

Andrew D. Berns,
*The Bible and natural philosophy in Renaissance Italy: Jewish and Christian
physicians in search of truth*,
Nueva York, Cambridge University Press, 2015, 309 páginas

Hace tiempo que la llamada “revolución científica” no es un paradigma utilizado para explicar la transición de la filosofía natural basada en la autoridad textual a la ciencia contemporánea, cuyo principio de autoridad se basa en la observación directa y la inferencia empírica. Los vínculos históricos, particularmente en el período moderno, entre ambas formas de producir conocimiento y de cimentar autoridad se han ido revelando, en las últimas décadas, suficientemente fecundos como para obligar a repensar la historia de la ciencia en los momentos iniciales de su desarrollo, en que resulta prácticamente indisoluble de la historia de la filología. Un ejemplo paradigmático lo encontramos en Isaac Newton: el autor de los *Philosophiae naturalis principia mathematica* es, también y sin que se pueda separar so pena de reducir a un retrato parcial las ocupaciones del *fellow* cantabrigense, un atento alquimista, cabalista y hebraísta, una de cuyas principales tareas intelectuales consistió en recrear idealmente y con bases textuales el templo de Jerusalén.

Buena parte de estos tratados altomodernos que discuten lo que hoy llamaríamos, con un anacronismo habitual, “ciencias” (las disciplinas de

las matemáticas, la física, la astronomía –y astrología–, la geometría, etc.) parten de y se fundamentan en una reflexión bíblica: es a partir de lo central de esa reflexión bíblica en el pensamiento altomoderno que hablamos de biblismo, el cual, más que un movimiento, es una corriente intelectual multiforme que vertebra y sustenta incluso el principio de la Ilustración que en parte lo negará: aun Baruch Spinoza escribirá una gramática de hebreo y la reflexión sobre esta lengua formará parte central de sus obras. Será este mismo biblismo ambiente que servirá para explicar la existencia de los indígenas americanos y de sus construcciones sociales y culturales, aun a pesar de que José de Acosta, desde muy pronto, negará la vinculación entre los indios y las tribus perdidas de Israel. Acosta no fue muy exitoso en su reclamo crítico: la imaginación biblista era más poderosa y los indios americanos siguieron siendo, al menos otro siglo más, hijos pródigos o descarriados de Israel en el consenso de la erudición europea.

En línea con el humanismo filológico bíblico de los dos primeros siglos de la Edad Moderna, pronto los sabios europeos –incluyendo el caso anecdótico de alguna mujer, no menos sabias pero más relegadas, como Anna Maria van Schurman, Batshua Makin

o Luisa Sigea– formularon y entendieron el valor del contacto directo, adaptando de alguna manera un principio agustiniano con los testimonios (*testes*) vivos de los textos bíblicos originales: los judíos. Ese contacto, sobre todo a partir de la primera década del siglo XVI, tuvo un serio problema *ab initio*: la ausencia de judíos en prácticamente todos los países europeos (en algunos, desde los siglos XIII y XIV) debido a la prohibición de la práctica legal de la religión judía y a la expulsión de quienes la practicaban entre la década de 1480 y la de 1510. Se daba, pues, la paradoja de que la Europa del humanismo renacentista estaba invadida de un ardiente interés por todo lo hebraico (y lo helénico, dicho sea de paso, que siempre fueron de la mano entre los eruditos europeos) y, a la vez, transida de un antijudaísmo no menos ardiente en lo teológico y, a menudo, en lo social, como ejemplifica el caso del cambio radical del tono sobre los judíos que reflejan los escritos de Martín Lutero a partir de la década de 1530. Las paradojas, a ambos lados de las líneas de división confesional que irán separando Europa hasta la paz de Westfalia, no serán pocas. Valga a título de ejemplo el caso de Jerónimo de Azambuja (ab Oleastro, m. 1563), dominico portugués que fue sin duda uno de los hebraístas,

especializado en la exégesis bíblica, más finos y sofisticados del Renacimiento europeo y que fungió, a la vez y con eficacia letal, como inquisidor especializado y exitosísimo en la persecución de cripto judíos, reales o supuestos.

