-581. Véase, en la actualidad, F. R. Shapiro, "On the origin of the term 'Indo-Germanic'", *Historiographia linguistica*, 8, 1, 1981, pp. 165-170.

⁶⁴ En una reseña de *Mithridates, oder Allgemeine Sprachkunde*, de J. C. Adelung (Berlín, 1806-1812), texto no firmado pero atribuido a T. Young (cf. H. Siegert, "Zur Geschichte...", *op. cit.*, pp. 75-76), el autor propone el uso del término "Indoeuropean" (*The Quarterly Review*, 10, octubre de 1813-enero de 1814, p. 255; cf. también las pp. 256, 264, 270, 273, 281 y 283). Véase la actualización de K. Koerner, "Observations on the sources, transmission, and meaning of 'Indo-European' and related terms in the development of linguistics", en K. Koerner *et al.* (comps.), *Papers from the 3rd International Conference on Historical Linguistics*, Amsterdam, 1982, pp. 153-180, donde el autor discute también las tesis de F. R. Shapiro, citado en la nota anterior (artículo reeditado en su antología *Practicing Linguistic Historiography. Selected Essays*, Amsterdam/Filadelfia, 1989, pp. 149-178).

⁶⁵ Y en 1848, en la primera versión de su *Origine du langage*, escribe "las lenguas indogermánicas" (*La Liberté de penser*, 13, diciembre de 1848, p. 68), mientras que más tarde se decide por "indoeuropeas" (*Ceuvres complètes, op. cit.*, t. 8, pp. 71-72). Pero más adelante vuelve a la expresión "lenguas indogermánicas" (t. 8, p. 211).

⁶⁶ En el capítulo dedicado a Goldziher, cf. *infra*, p. 142, n. 14.

⁶⁷ Así, *infra*, p. 137, n. 10. Esta vieja denominación fue revitalizada en la URSS de la década de 1930 por la "teoría jafética" de N. J. Marr (1865-1934): cf. R. L'Hermitte, *Science et perversion idéologique. Marr, marrisme, marristes. Une page de l'histoire de la linguistique soviétique*, París, 1987 ("Cultures et sociétés de l'Est", 8).

⁶⁸ Ésa fue la elección de A. Pictet; cf. *infra*, p. 119, n. 13. [El término original es *arién*, que también significa "arriano" (de la herejía arriana). En francés, "ario" es *aryen*. (N. del T.)]

⁶⁹ Al referirme a los textos abordados, adoptaré su terminología fluctuante. Así, además de "indoeuropeo", escribiré "ario" o "ariano" e "indogermano", según los casos, sin ponerlos entre las comillas habituales.

Frente a ese mundo de vocaciones innumerables, otro conjunto, elemental: las lenguas semíticas. Durante mucho tiempo llamadas "arameas" u "orientales", esas lenguas toman el nombre de Sem —hijo de Noé y hermano de Jafet (Génesis 5, 32)— cuando A. L. von Schlözer (1735-1809) y Herder lanzan el apelativo "semítico".⁷⁰

A la multitud de idiomas indoeuropeos corresponden pueblos caracterizados por sus talentos para la migración. Grandes conquistadores, su diáspora va de la India al extremo occidental de Europa. En cuanto a los semitas, que permanecieron en su lugar, se los ve aferrados a sus lenguas, sus culturas y sus religiones. Inmóviles en el tiempo y el espacio, participan poco y nada en los progresos de la historia universal tal como la describe el siglo XIX. Frente a la dinámica politeísta de los arios, se postula el estancamiento monoteísta de los semitas.

En las ciencias humanas, las palabras pueden ser herramientas conceptuales; tomadas de viejas tradiciones o forjadas como artefactos en el laboratorio, dan testimonio de los supuestos previos y los proyectos de una investigación. Ficciones técnicas, la elección de esos términos funcionales habla también de las hipótesis fundadoras de nuevos saberes.

El semitismo no se reduce necesariamente a los hebreos. Pero si se puede considerar el árabe —la lengua— y el islam —la religión— como expresiones semíticas cardinales, el hebreo —la lengua identificada con la religión monoteísta que vehiculiza— orienta muy a menudo en el siglo XIX los interrogantes planteados al área semítica.

Así, son muchos los especialistas que atribuyen a la totalidad de los grupos semíticos las características que quisieron reconocerse a los hebreos del período histórico. Corolario de esta generalización: Renan y tantos otros de la Europa erudita del siglo pasado aplican a quienes ellos llaman arios —o indogermanos o indoeuropeos— las cualidades específicas que acreditan a los griegos. Si el dinamismo y la capacidad de inteligencia abstracta de estos últimos anuncian un mundo indoeuropeo en devenir, el polo védico del universo ario representa las potestades de lo primordial.

En cuanto a la posición completamente negativa del "antisemitismo", se dirige en esencia contra aquellos a quienes se identifica exclusivamente con los

⁷⁰ A. L. von Schlözer propone explícitamente valerse de la fórmula "semítica" para designar la lengua de los "sirios, babilonios, hebreos y árabes": "Von den Chaldäern", *Repertorium für biblische und morgenländische Litteratur*, 8, 1781, p. 161; Herder utiliza los términos "semita" y "semítico" en la primera parte de su tratado sobre *El espíritu de la poesía hebrea*, cuyo prefacio firma el 9 de abril de 1782: *Vom Geist der ebräischen Poesie*, editado por B. Suphan, Berlín, 1879, t. 11, pp. 429, 442-444.

descendientes de los hebreos, los judíos, y no al conjunto de los hablantes de las lenguas semíticas. En la década de 1870 se abren en toda Europa, al margen del campo de las ciencias filológicas y de la antropología física —aunque a menudo abrevan en ellas su legitimidad—, nuevas carreras ideológicas para los términos “ario” y “semita”. Vocablos de perfiles indistintos, que producen efectos incendiarios, esas palabras prosiguen su carrera hasta 1945, cuando se derrumba el nazismo.

Cuando Bopp firma el prefacio de la segunda edición de su *Grammaire comparée*, insiste en la necesidad de mantener apartada de las nuevas ciencias de la lengua “la idea de nacionalidad”.

No puedo aprobar la expresión “indogermánico”, ya que no veo por qué hay que tomar a los germanos por los representantes de todos los pueblos de nuestro continente, cuando se trata de designar una familia tan vasta. [...] En cuanto al presente, para alcanzar una comprensión más general, me valdré del nombre de “indoeuropeo”, que ya fue consagrado en alguna medida por el uso en Francia e Inglaterra.⁷¹

Estamos entonces en Berlín, en agosto de 1857. Hoy, con excepción de las universidades del mundo germánico que no prestaron oídos al consejo de Bopp, hay unanimidad alrededor del término “indoeuropeo”. Sin duda, como le gustaba recordarlo a G. Dumézil (1898-1986), porque se trata precisamente de una “etiqueta” inadecuada:

Pero, si se considera todo, esta inadecuación de la etiqueta a su objeto es justamente lo que la recomienda: se delata en lo que debe ser, esto es, un signo *convencional*, [...] que advierte que es la hipótesis de una comunidad de origen, una herencia común, la explicación más probable de las correspondencias que se observan entre esos hechos históricos tan dispersos en el terreno.

Y ésa es en efecto la meta limitada que, lingüistas u otros, se proponen los comparatistas: saben que la reconstrucción viva, dramática de lo que eran la lengua o la civilización de los ancestros comunes es imposible, porque los documentos no se reemplazan con nada, y no los hay.⁷²

⁷¹ F. Bopp, *Grammaire comparée des langues indo-européennes* (1833-1849), traducido del alemán por M. Bréal, París, 1866, t. 1, p. 21.

⁷² G. Dumézil, *Leçon inaugurale à la chaire de civilisation indo-européenne* del Collège de France, dictada el jueves 1º de diciembre de 1949, París, 1950, pp. 6-7.

El olvido de la historia

En los orígenes de la civilización, “dos gemelos”.⁷³ El ario y el semita. Descubiertos en “una misma cuna”, forman una pareja de virtudes desiguales. Separados desde su más tierna infancia, arios y semitas conocieron destinos singulares. Todo los distingue. En un drama divino que tiene por escenario la historia universal, la Providencia vela para que cada uno se mantenga en su propio papel. Si los arios aseguran a Occidente el dominio de la naturaleza, la explotación del tiempo y el espacio, la invención de la mitología, las ciencias y las artes, los semitas guardan, sin embargo, el secreto del monoteísmo. Al menos hasta ese día histórico en que Jesús viene al mundo en Galilea. •

Ese doble patrimonio exige una herencia dual. La querrela entre judíos y cristianos de la primera hora, en la que la vocación de los discípulos del nuevo Mesías se opone a la tradición de los hebreos, encuentra nuevas formulaciones en los discursos ario-semíticos del siglo XIX.

Más o menos explícitamente, según los autores, el papel providencial de la pareja histórica determina los capítulos de los estudios indoeuropeos y semíticos.⁷⁴ Renan prolonga así su visión de una civilización bicéfala, aria y semítica, hasta en su descripción del paisaje de Palestina, en el que la Judea semítica se opone a —y se conjuga con— una Galilea menos monoteísta, por lo tanto menos semítica y más cercana a Jesús.⁷⁵

En las ciencias, las de la naturaleza y las humanas, todas las disciplinas son invitadas a asistir a la revelación de los secretos de la Providencia. El empuje del espíritu positivo y crítico en la historiografía no modera necesariamente el uso del argumento providencial, al que se apela para justificar el rumbo de las cosas. L. von Ranke (1795-1886), cuya obra domina la escuela histórica alemana de su tiempo, ilustra con rigor esa alianza de un proceder positivo con una explicación religiosa de la historia cuando afirma que “cada época existe en una

⁷³ E. Renan, *Œuvres complètes, op. cit.*, t. 8 (editado por H. Psichari), p. 578 (citado *infra*, p. 73). Lector de Renan y testigo de los saberes de su tiempo, A.-A. Cournot (1801-1877) desarrolla las mismas ideas, reconociendo, en los orígenes de la humanidad civilizada, a las familias indoeuropeas y semíticas en “la misma cuna o cunas muy próximas” (*Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire* [1861], París, 1922, p. 623 *sq.*). Para lo que se entiende entonces por “civilización”, *cf. infra*, pp. 80-81 y n. 24; p. 138, n. 12.

