

Bibliografía

Recensiones

FERNÁNDEZ MARCOS, Natalio – SPOTTORNO DÍAZ-CARO, María Victoria (coord.), *La Biblia Griega Septuaginta. IV: Libros proféticos* (Biblioteca de Estudios Bíblicos 128; Sígueme; Salamanca 2015). 574 pp. ISBN: 978-84-301-1915-8. 39 €

Con este volumen se concluye la magna obra de traducción al castellano de la Biblia Griega de los LXX, emprendida por un equipo del CSIC liderado por Natalio Fernández Marcos y María Victoria Spottorno, y publicada por Sígueme. Remitimos a la reseñas de los volúmenes anteriores, en los que se da cuenta, entre otras cosas, de los criterios generales que guían la obra completa (cf. *EstBib* 70 [2012] 109-115, 407-411; 72 [2014] 347-353).

Los responsables de la introducción, traducción y notas de los diferentes libros forman parte del equipo que ya había intervenido en otros volúmenes: Natalio Fernández Marcos (Introducción general, Isaías, Baruc y Carta de Jeremías), María Victoria Spottorno Díaz-Caro (Ezequiel), José Manuel Cañas Reíllo (Jeremías, Lamentaciones, Susana, Daniel y Bel y la serpiente), Inmaculada Delgado Jara (Oseas, Amós, Miqueas y Joel), Lorena Miralles Maciá (Abdías, Jonás, Nahúm y Habacuc) y Mercedes López Salva (Sofonías, Ageo, Zacarías y Malaquías).

La introducción de cada libro (o grupo de libros, como los *Doce Profetas*) sigue siempre el mismo esquema: 1. Título, fecha y lugar de la traducción; 2. Carácter literario, estructura y contenido; 3. La traducción griega; 4. Principales ediciones; 5. La recepción del libro griego; 6. La traducción española. Cada introducción se concluye con una bibliografía específica. El estilo de las diferentes traducciones está unificado por los criterios que recoge el primer volumen de la obra: “producir una versión literal, fiel al original griego” aunque a la vez se procura que la traducción “resulte legible, es decir, de un estilo literario bueno en la medida de lo posible” (vol. I, 28).

Para salvar esta aparente contradicción, los traductores recuerdan que “traducir no es transliterar ni mantener el orden de palabras de la lengua fuente, sino encontrar las equivalencias adecuadas y reproducir en la lengua término lo que está formulado en la lengua origen. (...) Por consiguiente, y sin menoscabar la fidelidad al original, lo que traducimos a la lengua término son las equivalencias, no las palabras” (I, 28). Las notas que acompañan cada versión son un instrumento al servicio del traductor, que reserva para el pie de página una traducción muy literal que sería demasiado pesada para el lector, una observación exegética o teológica, un apunte de crítica textual o una notación filológica.

Las traducciones siguen las ediciones críticas publicadas en la serie *maior* de Gotinga, aunque en ocasiones los responsables echan mano de lecturas testimoniadas en hallazgos recientes que no incorporan aquellas ediciones. Justamente, los traductores se separan en ocasiones de la edición crítica en cuestiones de puntuación, recordando que ésta se debe a los editores y que no aparece en los manuscritos. Que las diferentes versiones modernas del texto de *Septuaginta* (española, francesa, inglesa, alemana e italiana) deban corregir la puntuación de la edición crítica para encontrar sentido a una frase, debería hacer reflexionar a los editores de Gotinga.

El volumen que nos ocupa, dedicado a los profetas, contiene algunas particularidades que es importante subrayar, tal y como lo hace la Introducción general a este volumen. En efecto, como consecuencias de los descubrimientos de manuscritos a lo largo del siglo XX (pensemos en las cuevas de Qumrán y alrededores o en las colecciones de Oxirrinco o de Chester Beatty –especialmente el Papiro 967–) hoy podemos entender que, en estos libros, “el texto de la Septuaginta representa una edición literariamente distinta de la edición del texto masorético, y en ocasiones más antigua y genuina que la Biblia hebrea tal como la hemos recibido” (10).

Esta circunstancia nos ayuda a entender con mayor facilidad la utilidad de esta traducción al castellano: la edición que ahora se concluye no sólo acerca al lector de lengua española a una traducción griega hecha por los judíos antes de Cristo, sino que le permite acceder a una forma del texto diferente, en mayor o menor medida, de la conservada en la tradición masorética. Esto es especialmente evidente en los libros de Jeremías, Ezequiel, Doce Profetas y Daniel. Sin embargo, no se queda aquí la novedad de la versión griega. Aún cuando el texto hebreo de partida no difiere del masorético que conocemos, el traductor griego emplea en ocasiones una “exégesis actualizadora” que tiene como resultado una versión “enriquecida” que con frecuencia será recogida por los autores del Nuevo Testamento (NT). Libros como Isaías o Jeremías son un buen ejemplo de este tipo de traducción creadora de sentido.