El libro que reseñamos a continuación, basado en buena parte en la tesis doctoral que el autor presentó en 2011 en la Universidad de Pensilvania, disecciona cinco casos de estudio, centrándose en el terreno neutral que supuso la Italia de los siglos XVI al XVIII para el diálogo erudito entre judíos y cristianos, casi todos médicos. Más que en la excepcionalidad del hecho, Andrew Berns toma estos casos como epítomes del diálogo en sí, de una conversación en la que los protagonistas conocen los límites confesionales de la misma pero en cuyo seno no se sienten cohibidos de participar. Berns se centra en cinco temas tratados en libros escritos por filósofos naturales (frente a quienes serían morales o sistemáticos) de la Italia del pleno Renacimiento: botánica, mineralogía, zoología y lo concerniente a los alimentos, asistido por cuatro disciplinas de la época: filología, historia, bíblica y “filosofía natural”. Valga aquí señalar que habría sido conveniente problematizar históricamente, igual que se hace con el término “filosofía natural”, la noción de “filología”, que ocupa métodos e intereses muy distintos entre su lejano antecedente humanista, objeto privilegiado del libro de Berns, y la práctica actual, heredera de la filología puntillosa y positivista alemana y francesa del siglo XIX.

Los cinco capítulos en que se estructura el libro¹ describen cinco casos de estudio de la relación entre filología bíblica, *realia* bíblica aplicada a la formulación de hipótesis propias de la filosofía natural, e historia intelectual en la Italia del siglo XVI con algunos excursos a personajes ibéricos (como Amatus Lusitanus o el “Divino Vallés”). Los mejores momentos del texto de Berns ocurren cuando su argumentación se fundamenta en la lectura directa, sin intermediarios de segunda mano: sucede casi siempre. Las veces que esto no ocurre pueden llevarlo a lecturas erróneas o poco fundamentadas. Valga un ejemplo: no basta con señalar el símil de que el texto latino de la Vulgata de Jerónimo figura entre “dos ladrones”, la “sinagoga” y la “iglesia oriental”, que establece el prólogo a la edición políglota complutense (la cual, por cierto, nunca se tituló *Biblia Polyglotta*). Hay que examinar de cerca si ese aserto retórico firmado por el cardenal Cisneros es cierto o es un uso del disfraz, argumentativo en este caso, tan propio del disimulo y del doble sentido característico de la Época Moderna.² Ya hay quien ha examinado la pericia filológica, el método editorial (eclectico) y

la fiabilidad del texto complutense, concretamente, del texto griego vetero testamentario que es objeto de la discusión del autor,³ y leer sus conclusiones habría evitado caer en afirmaciones falsas (p. 53: “For example, the editors [*de la Políglota Complutense*] tailored the Greek text to correspond more cleanly to the Vulgate”, que se basa en trabajos anticuados, como el que referencia en cita el autor, que no han hecho un examen filológico de la Biblia de Alcalá). En esa misma página, más atención a la historia compleja de la canonización del texto de la Vulgata en la Iglesia Católica posttridentina habría permitido matizar algunas afirmaciones: lo que el Concilio eleva a los altares es la *idea* de la Vulgata, no un texto canónico cuya historia editorial Berns solo esboza y cuya cronología resulta confusa en la página que mencionamos.⁴

Más adelante, Berns arguye: “Perhaps Iberian naturalists’ disinterest in collecting objects and forming *Kunst- und Wunderkammern* induced a relationship to material culture

³ S. O’Donnell, *From most ancient sources: The nature and text-critical use of the Greek Old Testament text of the Complutensian Polyglot Bible*, Gotinga, Academic Press Fribourg, Vandenhoeck & Ruprecht, 2006.