⁷⁴ A título de ejemplo, puede leerse la larga cita tomada de Pictet, *infra*, pp. 126-127.

⁷⁵ *Infra*, p. 91 *sq.*

relación inmediata con Dios".⁷⁶ A su manera, Herder ya se había empeñado en lograr la coincidencia de la causalidad histórica y la finalidad divina, la única que puede darle su sentido. Y al presentar al mago romántico a los lectores franceses, E. Quinet (1803-1875) expresa igualmente su fe en el encadenamiento providencial descrito por la historia universal.⁷⁷

Ciencia y religión pudieron compartir así en el siglo pasado más de un sentido común a un humanismo laico. Si bien cada estudioso sigue un rumbo singular, haciendo escuela con algunos y oponiéndose a otros, muchos adoptan con paso firme los caminos de la Providencia. De R. Simon a F. Max Müller, la referencia a san Agustín es habitual.⁷⁹ ¿Acaso el Padre de la Iglesia no había esbozado, en su *Ciudad de Dios*, una representación plausible de un pasado remoto, integrada a las categorías inéditas de un sistema teológico⁸⁰ portador de porvenir?

Al desposar el siglo, cierto cristianismo, antes "particular", se quiere convertir en "general",⁸¹ y renueva así la posición central de Jesús en la historia. Ése es también el contexto histórico en que hay que comprender los discursos sobre los arios y los semitas. Esos discursos revitalizan, además, el viejo conflicto de los monoteísmos, que Goldziher se esfuerza por apaciguar. La tradición cristiana, aun secularizada, desea una vez más definirse frente al judaísmo y el islam redistribuyendo los roles y volviendo a trazar las fronteras.⁸²

⁷⁶ "Jede Epoche ist unmittelbar zu Gott" (L. von Ranke, *Über die Epochen der neueren Geschichte. Vorträge dem Könige Maximilian II. von Bayern gehalten* [1854, primera edición 1888], Darmstadt, 1982, p. 7). Al respecto, I. Meyerson, "Le temps, la mémoire, l'histoire" (1956), en *Écrits, 1920-1983. Pour une psychologie historique*, introducción de J.-P. Vernant, París, 1987, p. 274 sq.

⁷⁷ E. Quinet, "Introduction" a *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité*, de Herder, traducido del alemán por E. Quinet, París, 1827, t. 1, pp. 10 sq. y 60 sq. (véase *infra*, n. 81).

⁷⁸ Aprendí mucho al respecto leyendo a P. Bénichou, *Le Temps des prophètes. Doctrines de l'âge romantique*, París, 1977; *Les Mages romantiques*, París, 1988.

⁷⁹ Para R. Simon, *infra*, p. 43-44; para F. M. Müller, p. 116, n. 45. Véase también p. 66, n. 29.

⁸⁰ I. Meyerson, *op. cit.*, pp. 271-272.

⁸¹ "Hoy mismo, cuando el genio del análisis y el escepticismo parecen haberlo cambiado todo, no tenemos otra creencia histórica. Mas lo que era particular se convirtió en general; lo que se tocaba con el dedo se volvió impalpable; lo que había aparecido en tal lugar y tal siglo pasó a ser la obra de todos los lugares y todos los siglos" (E. Quinet, "Introduction" a *Idées...*, *op. cit.*, p. 10).

⁸² Al respecto puede releerse *Nathan der Weise* (1779), de G. E. Lessing (1729-1781), en particular la parábola de los tres anillos en el tercer acto (edición bilingüe, traducida del alemán por R. Pitrou, París, Aubier, 1939, p. 151 sq.).

Por esa época, en que ciencia y cristianismo intentan encontrar nuevas formas de cohabitación, no es indiferente recordar que la primera ciencia "laica" admitida por la Iglesia es sin duda la filología. Nacida de debates interminables, esta ciencia, rica heredera de la tradición clásica y de la exégesis bíblica, cobra rápidamente una influencia decisiva cuando un dogma pasa a depender de una cuestión gramatical, de un detalle precisamente filológico.⁸³ Si bien es cierto que "el nacimiento de la filología fue en la conciencia occidental mucho más discreto que el de la biología y la economía política",⁸⁴ no por ello esta disciplina marcó menos perdurablemente las visiones históricas de Occidente. Lo cual no implica en modo alguno que haya sido una ciencia abierta a la historia.

En principio limitada a las lenguas indoeuropeas, la filología comparada olvidó muchas veces la historia. Inspirado en el modelo botánico,⁸⁵ el lingüista se paseaba por el jardín de las lenguas, recogiendo raíces lingüísticas muy pronto metamorfoseadas en estructuras inmóviles, protegidas de la erosión del tiempo. En el artículo "Ojeada a la historia de la lingüística" con el que inicia su *Curso*, Saussure señala hasta qué punto la gramática comparada "fue exclusivamente comparativa en vez de ser histórica".⁸⁶ Atento a "la lógica irresistible del hecho lingüístico",⁸⁷ Saussure exige al método comparativo que no haga el duelo de la historia. En efecto, si en materia de gramática comparada la reconstitución histórica tiene por condición la comparación, ésta, por sí sola, no autoriza "a concluir".

Y la conclusión escapaba tanto más a esos comparatistas, cuanto que consideraban el desarrollo de dos lenguas como un naturalista lo haría con el crecimiento de dos vegetales. [...] Este método exclusivamente comparativo entraña toda una serie de concepciones erróneas [...]. Se consideraba la lengua como una es-

⁸³ J. Pommier, *La Jeunesse cléricale d'Ernest Renan - Saint-Sulpice*, Estrasburgo, 1933, pp. 122 sq. y 519 sq.

⁸⁴ M. Foucault, *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines* (1966), París, 1981, p. 294.

⁸⁵ P. B. Salmon, "The beginnings of morphology. Linguistic botanizing in the 18th century", *Historiographia linguistica*, 1, 3, 1974, pp. 313-339; K. Koerner, "Schleiermachers Einfluss auf Haeckel: Schlaglichter auf die wechselseitige Abhängigkeit zwischen linguistischen und biologischen Theorien im 19. Jahrhundert", *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung*, 95, 1981, pp. 3-21.

⁸⁶ F. de Saussure, *Cours de linguistique...*, *op. cit.*, p. 16.

⁸⁷ *Le Journal de Genève*, 19 de abril de 1878, p. 3, col. 1.

fera particular, un cuarto reino de la naturaleza [...]. Hoy no pueden leerse ocho o diez líneas escritas en esa época sin sorprenderse por las extravagancias del pensamiento y los términos utilizados para justificarlas.⁸⁸

Al contribuir a inmovilizar las lenguas de la historia, los modelos naturalistas también permitieron estereotipar las civilizaciones. Éstas se identifican por completo con lo que puede pensarse entonces de sus sistemas lingüísticos.

En cuanto a los hebreos, gozan entre los semitas de una razón "superior" que justifica su exclusión de la historia profana: árbitro y portador de una verdad que el tiempo no consume, el pueblo hebreo permanece inmovilizado con motivo de un testimonio eterno.

Iniciador de los estudios islámicos, Goldziher abre canteras comparativas intersemíticas. En ellas, el Antiguo Testamento figura —ése es al menos el deseo del autor— en el mismo plano que otros textos. Al mismo tiempo, Goldziher invita a la Europa culta a salvar a los hebreos de un paraíso en el que se le consigna, a las puertas de la historia; exige que se reconozca a sus relatos bíblicos el derecho a testimoniar, en el recinto de la mitología comparada, entre las leyendas de los otros pueblos, incluidos en el gran flujo de las sociedades históricas.

En un orden diferente, otra razón explica asimismo la ambivalencia que no dejó de atravesar los estudios indoeuropeos, tironeados entre estructura e historia. La noción de "familia de lenguas" implica, para los autores que apelan a ella, la puesta en evidencia de afinidades entre grupos de lenguas diferentes. Esas afinidades lingüísticas se justifican, ya sea por lazos históricos y geográficos entre poblaciones (lo cual supone un sistema de préstamos), sea por la idea de una filiación (por lo tanto de un origen común) que explica así una comunidad lingüística de raíces verbales y estructuras gramaticales. Estas dos justificaciones se conjugan en algunos autores y, de una manera general, siguen encontrándose aún hoy en la forma de una tensión entre modelo explicativo tipológico y razón histórica.⁸⁹

⁸⁸ F. de Saussure, *Cours de linguistique...*, op. cit., p. 17. [En el original, la cita habla de "la croissance [crecimiento] de deux végétaux". La traducción española de Amado Alonso (*Curso de lingüística general*, 17ª edición, Buenos Aires, Losada, 1978, p. 43, dice "cruzamiento" (*croisement*) (N. del T.)]

⁸⁹ Como lo testimonian las recientes discusiones relativas a los trabajos de los dos estudiosos soviéticos ya citados, *supra*, p. 15, n. 14.

Nadie ignora...

Tratándose de Herder, Renan o Goldziher, las páginas que siguen querrían devolver a los textos leídos un poco de la complejidad de las obras en que se inscriben. Para quien quiera intentar comprenderlos, más vale sin duda acompañarlos e incluso "perderse en ellos"⁹⁰ en ocasiones, en vez de imponer una lógica ajena a las intenciones de su tiempo. "Hay que resistirse a la tentación, a la que sucumben demasiados historiadores de las ciencias, de hacer más accesible el pensamiento a menudo oscuro, torpe y hasta confuso de los antiguos, traduciéndolo en un lenguaje moderno que lo aclara pero al mismo tiempo lo deforma."⁹¹

Volver a ligar un texto con las cuestiones que lo suscitaron, seguir los caminos tomados por los problemas, estar atentos a la elección de las metáforas y asociaciones de imágenes inesperadas permite a veces captar un pensamiento en su movilidad.