Detengámonos ahora a ejemplificar esta doble línea de novedad del texto griego: por un lado, testigo de una *Vorlage* hebrea en parte diferente a la masorética y, por otro, portador de un *plus* de interpretación. Ilustrando esta novedad, podremos darnos cuenta del valor de la traducción española que estamos reseñando. En efecto, hasta ahora, el lector en lengua española sólo tenía acceso, a través de traducción, a

la forma del texto hebreo transmitido por el judaísmo rabínico y al sentido que dicho texto vehiculaba gracias a la recepción que de él hicieron los masoretas.

Recordemos que en Occidente, a partir del siglo V, se impone la Vulgata de Jerónimo, traducida al latín desde un texto hebreo de carácter proto-masorético. Cuando las lenguas vernáculas sustituyeron al latín en la liturgia, las nuevas versiones, guiadas por el principio de la *Hebraica veritas*, tradujeron el Antiguo Testamento (AT) desde el hebreo, con la excepción, obviamente, de aquellos libros que sólo se transmitieron en griego (en el caso que nos ocupa, *Baruc*, *Carta de Jeremías*, *Susana*, *Bel y la serpiente* y los añadidos del capítulo tercero de Daniel). En castellano, contamos con numerosas traducciones del AT (quizá demasiadas), pero todas ellas realizadas desde la lengua hebrea original, incluida la litúrgica. Sólo ahora, a través de esta traducción española, el lector en lengua castellana puede acceder a los tesoros que nos reserva la versión griega de los LXX.

Por lo que a *texto diferente* se refiere, el lector puede acercarse por fin a un texto de Jeremías más breve que el que leemos en nuestras biblias modernas y en la liturgia, y con una organización del material algo diferente (lo que incluye una numeración diferente). La *Vorlage* hebrea que testimonia LXX podría representar una primera edición del texto hebreo que, más adelante, conoció una segunda edición con añadidos y nueva organización del material. Los manuscritos hebreos de Qumrán, 4QJer^b y 4QJer^d, parecen confirmar esta hipótesis, pues, dentro de su carácter fragmentario, presentan un texto breve que coincide con el de LXX.

Por lo que a *exégesis actualizadora* se refiere, el lector se asoma, a través de esta traducción española, a la primera interpretación de la Biblia, realizada por los mismos judíos a lo largo del siglo II a.C., en un contexto heleno. En el caso del volumen que nos ocupa, dedicado a los profetas, esta interpretación cobra un peso mayor, dado que los traductores tenían la oportunidad de releer las profecías a la luz de los acontecimientos contemporáneos que vivían. El libro de Isaías es paradigmático en este sentido. Veamos algunos ejemplos tomados de los cantos del siervo sufriente.

En Is 42,1, el Texto Masorético (TM) deja abierta la personalidad del siervo, que parece ser una persona individual (“He aquí mi siervo a quien yo sostengo, mi elegido en quien se complace mi alma”). Los LXX, por el contrario, identifican el siervo con el pueblo de Israel, tal vez dejándose llevar por el contexto inmediato, que identifica a menudo al siervo con el pueblo, o tal vez porque el pueblo judío en la diáspora se concibe como el siervo sufriente (“*Jacob* es mi siervo, lo sostendré, *Israel* es mi elegido, mi alma lo ha aceptado”).

El segundo canto nos ofrece otro ejemplo de interpretación creativa. He aquí las traducciones castellanas de Is 49,5-6, según TM y LXX:

TM: Ahora, pues, dice Yahveh, el que me plasmó desde el seno para siervo suyo, para hacer que Jacob vuelva a él, y que Israel se le una. Mas yo era glorificado a los ojos de Yahveh, mi Dios era mi fuerza. (6) Y me dijo: “Poco es que seas mi siervo, en orden a levantar las tribus de Jacob, y de hacer

volver los preservados de Israel. Te voy a poner por luz de las naciones, para que mi salvación alcance hasta el confín de la tierra”.

LXX: “Y ahora así dice el Señor, el que me formó desde el vientre como a su siervo *para reunir* a Jacob e Israel junto a él; *seré congregado* y glorificado delante del Señor, y mi Dios será mi fuerza. Y me dijo: ‘*Gran cosa* es para ti ser llamado mi siervo para *restaurar* las tribus de Jacob y *hacer volver la dispersión* de Israel. Mira, te he puesto para luz de las naciones, para que *te conviertas en salvación* hasta el extremo de la tierra”.