⁴ De nuevo es un problema de fuentes secundarias: el artículo sobre el que basa su argumentación Berns, de J. E. Burucúa, es más una paráfrasis de literatura secundaria que una investigación directa de las fuentes. Trabajos ya antiguos, como el de S. Muñoz Iglesias, “El decreto tridentino sobre la Vulgata y su interpretación por los teólogos del siglo XVI”, *Estudios Bíblicos*, 5, 1946, habrían permitido una descripción mucho más pulida y matizada de la cuestión.

¹ El índice y algunos fragmentos del libro figuran en la página de la editorial: <<http://www.cambridge.org/us/academic/subjects/history/european-history-after-1450/bible-and-natural-philosophy-renaissance-italy-jewish-and-christian-physicians-search-truth?format=HB>>.

² M. Eliav-Feldon y T. Herzog (eds.) *Dissimulation and deceit in early modern Europe*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2015.

that was abstract rather than concrete” (p. 234). Quien conoce las prácticas anticuarias y naturalistas ibéricas, tanto portuguesas como castellanas, aragonesas o americanas, se queda perplejo: el Lastanosa de la bastante provinciana ciudad aragonesa de Huesca en época de Carlos II de Austria y su gabinete de curiosidades, numismáticas, botánicas, artísticas, bibliográficas, etc., proverbial en España hasta hoy (“Quien no ha visto la casa de Lastanosa, no ha visto cosa”) duda de que la palabra de Berns (quien, por otra parte, es prudente al afirmar a continuación: “[p]erhaps they were wary of ecclesiastical and inquisitorial structures”), sea la última que se pueda decir en términos comparatistas sobre la cuestión del empiricismo incipiente de la filosofía natural ibérica.

Es la misma época en la que en la Ciudad de México las tertulias de sor Juana Inés de la Cruz se fundamentaban en la lectura de las antigüedades mesoamericanas, de los jeroglíficos egipcios, de la observación astronómica directa pero también de la libresca y, en fin, de la filosofía

natural del más amplio espectro. En resumen, la atención continuada de Berns a lo ibérico es digna de todo elogio, porque completa un espejo a menudo partido entre la historia cultural e intelectual de la península y sus virreinos ultramarinos y una práctica de esa misma historia volcada hacia la Europa del norte con la habitual excepción italiana, que es protagonista del libro que reseñamos, pero a menudo no supera prejuicios de partida.

En otras ocasiones, la conceptualización del enfoque de investigación resulta algo sorprendente: Berns menciona en su introducción que su libro trata, entre otras cosas, sobre “the compatibility of scientific and religious research; the application of the former to the latter, and vice versa” (p. 31). Es un principio metodológico que causa cierta confusión en quien lee, y mucho más al terminar el libro: sus más de 300 páginas es la mejor demostración de que ciencia y religión no eran categorías de conocimiento que manejaran los autores estudiados, por lo que mal podrían preguntarse si eran o no compatibles.

Pero ejemplos así son mínimos en un texto felizmente preñado de una gran ambición erudita e histórica, en su inmensa mayoría bien resuelta. Antes que una especialización en el menudillo histórico, el platillo que nos presenta Berns es un trabajo bien sabroso que conjuga en un solo guiso, a modo de un sancocho o un cocido de erudición políglota, la multiplicidad de fuentes, escenarios históricos, géneros y preocupaciones (bien aderezado con una literatura secundaria de amplísimo espectro en lo cultural y en lo lingüístico) en que deberían consistir todos los trabajos sobre la historia intelectual de la Edad Moderna: la curiosidad omnívora de Berns, que le permite servirnos a la vez con elegancia y con rigor su libro, habría de ser el principal ingrediente de la dieta de todos los trabajos de nuestra disciplina. Es el de Berns un gran trabajo que hay que tener en cuenta para el futuro de nuestros propios trabajos.

Jesús de Prado Plumed
Universidad Nacional
Autónoma de México