Si aquí o allá pudo hacerse hincapié en las convergencias, y si es cierto que el pastor R. F. Grau (1835-1893) esclarece de manera sorprendente la pareja ario-semítica que atraviesa los siglos, los acercamientos no borran nunca la singularidad de los rumbos, así como la manifestación de tal o cual aspecto del *corpus* renaniano no puede eludir la dinámica de las contradicciones que lo organizan. Los escritos de un erudito pueden ser el lugar en que se cristalizan conflictos. Y tomas de posición que a nuestro parecer deberían excluirse pueden servir de base a toda la obra de un autor. Momento a momento, en el hilo de sus escritos, Herder y Renan pudieron tener la mirada del historiador, después perderla, defender o no el punto de vista del nacionalista o el racista.

Encerrar a un autor en una imagen simple, a menudo confeccionada por la posteridad científica para su propio uso, conduce a la invención del precursor.⁹² Renan, a quien no encontramos aquí confinado en su papel tradicional de maestro de una razón científica exclusivamente laica, es la figura ejemplar.

Pero acompañar a un autor comprendido en la sensibilidad intelectual de su época, intentar describir los rodeos de su pensamiento, no significa ni un acuerdo con éste ni una adhesión. En este caso, la precisión no es superflua.

⁹⁰ P. Bénichou, a propósito de "Michelet teólogo", en *Le Temps des prophètes...*, op. cit., p. 552.

⁹¹ "Orientation des recherches et projets d'enseignement, présentés par Alexandre Koyré à l'Assemblée des professeurs du Collège de France" (11 de marzo de 1951), en A. Koyré, *De la mystique à la science. Cours, conférences et documents, 1922-1962* (editados por P. Redondi), París, 1986, p. 129. Como no fue elegido, esa enseñanza nunca se dictó en el Collège (*ibid.*, pp. 118-119).

⁹² G. Canguilhem, *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, París, 1983, pp. 20-23, que se refiere a Koyré.

En este ensayo, los documentos invitan a considerar a los arios y los semitas como una pareja funcional de dimensiones providenciales, como un sistema explicativo de los orígenes de la civilización, en el sentido en que los autores entienden esta palabra. Salvo excepciones, no se hallará en él una explicación de los lazos que hayan podido existir entre tal o cual escrito y el uso odioso que pueda haberse dado, con algunos años de distancia si recordamos el caso Dreyfus.

Nadie ignora que estas dos palabras, "semita" y "ario", se convirtieron, en pleno siglo XX y en el corazón de Europa, en términos que decretaban la vida o la muerte—según se los clasificara en uno u otro lado—para millones de niños, mujeres y hombres. La historia del antisemitismo, en particular la del mito ario, en que Léon Poliakov fue uno de los pioneros en la historiografía francesa,⁹³ se esfuerza por comprender esos discursos antiguos en sus usos recientes. Las reflexiones sobre las diversas formas de racismo se multiplicaron, aclarando el papel que pudieron jugar algunas tradiciones filosóficas e históricas⁹⁴ en el desarrollo de corrientes ideológicas y políticas que fueron, y en algunos casos siguen siendo, portadoras de violencia.

Frente a esos trabajos, las páginas que siguen tienen un proyecto limitado. Se proponen circunscribir, privilegiando a ciertos estudiosos,⁹⁵ algunos de los mecanismos que animan los discursos ario-semíticos tal como se despliegan hasta 1892,⁹⁶ en el momento de la muerte de Renan, dos años antes de la detención del capitán Dreyfus. Intentar penetrar esos discursos en la coherencia que les es propia supone un abordaje de los interrogantes de cada autor, cuando formula problemas y les aporta respuestas que le parecen satisfactorias.

Escogí a los autores que orientan los capítulos de este volumen, entre otros posibles, porque me parecen—con la excepción del pastor R. F. Grau—explora-

⁹³ L. Poliakov, *Le Mythe aryen. Essai sur les sources du racisme et des nationalismes*, París, 1971.

⁹⁴ C. Guillaumin, *L'Idéologie raciste. Genèse et langage actuel*, París, 1972; más recientemente, entre muchos otros títulos, R. Römer, *Sprachwissenschaft und Rassenideologie in Deutschland*, Múnich, 1985; P.-A. Taguieff, *La Force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, París, 1988; J. Kristeva, *Etrangers à nous-mêmes*, París, 1988; T. Todorov, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, París, 1989.

⁹⁵ Si bien Renan, Max Müller y Pictet contribuyen a la elaboración de nuevos saberes, son también autores que difunden ampliamente las ideas arias entre el público. Goldziher quiso darles una respuesta, igualmente destinada a los no especialistas. En cuanto a R. Wagner (1813-1883) (*infra*, p. 91 y n. 47; pp. 162-164), inspirado en la erudición de su tiempo, ilustra el arianismo en su doble dimensión lírica y política.

⁹⁶ De Goldziher, que muere en 1921, nos ocupamos del libro sobre la mitología de los hebreos, publicado en 1876.

dotes, hombres cuya obra fue innovadora e influyente. Pero sus escritos no constituyen en modo alguno un *corpus* cerrado, visto que este libro da cuenta de una investigación todavía en curso sobre *Las lenguas del Paraíso*.⁹⁷ Emblemático, el título insiste en la importancia de los temas vehiculizados, a lo largo de los siglos, por las fábulas eruditas relativas a las lenguas originales. Esta preocupación por lo primordial no dejó de alimentar el desarrollo de las primeras investigaciones lingüísticas y, en particular, de los estudios indoeuropeos.

Confinadas durante mucho tiempo en los dominios teológicos, las querellas sobre los orígenes—del lenguaje, de la religión, de la sociedad, de la civilización—pudieron, al laicalizarse, suscitar innumerables disputas en la etapa de auge de las ciencias humanas, en el siglo XIX. Hegel, lo hemos visto, describe el momento en que una teología de los orígenes muda en una historia de lo primordial para responder a una nueva expectativa, "a otras necesidades".⁹⁸

Rehenes de las cuestiones que se plantean—como nosotros, sin duda, lo somos hoy—, los autores del siglo pasado, a la vez que se liberan de viejos interrogantes teológicos, siguen apegados a sus visiones de una historia providencial. Aunque hacen suyas las técnicas positivas de la erudición, se inspiran en los métodos perfeccionados por las ciencias de la naturaleza y adoptan los nuevos saberes técnicos del comparatismo, no dejan de ser tributarios de sus *a priori* bíblicos que confieren a sus obras un sentido finalista. Renan, F. Max Müller, A. Pictet y tantos otros estudiosos alían romanticismo con positivismo y señalan, más allá de las divergencias que distinguen sus escritos, una adhesión común a las doctrinas de la Providencia.

En este escenario de una historia teleológica, el descubrimiento de un parentesco evidente entre las lenguas europeas y el sánscrito acerca súbitamente el Lejano Oriente a Occidente. Al Medio Oriente semítico se une en lo sucesivo un nuevo Oriente indoeuropeo. Para describir el pasado más antiguo de una humanidad inteligente, filólogos y mitólogos inventan entonces a los arios y los semitas, atribuyéndoles roles siempre opuestos y a veces complementarios. En los principios de la única civilización digna para ellos de ese nombre, son muchos los que imaginan una pareja providencial de la que se reconocen descendientes: semitas por filiación espiritual, arios por vocación histórica.

⁹⁷ "Les langues du Paradis. Questions d'historiographie indo-européenne": ése fue el título de mis primeros seminarios en la École des Hautes Études en Sciences Sociales, en 1985. Al respecto, véase *supra*, p. 7.

⁹⁸ Cf. *supra*, p. 24.

Pero antes de pensarse en un espejo ario, los doctos del Occidente cristiano no habían dejado de hurgar en las relaciones entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, entre el hebreo, el griego y el latín. Cuestiones en las que estaba en juego el dominio de una herencia conservada por algunas vocales de sentido incierto. Se decía entonces que en ellas estaba inscripta una historia providencial, portadora de un radiante porvenir.

Las vocales de la Providencia

El 16 de mayo de 1707, *Le Journal des Sçavans* anuncia a sus lectores “un descubrimiento muy importante” hecho en K'ai-feng, China, en la provincia de Honan: “una sinagoga fundada antes del nacimiento de Jesucristo; judíos que no conocían a este Salvador” (p. 256). Comienzan entonces las conjeturas sobre una sinagoga arcaica, “anterior a la destrucción de Jerusalén e incluso a la Encarnación”.¹ Se cree estar a punto de exhumar una versión auténtica del Texto fundador del monoteísmo cristiano, que revele al mundo el Original, el relato hebreo en toda la pureza y el esplendor de su escritura mosaica. Esta fábula de la memoria se basa en la opinión de “algunos sabios” que consideran que los judíos de la era talmúdica, “enemigos de los cristianos, alteraron los Libros Santos [...] para determinar su sentido de acuerdo con los prejuicios de su secta”.² Frente a la Biblia corrompida de los judíos diseminados por las distintas naciones, la integridad del Texto de K'ai-feng parece garantizada, protegida por una historia china de duración ininterrumpida. En efecto, desde que “el Señor dictó la ley a Mieche (Moisés) con tanta rapidez que éste no tuvo tiempo de poner los puntos”³ (léanse las vocales del hebreo), y hasta el momento en que los jesuitas encontraron a los judíos de K'ai-feng, el acontecimiento crístico no había

¹ Carta 7 de Jean Domenge, del 25 de octubre de 1723, publicada en J. Dehergne y D. D. Leslie, *Juifs de Chine à travers la correspondance inédite des jésuites du dix-huitième siècle*, París/Roma, 1984, p. 162. En referencia a este dato para él increíble, “que no tienen absolutamente ningún conocimiento del Mesías”, J. Domenge escribe en la misma carta: “pero más me gustaría creer que, tras haberlo tenido, finalmente lo perdieron” (*ibid.*, p. 163). En lo concerniente a la comunidad judía de K'ai-feng, véase el folleto de J. Preuss, *The Chinese Jews of Kaifeng-Fu*, Tel-Aviv, 1961. Cf. K. Alfonsi, en *Le Nouvel Observateur*, 1237, 22 de julio de 1988, pp. 32-33, donde se encontrará un testimonio reciente sobre los chinos que se dicen los últimos descendientes de esta comunidad.