En cursiva se encuentran las formas verbales ligeramente modificadas por el traductor, de modo que el texto original gana un sentido nuevo. En opinión de A. van der Kooij, el traductor griego quería identificar al siervo con una parte del pueblo que está en la diáspora en Egipto, en concreto los seguidores del sacerdote Onías que habían huido de Jerusalén en el siglo II a.C. (A. van der Kooij, “The Servant of the Lord’: A Particular Group of Jews in Egypt According to the Old Greek of Isaiah”, *Studies in the Book of Isaiah. Festschrift Willem A.M. Beuken* [ed. J. VAN RUITEN - M. VERVENNE] [BETHL 132; Leuven 1997] 383-396). Is 11,16 (LXX: “Y habrá un paso para *mi pueblo que quedó en Egipto*”; TM: “Y habrá camino para el resto de *su pueblo, el que quedó de Asiria*”) e Is 19,25 (LXX: “Bendito *mi pueblo que está en Egipto* y el que está entre los asirios, e Israel, mi heredad”; TM: “Bendito *Egipto, pueblo mío* y Asiria, obra de mis manos, e Israel, mi heredad”) serían testigos de la misma intención del traductor.

Ahora bien, la interpretación creativa del traductor de Isaías no queda restringida a una nota histórica sobre la evolución de la conciencia judía. En ocasiones esta interpretación ha encontrado una recepción fecunda en la primerísima generación cristiana, responsable de los textos del NT. El caso más conocido es el de Is 7,14, en el que el traductor griego traduce el hebreo *‘almah, doncella*, con *παρθένος, virgen*, cuando tenía a su disposición el término *νεάνις*, que es el usado para traducir el nombre hebreo en otras ocasiones. Todo apunta a que el traductor judío de los LXX introduce un *plus* de interpretación (un hecho portentoso: una virgen que concibe un hijo) que será recogido por el NT para apoyar en la Escritura la concepción virginal de Jesús (cf. Mt 1,22-23).

Todas estas diferencias, de grandes consecuencias para la exégesis y la teología, pueden ser ahora apreciadas por el lector de lengua española gracias a esta nueva traducción. Otras cuestiones menores, que atañen a la *forma*, también pueden ser ahora apreciadas. En la tradición latina occidental que depende de la Vulgata han pasado desapercibidos libros que tenían una identidad propia, como *Susana, Bel y la serpiente* o *Carta de Jeremías*, dado que san Jerónimo los colocó como apéndices de los libros de Daniel y Baruc, respectivamente. La traducción española desde los LXX permite recuperar el protagonismo de estos libros, que son tratados de modo independiente y que merecen, incluso, una introducción *ad hoc*.

El equipo del CSIC ha debido afrontar, para llevar a buen puerto este proyecto, una serie de dificultades inherentes a toda edición y traducción de LXX y que en este volumen se hacen especialmente presentes. Me refiero ahora a dos concretamente.

Por un lado, es difícil alcanzar *el* texto griego de los LXX: un buen número de los manuscritos presentan un texto que ya ha sufrido, de un modo o de otro, un proceso de revisión o recensión. Por otro lado, en algunas ocasiones, los manuscritos nos presentan dos ediciones radicalmente diferentes del texto griego.

El primero de los problemas atañe sólo indirectamente a la traducción española. Se trata de una cuestión que deben afrontar en primer lugar las ediciones críticas. Con todo, la traducción que reseñamos se muestra consciente del límite que supone no poder saber a ciencia cierta cuál era *el* texto de LXX en muchos libros. Es el caso de Ezequiel, donde el papiro 967, datado en los siglos II-III d.C., libre, por tanto de la recensión hexaplar, presenta no obstante “variaciones de aproximación al texto hebreo” (384). Hablando de las dificultades para traducir al castellano este libro profético, Spottorno reconoce que “el paso del tiempo deja huella en los textos; durante los más de tres siglos que separan el original hebreo de su traducción, más otros tantos hasta contar con testimonios manuscritos han podido producirse alteraciones que por falta de pruebas no podemos explicar” (389).

Gran parte de la investigación contemporánea en torno a la Biblia Griega se centra en la cuestión de las diferentes recensiones o revisiones de la primera traducción, un campo revolucionado por los estudios pioneros de D. Barthélemy, que ya descubrió, en el manuscrito 8HevXIIgr, huellas de revisión del texto griego para acercarlo al hebreo en un periodo anterior a Áquila.