² En el prefacio (“Épître”) de Charles Le Gobien al tomo VII de las *Lettres édifiantes et curieuses, écrites des missions étrangères, par quelques missionnaires de la Compagnie de Jésus*, 1707. *Le Journal des Sçavans* citado informaba sobre este tomo VII de las *Lettres édifiantes*.

³ Es la respuesta que los judíos chinos daban al padre Domenge cuando éste le preguntaba “por qué su antigua Biblia no está puntuada” (cf. carta 7, citada *supra*, n. 1).

perturbado su horizonte. Intacto, ese tiempo homogéneo debía guardar los secretos de la Providencia.

La decepción estuvo a la altura del fervor. Y la esperanza alimentada por los cristianos de encontrar a esos judíos chinos custodios de la edad de oro, no contaminados por sus hermanos de la diáspora, se derrumbó el día que, en su carta del 25 de octubre de 1723, el jesuita hebraísta Jean Domenge afirmó: "El Texto de su Biblia se ajusta al Texto de la de Amsterdam".⁴

Inquietud crónica de los hombres de la Iglesia, prelude de la experimentada por los filólogos del siglo XIX, la búsqueda de la buena versión, la caza del Original, no dejó de absorber a los administradores de la memoria cristiana. Lo que estaba en juego era esencial: asegurarse de tener ante los ojos el Texto providencial que Dios dictó palabra por palabra a Moisés, o al menos la "Lección" más cercana al Original. Desde la Reforma, que reafirmó el principio de la "inspiración verbal" a fin de sostener mejor la idea de la Escritura única y sin fallas, el debate se amplió.⁵ Obsesión secular ya presente en algunos Padres de la Iglesia, la sed de restablecer el Texto inaugural en su pureza original encontró, con la forma de "actualidad", un eco en *Le Journal des Sçavans* de esa primavera de 1707.

Unos treinta años habían pasado desde que uno de los fundadores de la exégesis moderna, el oratoriano Richard Simon (1638-1712), revitalizó estas cuestiones que perturban la identidad del texto bíblico. En su *Histoire critique du Vieux Testament*, impresa en 1678, Simon examina los motivos que pudieron impulsar a los hombres de la Iglesia a representar a los judíos como falsificadores de la Sagrada Escritura. Entre las razones invocadas, algunos autores consideran que "los judíos corrompieron maliciosamente sus Ejemplares" (p. 102)⁶ de la Biblia para negar mejor la irrupción del Mesías cristiano en la historia. Al falsificar las profecías, "compendiaron su cronología" y manipularon el tiempo

⁴ Carta 7, citada *supra*.

⁵ Para la "inspiración verbal y no verbal" a lo largo de los siglos, E. Mangelot, "Inspiration de l'Écriture", *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. 7. 2 (1923), col. 2192 sq. En el contexto que nos concierne, E. Renan, "L'exégèse biblique et l'esprit français", *Revue des Deux Mondes*, 60, 6, 1865, p. 238; E. Cassirer, *La Philosophie des Lumières* (1932), París, 1966, p. 195; P. Auvray, *Richard Simon (1638-1712)*, París, 1974, p. 92; M. Hadas-Lebel, "Le père Houbigant et la critique textuelle", en Y. Belaval y D. Bourel (comps.), *Le Siècle des Lumières et la Bible*, París, 1986, p. 105; F. Laplanche, "La Bible chez les réformés", en *ibid.*, pp. 469-470. E *infra*, p. 43, n. 13, y p. 52, n. 33.

⁶ Las indicaciones de páginas remiten a la edición de 1685 (véase la nota siguiente). Para R. Simon, véase también *infra*, pp. 101-103.

de la historia para probar que la hora mesiánica todavía no había llegado. A esta voluntad atribuida a los judíos de reescribir la historia, "compendiando" la cronología a fin de sustraerla al reconocimiento del Mesías, se agrega otra razón para dudar del Texto hebreo: "La Iglesia no había contado en sus inicios con otra Santa Escritura que la versión griega de los Setenta" (p. 102).

En esas circunstancias, nada más natural que constatar que los primeros cristianos reprochan a los judíos alterar la Escritura cuando se les cita *otra* versión de ese Texto. Para resumir su posición, Simon afirma que "ese prejuicio de los Padres provenía únicamente de que no reconocían otra Escritura auténtica que la versión de los Setenta". Para ellos, es completamente evidente. Todo lo que no está en su Texto lo traiciona. Y lo que no está consignado en la Biblia de los Setenta, única Escritura "auténtica y divina" (p. 104), es el resultado de una corrupción.

Entre judíos y cristianos y entre comunidades cristianas de diferentes horizontes, las discusiones sobre la fidelidad y las acusaciones mutuas de traición suscitaron innumerables polémicas. De tal modo se hicieron y deshicieron en el transcurso de los siglos las versiones y traducciones canónicas del texto sagrado. En 1546, en el concilio de Trento, la Vulgata era reconocida como la única "auténtica". Más de un siglo después, alentado por la Contrarreforma —la congregación del Oratorio había sido creada para fortalecer esa corriente—, Simon no logró imponer una lectura innovadora al publicar su *Histoire critique*. Bossuet (1627-1704) no necesitó más que una ojeada al "índice de los capítulos" para decidir, un jueves santo, el 7 de abril de 1678, enviar esa obra a la hoguera. Pero, ¿qué cosa tan osada había leído entonces en ese libro para considerarlo como "un montón de impiedades y un baluarte del libertinaje"?⁷ Nada más que este anuncio del capítulo V del libro primero: "Pruebas de las adiciones y otros cambios que se hicieron en la Escritura, y en particular en el Pentateuco. Moisés no puede ser el Autor de todo lo que está en los Libros que se le atribuyen. Diversos ejemplos".

⁷ En una carta al señor de Malézieu, que se data el 19 de mayo de 1702, *Correspondance*, París, 1920, t. 13, p. 309. Con respecto a la condena de la *Histoire critique* y de su autor, J. Steinmann, *Richard Simon et les origines de l'exégèse biblique*, Brujas, 1960, pp. 124-130; M. Rodinson, "Richard Simon et la dédogmatisation", *Les Temps modernes*, 202, marzo de 1963, pp. 1700-1709; P. Auvray, *Richard Simon...*, *op. cit.*, pp. 46-53. Algunos pocos ejemplares, salvados de las llamas, pudieron servir para las ediciones ulteriores: véase una vez más P. Auvray, *ibid.*, pp. 47, n. 2, 67-68 y 76-79. Por su correspondencia, sabemos que Leibniz siguió las vicisitudes de este asunto, cf. J. Le Brun, "Entre la *Perpétuité* et la *Demonstratio Evangelica*", en *Leibniz à Paris (1672-1676)*, Wiesbaden, 1978, t. 2, p. 7, n. 62. Por lo común se utiliza la edición de 1685, de Rotterdam, revisada por el autor.

Apenas impresa, la edición fue secuestrada, su eliminación decidida por el Consejo del rey y la totalidad de los ejemplares confiscados arrojada al fuego. En cuanto al padre Simon, la orden que lo excluía del Oratorio se le notificó el 21 de mayo del mismo año.

Los secretos de la pronunciación

Un año antes de la aparición del tratado de Simon muere otro proscrito, Baruch de Spinoza (1632-1677), excomulgado el 27 de julio de 1656 por la Sinagoga de Amsterdam. Aunque sus perspectivas sean diferentes y sus desacuerdos profundos, Spinoza y Simon contribuyen a estremecer la crítica textual de la Biblia.⁸

En sus *Obras póstumas* (1677), publicadas algunos meses después de su muerte, encontramos un *Compendio de gramática hebrea* inconcluso, nunca incorporado a las ediciones francesas de las obras completas de Spinoza. En los primeros párrafos de este *Compendio*, el autor define las vocales hebreas de la siguiente manera:

En hebreo, las vocales no son letras. Por eso los hebreos dicen que "las vocales son el alma de las letras" y que sin ellas las letras son "cuerpos sin almas" (dos imágenes extraídas del *Zohar*). En rigor de verdad, para que esta diferencia entre letras y vocales se comprenda más claramente, podemos explicarla muy bien con el ejemplo de la flauta que los dedos manipulan para tocarla; las vocales son el sonido de la música; las letras, los agujeros tocados por los dedos.⁹

La comprensión de la Biblia hebrea está ligada a las vocales. Representadas por acentos puestos debajo o encima de las letras, ellas ponen el texto en movimiento y le confieren sonido y sentido. Simon, que analiza las consecuencias teológicas e históricas de estas cuestiones vocálicas, recuerda que los primeros

⁸ Para Spinoza y Simon como renovadores de la exégesis bíblica, Renan, "L'exégèse biblique...", *op. cit.*, pp. 239-240 y, en sus *Œuvres complètes*, *op. cit.*, t. 7, pp. 827-828; J. Steinmann, *Richard Simon...*, *op. cit.*, pp. 50-53; P. Auvray, "Richard Simon et Spinoza", en *Religion, érudition et critique à la fin du XVII^e siècle et au début du XVIII^e*, París, 1968, pp. 201-214; P. Auvray, *Richard Simon...*, *op. cit.*, pp. 42-43 y 64-66. Simon, que en su biblioteca tenía obras de Spinoza (*ibid.*, pp. 207-208), expresa en varias ocasiones sus desacuerdos con el autor del *Tractatus theologico politicus* (1670) en el prefacio de su *Histoire critique* (1678).

⁹ B. Spinoza, *Abrégé de grammaire hébraïque*, editado por J. Askénazi y J. Askénazi-Gerson, 1968, pp. 35-36.

cristianos a menudo ignoraban el hebreo, otra razón que pudo afianzar sus prejuicios con respecto a los conservadores judíos de ese texto (p. 103).

Muda, la palabra hebrea se presenta como un cuerpo oscuro, de significación oculta. Ésta sólo puede descubrirse en el fragor de la voz. Para leer el Texto, hay que cantarlo, prestarle ese soplo que lo anima y que siglos de vocalizaciones legitimaron. Para captar el sentido del versículo, entonces, hay que iluminarlo mediante las vocales de una tradición oral mantenida durante mucho tiempo. A juicio de Simon, sólo muy tardíamente (en realidad, hacia el siglo VII de la era cristiana) los sabios judíos llamados "masoretas" colocaron los puntos vocales que fijan la vocalización del texto por medio de un sistema de signos.¹⁰ Ahora bien, esta "Masora no tiene nada de divino" (p. 353) y "los masoretas pudieron equivocarse en una infinidad de lugares". Si bien se trata sin duda de una obra de hombres muy doctos, Simon señala que éstos, no obstante, no fueron "ni profetas ni infalibles" (p. 354).

Por lo tanto, el Texto divino, signo de la Providencia, está modulado por el hábito de las vocales procedentes de una inspiración humana. La apuesta de esta "melodía de los acentos",¹¹ nacida del uso y la tradición a lo largo de las generaciones, es fundamental. Todo el edificio textual de la Biblia hebrea se apoya, en

¹⁰ R. Simon, *Histoire critique...*, *op. cit.*, pp. 131-135. Para las cuestiones de datación de la "Masora", cf. el artículo de A. Dotan, s.v. "Masorah", en la *Encyclopaedia judaica*, vol. 16 (1971), col. 1416-1417.

¹¹ Otra imagen del Zohar, citada en el *Abrégé* de Spinoza, *op. cit.*, p. 35, n. 1. Las disputas concernientes a la antigüedad de los puntos vocales habían cobrado nueva vida por obra de Louis Cappel (1585-1658), que en 1624 publicó en Leiden un *Arcanum punctationis revelatum*. Con respecto al juicio de Simon, véase su *Histoire critique...*, *op. cit.*, pp. 475-481. Otras precisiones sobre estas discusiones en M. Hadas-Lebel, "Les études hébraïques en France au XVIII^e siècle et la création de la première chaire d'Écriture sainte en Sorbonne", *Revue des études juives*, 144, 1-3, 1985, pp. 93-126; M. Hadas-Lebel, "Le père Houbigant...", *op. cit.*, pp. 107-112; F. Laplanche, "La Bible chez les réformés", *op. cit.*, pp. 463-466; B. E. Schwarzbach, "L'Encyclopédie de Diderot et de d'Alembert", en Y. Belaval y D. Bourel (comps.), *Le Siècle des Lumières...*, *op. cit.*, pp. 772-773. Para las cuestiones de las vocales hebreas en los Padres de la Iglesia, en especial en Jerónimo, cf. J. Barr, "St. Jerome's appreciation of Hebrew", *Bulletin of the John Rylands Library*, 49, 2, 1967, pp. 281-302; J. Barr, "St. Jerome and the sounds of Hebrew", *Journal of Semitic Studies*, 12, 1, 1967, pp. 1-36. A su manera, L. Massignon prolonga estas meditaciones sobre la inspiración que vehiculizan las vocales de las lenguas semíticas: "La syntaxe intérieure des langues sémitiques et le mode de recueillement qu'elles inspirent" (1949), en *Opera minora*, Beirut, 1963, t. 2, pp. 570-580; "Voyelles sémitiques et sémantique musicale" (1956), *ibid.*, t. 2, pp. 638-642. En un contexto diferente, véase el capítulo dedicado al "mundo de la vocal" por M. de Certeau, en M. de Certeau, D. Julia y J. Revel (comps.), *Une politique de la langue. La Révolution française et les patois*, París, 1975, pp. 110-121.

efecto, sobre las maneras de vocalizar las consonantes. Simon recuerda que en hebreo, como en árabe y en sirio, cambiar la puntuación de un texto equivale a transformar su sentido (p. 287). Reconocer que la lectura de la Biblia depende de esos tipos de puntos vocales impide, en consecuencia, pensar “que la Sagrada Escritura sea en su totalidad la Palabra de Dios, porque una parte es invención de los hombres” (p. 146). Para moderar este escándalo, para intentar suprimirlo, veremos al oratoriano tomar los caminos de la Providencia.

Simon asegura ante todo que esa parcela de sentido, cuyos autores son los hombres cuando colocan las vocales, supone una tradición antigua. Así, el desciframiento de la Escritura tiene su legitimidad en una vocalización “autorizada por el uso” (p. 148). Sin embargo, estas reglas de lectura no impiden que “los rabinos gramáticos discutan aun hoy sobre la raíz de una multitud de palabras” (p. 171). Como todos los lectores, esos rabinos están presos de las trampas de estas palabras compuestas por “letras que están ocultas y por las que se agregan” (p. 170). Siempre latente, el sentido queda suspendido de la puntuación del Texto. En ello radica “el mayor secreto de la lengua hebrea”.

Simon compone así su *Histoire critique* apoyándose en las incertidumbres de lectura del Texto bíblico. Precisamente porque no hubo una versión hebrea “constante a lo largo de los siglos” (p. 355), se puede e incluso se debe someter la Escritura a una crítica dinámica. ¿Cómo hacerlo? Simon nos lo enseña desde las primeras palabras de su *Histoire critique*, al aconsejar “aplicarse a la crítica de la Biblia y corregir los errores de sus Ejemplares” (p. 1). Convoca entonces a san Agustín, que ya propiciaba “este tipo de crítica”.

Para “reparar el Texto hebreo” (p. 356), para mejorarlo, habrá que valerse de las versiones disponibles y corregirlas con la ayuda de las reglas de una comparación elemental. En efecto, si “nadie puede negar que el Texto hebreo sea el Original” (p. 353), hay que admitir, no obstante, que las copias conservadas son “defectuosas”. Cuando sea posible, por tanto, se recomienda “enderezar el Texto hebreo, [...] perfeccionar el Original”. El ejercicio crítico que debe permitir perfeccionar el Texto es tanto más adecuado a su proyecto cuando Simon habla de una laguna tan irremediable como providencial: “Los primeros Originales se perdieron” (p. 1). Por ello, el programa propuesto será categórico: actuar sin descanso para devolver la Escritura inspirada a su forma inicial, a fin de “restablecer, tanto como sea posible, ese primer Original” (p. 353).

El hombre de Iglesia se expande aquí en una práctica de la filología que cobra auge en uno de esos debates que animaron la teología cristiana en el curso de las épocas. En efecto, la inspiración divina de la Biblia, el hecho de que el Texto fuera redactado bajo la influencia o con la participación del Espíritu Santo,

permite al menos dos hipótesis. La primera, que la Biblia es la resultante de una revelación inmediata. La Escritura, entonces, es dictada literalmente por Dios a Moisés y luego a los Profetas. Estos escribas son en cierto modo simples “secretarios del Espíritu Santo”.¹² Gracias a esta “inspiración verbal”, cada palabra se anota según el dictado divino. O bien la redacción de la Biblia proviene de una dirección asistida. Los autores, igualmente “dirigidos por el Espíritu de Dios”,¹³ utilizan en este caso expresiones verbales que les son propias. Esta segunda manera de ver la redacción del Texto permite a Simon disociar la inspiración efectiva de los libros bíblicos de la autenticidad de tal o cual pasaje que puede ser “perfeccionado”. De tal modo, conjuga el carácter obligatorio de la inspiración divina de la Biblia con el hecho de que haya podido haber, aquí o allá, compilaciones, adiciones e incluso errores de redacción.¹⁴

Al destacar este aspecto inestable de la Escritura, Simon se esfuerza por esclarecer la paradoja histórica de un Texto revelado que es a la vez *auténtico* y *alterado*. Todo el mundo, dice, judío o cristiano, reconoce que la Escritura es la

¹² E. Mangenot, “Inspiration de l'Écriture”, *op. cit.*, col. 2192.

¹³ R. Simon, *Histoire critique...*, *op. cit.*, en el prefacio. Con respecto a la inspiración divina, *supra*, p. 38, n. 5. Para esta cuestión en Orígenes, F. Schmidt, “L'écriture falsifiée”, *Le Temps de la réflexion*, 5, 1984, pp. 159-161. Véanse además los comentarios de J. Steinmann, *Richard Simon...*, *op. cit.*, p. 100 *sq.* Otras precisiones importantes sobre las controversias relativas a la “inspiración divina” en el siglo XVII en J. Le Brun, “Das Entstehen der historischen Kritik im Bereich der religiösen Wissenschaften im 17. Jahrhundert”, *Trierer theologische Zeitschrift*, 89, 2, 1980, p. 107 *sq.*; J. Le Brun, “La réception de la théologie de Grotius chez les catholiques de la seconde moitié du XVII^e siècle”, en *The World of Hugo Grotius (1583-1645)*, Amsterdam/Maarssen, 1984, pp. 195 *sq.* y 203 *sq.* Para la hipótesis de los escribas en Simon, esos “Memorialistas o Profetas que recogían las Actas de los sucesos más importantes en la República de los Hebreos”, léanse su prefacio y p. 15 *sq.* Al respecto, M. Yardeni, “La vision des Juifs et du judaïsme dans l'œuvre de Richard Simon”, *Revue des études juives*, 129, 2-3-4, 1970, p. 188 *sq.*

¹⁴ Como prueba de esta tensión entre “inspiración divina” y “exactitud” del Texto, he aquí, dos siglos después, un episodio de la juventud de Alfred Loisy conservado en un documento de la Biblioteca Nacional recientemente publicado en francés (en inglés se dio a conocer en 1937) por E. Poulat, *Critique et mystique. Autour de Loisy ou la conscience catholique et l'esprit moderne*, París, 1984, pp. 14-43. Un día del verano de 1881, Louis Duchesne presta a Loisy el volumen de los Evangelios de la edición de Tischendorf. El joven profesor de hebreo se pone entonces a comparar los diversos relatos de la resurrección de Cristo: “En ese punto me pareció que las divergencias llegaban al fondo mismo de las redacciones, pero no llegué hasta las últimas consecuencias de una comprobación semejante. Concluí que, si bien la inspiración divina garantiza la verdad de las Escrituras, no garantiza la exactitud de sus indicaciones, ni siquiera en puntos muy importantes” (p. 18). Sobre la inspiración de la Escritura en los modernistas y Loisy, *cf.* E. Mangenot, “Inspiration de l'Écriture”, *op. cit.*, col. 2191-2192, 2202, 2255 y 2264.