El segundo problema, referido a las diferentes versiones griegas del mismo libro en la tradición manuscrita, es afrontado por la traducción española del mejor modo posible: presentando en doble columna ambas versiones. Es lo que sucede en los libros de *Daniel*, *Susana* y *Bel y la serpiente*, y en el capítulo tercero de *Habacuc*.

En los tres primeros libros nos encontramos con un fenómeno único en la historia de la recepción del texto griego. En efecto, esta colección nos ha llegado en dos traducciones muy diferentes: la antigua de los LXX y otra atribuida a Teodoción que podría datarse en la primera mitad del siglo I d.C. Sin embargo, se calcula que hacia el 250 d.C. “la versión de Teodoción acabó suplantando a la de LXX” (476). De este modo, la versión de Teodoción de *Daniel*, *Susana* y *Bel y la serpiente* fue la que se encuadró en los códices más importantes de LXX y la que pasó como “versión oficial”. Afortunadamente, la versión original de LXX se conservó en unos pocos manuscritos y hoy es recuperada en las ediciones críticas. El peso que la traducción atribuida a Teodoción ha tenido en la exégesis y en la liturgia hace que no se retire totalmente cediendo su puesto a la anterior. Tanto la edición de Gotinga como la traducción española imprimen los dos textos compartiendo la misma página.

Es de agradecer el esfuerzo de Cañas Reillo, responsable de la traducción de estos tres libros, que logra reflejar en español las simetrías y asimetrías entre las dos tradiciones (desplegadas en dos columnas paralelas). Para lograrlo “ha sido necesario armonizar ambos textos para que el lector perciba la profunda relación entre ellos y también sus diferencias”, así como mantener “las discrepancias en el léxico, en los tiempos verbales, en el uso de las partículas y conjunciones, y en el estilo” (485). La

doble versión del Cántico de los Tres Jóvenes es un buen lugar para apreciar las diferencias entre ambas y, de paso, para confirmar el buen hacer del traductor español.

El capítulo tercero de Habacuc representa otra excepción notable. Este caso es, si cabe, más extraño, puesto que atañe a un solo capítulo de un libro. De hecho, algunos autores piensan que dicho capítulo no formaba parte del libro originalmente, apoyándose en el hecho de que el comentario (*pesher*) de Habacuc hallado en Qumrán (1QpHab) sólo hace referencia a los dos primeros capítulos. Junto a la tradición manuscrita mayoritaria, hay unos pocos manuscritos (*Codex Venetus* y algunos minúsculos) que transmiten una traducción muy diferente, que Fernández Marcos atribuye a la escuela de Símaco. También en este caso, la traducción española opta por imprimir en dos columnas ambos textos, enriqueciendo de este modo el producto final.

Llama la atención que sólo los libros proféticos de Abdías, Nahúm y Habacuc (además de Jonás 2 y Daniel 3,26-90) han sido considerados como poesía en esta traducción española, es decir, se han impreso en una columna respetando los versos, sin justificar márgenes (dejamos a un lado Lamentaciones, que no es un libro profético). En este caso no se sigue el criterio de la edición griega, pues ésta sólo imprime como poesía Jonás 2 y Habacuc 3. Una nota al principio del libro de Abdías atribuye esta anomalía al criterio de la responsable de la traducción Miralles Maciá, que considera que “debe mantenerse la forma poética” en los libros mencionados. No es éste el lugar para discutir sobre si la traducción griega vierte la poesía hebrea en moldes poéticos griegos. Tal vez sería deseable que se aplicara un único criterio a toda la traducción española, dado que un buen número de textos griegos de Isaías, Jeremías, e incluso del resto de los Doce Profetas, podrían ser considerados poesía si mantenemos como modelo los libros de Abdías, Nahúm y Habacuc.

En plena celebración del quinto centenario de la Políglota Complutense (1514-1517) sea bienvenida la culminación de esta gran obra que permite a los lectores de lengua española incorporar, a imagen del proyecto de Cisneros, una segunda columna a la lectura de la Biblia. Una columna que, como hemos tenido ocasión de resaltar, ha sido y es decisiva para la historia del texto bíblico, para la primera Iglesia y para el NT, así como para la historia de Occidente en general.

Es de justicia agradecer a los responsables de esta obra su dedicación (¡cuánto debemos a la tradición filológica trilingüe del CSIC!) y a la editorial Sígueme la cuidada edición. Queda como *desideratum* que esta traducción pueda ser ofrecida a los programas *Accordance* o *Bible Works* para incorporarla a esa nueva Políglota electrónica que se despliega en las pantallas de nuestros ordenadores.