“pura Palabra de Dios” (p. 1). Sin embargo, los depositarios de los Libros Sagrados, “así como de todos los demás”, fueron desde siempre los hombres. Como faltan los primeros Originales y todos los libros están sometidos a los rigores del tiempo y el espacio, es imposible que no haya habido cambios causados por “el largo tiempo transcurrido” y “la negligencia de los copistas”.

En esas transformaciones del Texto, Simon quiere reconocer los efectos de la Divina Providencia que anima la historia e impone su movilidad a la Escritura. Observación crucial que nuestro autor prolonga al considerar que los ejemplares del Texto “auténtico”, es decir, conforme a la doctrina de la Escritura, “no podían ser sospechosos de corrupción aunque, en sustancia, pudieran haberse corrompido” (p. 495). Para resolver este problema neurálgico, que se niega a pensar en los términos de un dilema, Simon se inspira en san Pablo cuando escribe: “la Providencia de Dios conservó la Escritura en la Iglesia, conservando la pureza de su doctrina pero sin impedir que se corrompieran los Ejemplares de la Biblia” (p. 495). Como “la fe puede subsistir sin la Escritura”, la Iglesia brinda el refugio más seguro a la doctrina que fija “los límites” (p. 494) de la autenticidad del Texto.

Dios, por lo tanto, decidió no conservar “los primeros Originales de la Biblia en su totalidad” (p. 495). En ese capítulo dedicado a una crítica de la “Biblia políglota de Inglaterra”,¹⁵ Simon afirma además proseguir la empresa de los Padres de la Iglesia cuando distingue el valor documental del Texto y la verdad de la Escritura, verdad original que Dios confió a la Iglesia.

Quando san Pablo dijo que la Iglesia era *la columna y el apoyo de la verdad*, su aserto no se aplica a los Gramáticos y Críticos que revisaron los Ejemplares de la Biblia; quiso señalar, antes bien, que sólo debe buscarse la verdad de la Religión en la Iglesia, única poseedora de la Escritura, porque ella posee su verdadero sentido. Por eso, aun cuando ya no quedara en el mundo ningún Ejemplar de la Biblia, la Religión no dejaría de conservarse, porque la Iglesia seguiría subsistiendo. Ése es el sentir de los Padres sobre la materia. (p. 489.)

Para leer la Escritura, para captar su mensaje providencial, bastará en lo sucesivo con someter la “melodía de los acentos” a las voces que, al unísono, se elevan

¹⁵ Sobre esta “Biblia políglota” de Walton, cf. J. Steinmann, *Richard Simon...*, op. cit., pp. 117-123. Para las nociones de “Original” y “autenticidad” en R. Simon y, en lo que toca a estas posiciones, sobre los debates entre católicos y protestantes, cf. J. Le Brun, “Sens et portée du retour aux origines dans l'œuvre de Richard Simon”, *XVII^e Siècle*, 33, 2, 1981, pp. 185-198.

de un coro. La sombra polivalente de las vocales ya no tendrá efecto sobre la lectura del Texto hebreo salvado de la confusión. Y el sentido único de la Sagrada Escritura surgirá de un acuerdo necesario que tiene su origen en “la doctrina” transmitida por la Iglesia y no en un Texto irrevocablemente ausente. Para enfrentar la multiplicidad de versiones existentes, el crítico recordará siempre que Dios confió “a su Iglesia la verdadera doctrina, a la cual deben amoldarse los Libros de la Escritura” (p. 495).

Frente a las incertidumbres que adornan el Texto, al igual que esos puntos vocales señalan las modulaciones de la inspiración vocálica, la exégesis replicó a menudo con un encantamiento filológico determinado por una sola preocupación: devolver a los Libros sagrados de la Biblia, maltratados por la negligencia de los hombres y las vicisitudes de la historia, el sentido divino que presidió su Escritura, a fin de poder descifrar cada vez mejor los signos de la Providencia.

Una poética de lo sublime

Tras Spinoza, tras Richard Simon y a pesar de las oposiciones de católicos y protestantes, otros autores se lanzaron a los caminos de una exégesis silvestre en la que no siempre es posible, de una generación a otra, precisar los juegos de transmisión e influencia.¹⁶ Trastornando más o menos la cronología y apostando a otros valores del Viejo Texto, nuevas intensidades de lectura van a modificar pronto los usos autorizados de ese conjunto de archivos cuyo carácter divino no está amenazado. De una lengua hebraica examinada por Simon en sus más mínimas transformaciones, de un Texto en el que se aspiraba a circunscribir los momentos de composición y hasta subrayar las alteraciones, se pasa ahora al análisis literario de las divinas Escrituras.

Con la adopción de los criterios estéticos que, desde el Renacimiento, suscitan la admiración por los textos clásicos, griegos y latinos, Robert Lowth (1710-1788) hace del Antiguo Testamento un poema de sublimes alientos. Es indudable que, comparadas con las obras clásicas, las imágenes simples e inge-

¹⁶ En una literatura abundante, nos conciernen algunas referencias. El estatus de la Biblia como texto en el siglo XVII y en R. Simon fue analizado por M. de Certeau, “L'idée de traduction de la Bible au XVII^e siècle: Sacy et Simon”, *Recherches de science religieuse*, 66, 1, 1978, pp. 73-92. Sobre la difusión y recepción de la obra de R. Simon en el siglo XVIII, recientemente, B. E. Schwarzbach, “La fortune de Richard Simon au XVIII^e siècle”, *Revue des études juives*, 146, 1-2, 1987, pp. 225-239.

nuas de la Biblia hebrea sorprenden. Pero en ella se trata de una poesía secreta, cuyo sentido divino exige un desciframiento al que Lowth se consagra en sus *Leçons sur la poésie sacrée des Hébreux*.¹⁷ Su proyecto: un relevamiento de las imágenes poéticas que debe ofrecer al lector un acceso inmediato a este Texto. Caracterizada por la simplicidad de su estilo, esta poesía sagrada lleva la marca de lo sublime (p. 277). Por eso Lowth quiere comprenderla en las categorías de lo “sublime”, identificándola con la esencia de la expresión religiosa.¹⁸

¿Y los “poetas profanos” (p. 299)? También son “genios sublimes”. Empero, no dejan de ser “puramente humanos”. Nada permite considerarlos como iguales y ni siquiera cotejarlos con los poetas sagrados (p. 256). Divina, la poesía bíblica es obra de “escritores sagrados” (p. 298) animados por una doble naturaleza. Inspirados por el “Espíritu Santo”, conservan al mismo tiempo su propio carácter, su genio particular.

En efecto, su alma no está dominada a tal extremo por la influencia divina que se haya destruido por completo lo que el hombre debe a la naturaleza. [...] Y aunque los escritos de Moisés, David e Isaías traslucen por doquier algo tan elevado, tan celestial que parecen sin duda alguna dictados por el espíritu de Dios, siempre reconocemos en ellos, no obstante, a Isaías, David y Moisés (p. 298).¹⁹

Si Lowth comienza sus *Lecciones* recordando que, a diferencia de la filosofía, la poesía “instruye con ayuda del placer” (p. 11), sabe también que antes de reconocer “la gracia” (p. 101) del Antiguo Testamento hay que superar algunas dificultades de lectura. Éstas son inherentes a un texto erizado de expresiones inesperadas que evocan, en una lengua inicial, maneras de vivir, pensar y sentir que pertenecen al “pueblo más antiguo de todos los existentes” (p. 97). Para pe-

¹⁷ *De sacra poesi hebraeorum praelectiones*, Oxford, 1753. La edición inglesa aparece en Londres en 1787 (*Lectures in the Sacred Poetry of the Hebrews*) y la primera edición francesa, citada aquí, en Lyon en 1812. Este tratado de Lowth fue traducido a muchas lenguas europeas.

¹⁸ En el original latino, Lowth utiliza *sublimis* y sus asociados (*sublimitas*, etcétera). En las lecciones 14, 15, 16 y 17, el autor procede “al examen de lo sublime de los poetas sagrados” (p. 257). Inscrito en una tradición antigua, conoce (así, pp. 297-298 y 317) el *Peri hypsous*, un pequeño tratado *De lo sublime*, durante mucho tiempo atribuido a Longino, traducido del griego por Boileau en 1674. En ese *Peri hypsous* (IX, 9), el *fiat lux* bíblico es una de las figuras de lo sublime. Recientemente, una serie de reflexiones sobre el tema en M. Deguy (comp.), *Du sublime*, París, 1988.

¹⁹ En la edición latina consultada, publicada en Gotinga, 1770, p. 307.

netrar en los “sentimientos íntimos” de ese pueblo hebreo residente en un planeta, a una distancia astronómica²⁰ de los cristianos de su época, Lowth invita a sus lectores a trascender los siglos e identificarse con los autores y hasta con los primeros oyentes de ese relato maravilloso. Para apreciar la elegancia singular de este Texto, a la vez tan próximo por la religión y tan remoto en el tiempo y el espacio, hay que abordarlo con la mirada de los antiguos hebreos: “Es necesario, por así decirlo, que veamos todo con sus ojos, juzguemos todo de acuerdo con sus opiniones y hagamos, por fin, todos los esfuerzos, leyendo las obras de los hebreos para convertirnos nosotros mismos en hebreos” (pp. 97-98).²¹ Sólo así esta poesía ancestral se develará en su unidad sagrada.

Los viajes interplanetarios que representan para él el estudio y el conocimiento del “genio de la lengua de los hebreos” (p. 97) no obligaron a Lowth a abandonar los caminos autorizados de la Iglesia reformada. Obispo de Oxford y luego de Londres, ilustra junto con otros, en Inglaterra, Francia y Alemania, una nueva forma de ortodoxia que alía la exaltación cristiana del Antiguo Testamento con las ciencias de la lengua hebrea. Por otra parte, él mismo recuerda que, desde la Reforma, Dios bendice el trabajo de los eruditos que aseguran la promoción de los tesoros ocultos en las Sagradas Escrituras.²² Al liberar al hebreo de la sinagoga, estos expertos en materias religiosas devuelven a la lengua del Antiguo Testamento, más allá del tiempo y el espacio, su poderío original. El exégeta, que de ahora en más viaja por el Texto tal como Lowth imagina a los astrónomos en su descubrimiento de los astros, ya no tiene, por lo tanto, que dar rodeos ni seguir “ciegamente a esos guías ciegos que son los doctores judíos”.²³ Las vocales, libres así de la antigua tradición rabínica, pueden por fin entonar cánticos a la Iglesia de Cristo. Puesto que la ciencia masorética, lejos de ser infalible, ya no aparece como un edificio basado “sobre la roca de la divina

²⁰ Estas imágenes son de Lowth, cuando dice que, para leer el Texto hebreo, hay que “imitar en cierto modo el método [comparativo] que siguen los astrónomos [...], pasando de un planeta al otro y convirtiéndose, durante unos instantes, en habitantes de cada uno de ellos” (pp. 98 y 90-91 de la edición latina citada).

²¹ En la edición latina de 1770, la cita figura en la p. 90.

²² R. Lowth (*A Sermon Preached at the Visitation of the Honourable and Right Reverend Richard Lord Bishop of Durham...*, Londres, 1758, veinte páginas) considera que el cristianismo debe estudiarse en lo sucesivo “como una ciencia o un arte” (p. 7), lo cual implica “el libre ejercicio de la razón y el juicio privado” (p. 15). Este sermón es mencionado por F. Deconinck-Brosard, “L'Écriture dans la prédication anglaise”, en Y. Belaval y D. Bourel (comps.), *Le Siècle des Lumières...*, op. cit., p. 542.

²³ R. Lowth, *A Sermon...*, op. cit., p. 16; lo mismo vale para las citas siguientes.

autoridad". Al contrario, la antigua ciencia de las vocales demuestra haber sido forjada "por manos inhábiles y construida sobre la arena".

Para luchar mejor contra las tergiversaciones hermenéuticas del Texto providencial, Lowth quiere ofrecer a sus lectores una poética cuya intensidad clerical está asegurada por una filología "de lo sublime".

El muy singular Elohim

Herder destina su tratado *Del espíritu de la poesía hebreaica* (1782-1783) "a los enamorados de la poesía más antigua, la más simple y sublime que existe" (t. 11, p. 215).²⁴ Y, como "cualquier hijo de vecino conoce" la obra del célebre obispo Lowth, espera, sin imitarlo, contribuir de manera original al "conocimiento de la marcha de las cosas divinas y humanas".

Nacido en Riga, a las orillas del golfo que se conecta con el mar Báltico, Johann Gottfried Herder (1744-1803) es uno de los maestros fundadores del romanticismo alemán. Discípulo de Immanuel Kant (1724-1804) y de Johann Georg Hamann (1730-1788),²⁵ en su copiosa obra urde las ciencias, las artes, la teología y las ideas sociales y políticas de su tiempo. Fascinado por los orígenes y lo que en toda cultura es irreductible a cualquier otra, Herder idealiza tan pronto a los hebreos como a los egipcios, e incluso a los brahmanes de las Indias.²⁶

En esos mismos años, el inglés Williams Jones (1746-1794) y sus amigos se exaltan al descubrir la literatura sánscrita y preparan el establecimiento de la Sociedad de Calcuta, creada el 15 de enero de 1784.²⁷ Los textos entusiastas de Herder deben comprenderse en ese contexto histórico y sensible, en el que se esboza el paisaje de la Europa intelectual de las primeras décadas del siglo XIX.

²⁴ Todas las referencias a Herder remiten a los volúmenes de la edición B. Suphan, Berlín, 1877-1913, 33 volúmenes. Cuando no se indica el número de tomo, la página citada remite al mismo volumen que la referencia anterior. La bibliografía permite identificar los títulos y fechas de todas las obras citadas.

²⁵ Entre 1762 y 1764, Herder estudia en Königsberg, donde conoce a estos dos maestros. Cf. I. Berlin, *Vico and Herder. Two Studies in the History of Ideas*, Londres, 1976, pp. 156-167; A. Philonenko, *La Théorie kantienne de l'histoire*, París, 1986, p. 125 sq.

²⁶ En el caso de los egipcios y los indios, por ejemplo, en *Auch eine Philosophie...*, op. cit., (1774), 1891, t. 5, pp. 487 sq. y 497; *Ideen zur Philosophie...*, op. cit., (1784-1791), 1909, t. 14, p. 28 sq.

²⁷ G. Cannon, "Sir William Jones, Persian, Sanskrit and the Asiatic Society", *Histoire, Épistémologie, Langage*, 6, 2, 1984, volumen consagrado a la *Genèse du comparatisme indo-européen*, dirigido por D. Droixhe, pp. 83-94. Cf. también *supra*, pp. 20-21, n. 37-38.

Si bien su pasión por lo primordial (*Ur-*) lo arrebatara cuando pronuncia un último elogio al esplendor de la lengua hebreaica, no la considera como "la lengua del Paraíso".²⁸ Más que "la madre de todas las lenguas", cree que el hebreo es "una de las hijas mayores" del idioma primitivo (*Ursprache*). Ésa es la razón por la que "el eco de los tiempos más remotos" sigue resonando en esa poesía.

Su fascinación por todo lo que es arcaico se advierte ya en sus consideraciones *Sobre el origen de la lengua* (1770), cuando Herder juega con las palabras *morgenländisch* y *ursprünglich*, *oriental* y *original*.²⁹ El hebreo resplandece aquí como un Oriente de la humanidad cuando el pastor luterano hace que sobre esa lengua maravillosa se cierna "el aliento de Dios": una manera de evocar la respiración de la vocal que ningún carácter hebreaico inscribe. Puesto que si la vocal "es lo primero, lo más vivo y la clave de toda lengua", sólo se encarna en hebreo por un "soplo aéreo", invisible a la mirada, pero "que cautiva el oído". Y ningún código, ningún alfabeto puede fijar ese "soplo", tan espiritual, tan etéreo. Lengua de articulaciones fluctuantes, el hebreo de Herder ilumina la mirada de su lector, gracias a una estructura invisible que anuncia el rostro de un Dios no representable, fuera de alcance.

La misma devoción vuelve a encontrarse en 1782 en su *Espíritu de la poesía hebreaica*. El tratado se inicia con un diálogo entre Alcifrón, que duda de los beneficios y las virtudes de la poesía hebreaica, y Eutifrón,³⁰ que le demuestra la universalidad prodigiosa de esa lengua y le señala, a la vez, que la gramática hebreaica es portadora de mensajes divinos. Durante esas conversaciones, Alcifrón se asombra. ¿Podemos interesarnos verdaderamente en un idioma de semejante indigencia? Sin vocales, ¿no es este hebreo "como un jeroglífico muerto en el que aun la clave falta muy a menudo" (t. 11, p. 226) para descifrar su sentido y hasta para adivinar, simplemente, su pronunciación?

Eutifrón termina por dar precisiones a su interlocutor, insistente, que quiere saber "dónde se ponen entonces las vocales" (p. 240). Sin duda, concede, las vocales hebreaicas conocidas son obra reciente de algunos rabinos. Pero hay que

²⁸ "Die Sprache des Paradieses" (*Vom Geist der ebräischen Poesie*, I, 1782, t. 11, p. 444). Para las citas siguientes, pp. 444-445. A este respecto, *supra*, p. 16, n. 21 sq.

²⁹ Tomo 5, p. 87. Herder asocia con frecuencia ambas nociones; así, *ibid.*, p. 70. Para las citas siguientes, *ibid.*, pp. 13-14. Sobre este tratado, que ganó el premio de la Academia de Ciencias de Berlín en la primavera de 1771, y el contexto que presidió su escritura, E. Sapir, "Herder's Ursprung der Sprache" (1905), *Historiographia linguistica*, 11, 3, 1984, pp. 355-388. Véase también el estudio de H. Aarsleff citado *supra*, p. 19, n. 33.

³⁰ Herder escribe Eutifrón [*Euthyphron*] sin h. En griego, el adjetivo *euthyphron* significa "de corazón recto", "benévolo", y *alctphron*, "de sentimientos valerosos", "belicoso".

admitir que, desde su origen, el hebreo tenía no obstante ciertas vocales. Lo contrario es absolutamente inconcebible: “¿Quién podría escribir letras sin el soplo que les da un alma, cuando en realidad todo depende de esta inspiración?” (p. 240).

En los idiomas de Oriente, en los que “el soplo” traduce los movimientos del alma, las imágenes y las expresiones sensibles se alojan en “la raíz de los verbos” (p. 230). Ésa es también la definición de las lenguas originarias: cuanto más viejas son, más se descubren en ellas sensaciones que afloran en la raíz de las palabras. En este aspecto, el hebreo es ejemplar: “pobre en abstracciones pero rico en representaciones sensibles” (p. 228). Una pobreza que es el atributo de su arcaico esplendor, así como la simplicidad de su estilo poético es su marca sublime.³¹

En su *Tratado sobre el origen de la lengua*, Herder plantea cinco proposiciones para caracterizar las lenguas primordiales (t. 5, p. 70 sq.). Luego de recordar que la “naturaleza humana” se resume en “un tejido de lenguaje”,³² quiere demostrar que, si no hay razón humana sin abstracción ni abstracción sin lenguaje articulado, la lengua es en todos los pueblos el vehículo de la razón. Una manera de insistir en que “toda gramática no es más que una filosofía sobre la lengua” (p. 82). Esto explica también la extrema atención prestada por Herder a los sistemas de las lenguas originarias: cuanto menos gramática tienen, más ricas son en imágenes; cuanto menos abstracciones implican, más recursos poéticos poseen. Por zafio que sea “el primer léxico del alma humana” (p. 84), su universo sonoro, informado por la percepción de los ruidos de la naturaleza, sigue siendo el garante de una poética exuberante. En ella, el “diccionario de la naturaleza” (p. 83) se revela en la raíz de las palabras, con transparencia.

Encontramos declaraciones similares en los diálogos que Herder pone en escena en el *Espíritu de la poesía hebreaica*. Luego de seguir una exposición sobre “la estructura [*Bau*] de la lengua” (t. 11, p. 227) hebrea, Alcifrón lleva la conversación hacia un tema aún más sensible. Su argumento pretende indagar qué sentido hay que atribuir a las huellas de politeísmo que oculta la lengua hebreaica,

³¹ Herder ya lo afirma en sus palabras a los lectores, véase p. 48. Con respecto a estas consideraciones herderianas que apuntan a mostrar que cuanto más zafia y originaria es una lengua, más poderío tiene en la expresión de los “sentimientos”, véase su *Ursprung der Sprache* (1772), t. 5, pp. 70-71, 78, 82-83 y 87. A propósito de la anterioridad de la poesía sobre la prosa, la idea de que la primera es tanto más “rica” cuanto más “pobre” es la cultura de la que surge y, por último, sobre la creencia en la poesía como expresión espontánea de la humanidad original en otros autores del siglo XVIII, cf. M. Rouché, *La Philosophie de l'histoire de Herder*, París, 1940, p. 15 sq.

³² Tomo 5, p. 68. En otro pasaje, el ser humano es “una criatura de lenguaje”, “*ein Geschöpf der Sprache*” (pp. 93 y 69).

ese politeísmo que amenaza hasta el corazón de la poesía de los hebreos, desde las primeras palabras del Génesis. ¿No es acaso con el fin de evitar el politeísmo, “propio de todas las naciones incultas” (p. 253), que Moisés transforma el plural *Elohim* en singular con la fórmula “*Elohim* creó”?

Eutifrón tranquiliza a su interlocutor: si los *Elohim* fueron tal vez genios contemporáneos de la Creación, pese a ello nunca condujeron a los hebreos al politeísmo. Nunca. Puesto que la idea de la unidad de Dios siempre protegió la poesía hebreaica. Ésta debe incluso a ese concepto su elevación, su verdad y su sabiduría “felizmente convertida en señora del mundo” (p. 255). Por último, no hay que olvidar que la unidad de Dios “es el más antiguo dique contra la idolatría”, los vicios y los horrores que “privilegian el desorden de los dioses”.

Herder se maravilla entonces de que, a pesar de tanta identidad y unidad, ni la monotonía ni la uniformidad hayan afectado esa divina poesía. Todo lo contrario. Está llena de imágenes, de personificaciones, y la naturaleza no cesa de animarla cuando los vientos se levantan y llamean los relámpagos. No obstante, en una historia comparada de las poéticas, no es posible ninguna confusión entre esta poesía, nacida del monoteísmo, y el “monstruoso caos” (p. 265) de los griegos, surgido aun antes de la formación del mundo, cuando “los átomos vagabundeaban danzando”. En la poesía de los hebreos, un solo rayo de luz bastó para iluminar el caos de la Creación y clasificar a los seres en el momento en que el cielo se separó de la tierra.

Guía y protector de la civilización, el monoteísmo, “primer impulso precoz” (t. 12, p. 32) de la poética que lo expresa, es para Herder, por lo tanto, la barrera más sólida contra el desorden politeísta. Ese principio único también estampó en el hebreo su “marca”, en la que se reconoce “el ojo de la providencia”. Esta lengua, “obra maestra de concisión sensible y orden” (pp. 27-28), inaugura “la lógica más primitiva”. En consecuencia, ningún pueblo salvaje habría podido hablarla ni, por supuesto, escribir el Génesis.

En este punto, Herder no elude la delicada cuestión de la figurabilidad de Dios, ese “Maestro invisible” de la especie humana. En efecto, ¿cómo comprender que, pese a la severidad extrema de un Moisés que rechaza el más mínimo culto de las imágenes, haya habido empero una aparición de la divinidad? ¿Y en qué forma, dado que el hombre del Sinaí jamás *vio* a Jehová? La respuesta es conocida: no había allí otra cosa que una “llama en medio de una zarza” (p. 34). ¿Y qué más? Herder se explaya. Para manifestarse, el invisible Jehová privilegia su Nombre, sus distintas denominaciones que tienen un valor determinado. El signo visible que manifiesta entonces a ese Dios se convierte en “el mensajero de su mirada” (p. 35). Por ende, las apariciones de lo divino son ante todo obra

de un Texto legible que anima el aliento secreto de las vocales, ese fragmento de invisibilidad que seduce el oído. Precisamente porque permite entrever lo invisible, la lengua hebrea es también pura presencia y el paradigma de toda poesía.

Animada por un mínimo de gramática, un léxico límpido, una abundancia de imágenes y sensaciones, la poesía hebrea hunde sus raíces en un genio a la vez "humano y divino" (p. 6). De la misma manera que la inspiración sobrehumana de la Biblia encuentra expresión en relatos singulares cuyo estilo permite identificar a los autores de los textos sagrados,³³ la poesía hebrea todo lo debe a su doble naturaleza. En efecto, si "Dios creó la fuente de la emoción en el hombre" al otorgarle la facultad de expresarla en una lengua poética, se puede hablar del "origen de la poesía divina". Pero si se considera que las sensaciones, experimentadas por hombres divinos gracias a las influencias superiores, toman necesariamente la forma de los sentimientos humanos, al mismo tiempo hay que reconocer a la poesía "un origen únicamente humano" (p. 7). Así, el Génesis, esa "primera obra" de poesía conservada, es "un gran panel de imágenes", una ojeada al universo naciente ordenado según los principios de la percepción humana.

"Llena de la respiración del alma" (t. 11, p. 232), otras cualidades otorgan además a la lengua hebrea la potestad de la poesía. Similares a niños "que quieren decir todo a la vez" (p. 234), los hebreos "expresan con un solo sonido la persona, el número, el tiempo, la acción y más aún". Se observan las mismas características en su verbo: dos tiempos, que no son más que aoristos que fluctúan entre el pasado y el futuro, producen esa suspensión indeterminada que suscita la poesía de los hebreos. El modo único, esa falta de orientaciones plurales en la duración, esa "acción que no distingue ningún tiempo" (p. 233), son para Herder una cualidad fundamental, la misma que permite a los hebreos hacer de la historia una pura poesía y estar así al abrigo de ese "estilo histórico" (p. 234) ilustrado por las lenguas que especializan sus conjugaciones en la determinación de los tiempos y los modos.

A ese estado de la lengua corresponde, desde luego, un tipo de sociedad. El idioma de los hebreos recuerda, en efecto, que "las leyendas sobre el paraíso" (t. 12, p. 29) son "leyendas de pastores" (*Hirtensagen*). Esos pastores vuelven a encontrarse más adelante en la pluma de F. Max Müller o A. Pictet.³⁴ Y también la

³³ Al respecto, Herder es muy explícito en sus *Christliche Schriften* (1798), t. 20, p. 48, en los que dice que "la expresión 'Espíritu de Dios'" no significa que los hombres inspirados resuenen como "un cañón de órgano en que sopla el viento" ni que estén, como "una máquina hueca", privados de todo pensamiento propio.

³⁴ Véase más adelante, p. 121 y nota 14, lo mismo que *supra*, p. 22.

ingenuidad de una lengua inmediata, llena de imágenes y transparencia. En la misma escena paradisíaca, sólo los actores cambian de papel: ya no hablan hebreo sino ario. No se trata, sin embargo, de una traducción pasiva ni de la recuperación de un modelo antiguo. Puesto que, contrariamente a ese "pobre pueblo de pastores" de Oriente (t. 11, p. 229), que tienen el esplendor de una potencia sin mañana, los nuevos ancestros de la civilización aria son los heraldos del progreso, la promesa de un porvenir inminente para el Occidente cristiano y el mundo moderno.

El tan poético hebreo, esa lengua de niños grandes, esa habla de los orígenes, es cuidadosamente asignada por Herder a una geografía arcaica. Allí donde, antes de extraviarse en su diáspora para terminar en "una triste mezcla", el hebreo era todavía "la lengua viva en Canaán". Eutifrón pide que se admita que en esos tiempos remotos, al menos, esa lengua pastoral era "una pobre pero bella y pura aldeana" (p. 230). Hay que perdonarle que, en su desdichada dispersión, haya adoptado "el adorno de sus vecinos". Por tanto, la lengua encantada de los hebreos no es en ningún caso la de sus descendientes de la época talmúdica.

Traducción de
HORACIO PONS

MAURICE OLENDER

LAS LENGUAS DEL PARAÍSO

Arios y semitas: una pareja providencial

Prefacio de Jean-Pierre Vernant,
profesor honorario del Collège de France



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

MÉXICO - ARGENTINA - BRASIL - COLOMBIA - CHILE - ESPAÑA
ESTADOS UNIDOS DE AMÉRICA - PERÚ - VENEZUELA