

LA FILOLOGÍA HISPANOHEBREA DEL SIGLO X COMO EXEGESIS ¹

ANGEL SAENZ-BADILLOS
Universidad Complutense. Madrid

A mediados del siglo X, y en la Córdoba califal, comienza a desarrollarse con enorme vigor una línea de estudios filológicos de la lengua hebrea, sobre todo en su aspecto morfológico y lexicográfico, que llevan consigo una forma determinada de interpretación de la Escritura, y que tienen al mismo tiempo hondas raíces en la tradición exegética judía y planteamientos sustancialmente nuevos.

Aunque cada uno de los autores del siglo X, Mēnaḥem ben Saruq, Dunaš ben Labraṭ, y los discípulos de ambos, presentan en su actitud ante el problema claros matices personales, hay sin duda algunos elementos comunes, nacidos seguramente de la atmósfera intelectual de la época, y de su dependencia de los inmediatos predecesores en Oriente y en el Norte de Africa. La filología no es para ellos un fin en sí mismo, por mucho que los progresos realizados por los gramáticos árabes en el conocimiento y análisis de su propia lengua haya podido incitar también a los sabios judíos a extender los estudios de tipo similar a la «lengua

1. El texto de este artículo es una reelaboración de la ponencia leída en el Tercer Congreso de la European Association for Jewish Studies en Berlín, julio de 1987.

sacra», como se observó hace ya tiempo.¹

El estudio gramatical y léxico de la lengua es sin duda para Měnaḥem —y en general para los filólogos hebreos de su época— un medio para el mejor conocimiento de la Biblia, un modo correcto de interpretar la Escritura, la primera exégesis literal que merece plenamente ese nombre. Frente a esas corrientes que se extenderán en los siglos siguientes entre los exegetas judíos españoles, introduciendo elementos filosóficos, místicos o alegóricos en la interpretación del texto bíblico, Měnaḥem y los primeros filólogos del siglo X tratan simplemente de entender el sentido de cada una de las palabras de ese texto, descifrando su significado más inmediato, el *pěšať*.

Buena parte de los excursos de Měnaḥem tienen carácter directamente exegético. Y cita no pocas veces la opinión de otros comentadores más antiguos de la Escritura con los que por lo general se muestra en desacuerdo. No en vano puede atribuirse a este tipo de obras un entronque vital en la actividad de interpretación y comentario de la Escritura en el seno de la comunidad judía. Para ello, Měnaḥem considera importante determinar adecuadamente la estructura y la raíz de las palabras, y agruparlas por afinidad de sentidos. Calificar al *Maḥberet* de «diccionario exegético» no resultaría exagerado, sobre todo teniendo en cuenta el gran número de ocasiones en las que Měnaḥem trata de iluminar los sentidos poco claros de determinados pasajes bíblicos. Uno de los nombres que emplean sus discípulos para referirse al diccionario del maestro, *Sefer pitronim*, «Libro de interpretaciones»,² podría apuntar en la misma dirección. El estudio de la lengua es en consecuencia el único camino posible para el entendimiento de la Escritura.

No se trata de una ciencia fría y objetiva, que se puede analizar con métodos absolutamente asépticos. Por el contrario, como hará notar Dunaš, es un conocimiento que tiene profundas repercusiones religiosas y teológicas, tanto en el plano teórico, del dogma, como de la vida práctica, de la *halakāh*. Y, en consecuencia, el primer fundamento para acercarse a la misma será 'el temor de Dios'. Para él, la exégesis no puede estar en contradicción con la teología. La primera de sus réplicas a Měnaḥem, y

1. Cf. W. Bacher, «Die hebräische Sprachwissenschaft. (Vom 10. bis zum 16. Jahrhundert.)», en: Winter-Wünsche, Die jüdische Literatur II, 136 ss.; A. Sáenz-Badillos, «La hermenéutica bíblica de Dunas ben Labrat», Simposio Bíblico Español, Madrid 1984, 697 ss.

2. Cf. TTM 11*, 13, etc.

una de las que ocupa mayor extensión, aborda un problema teológico importante:

«es una refutación abierta, que trata de inflamar el corazón/ del que ha traído la ruina a los corazones de las criaturas, destruyendo la piedad y diciendo que Dios ve/ hacer el pecado para oprimir a los rectos (La 3,36)/ Pero Dios no tiene nada en común con el hombre, porque éste obra mal,/ y tanto lo bueno como lo malo puede escoger».¹

En opinión de Dunaš, la interpretación que de ese texto ha hecho Měnaḥem lleva consigo aberraciones teológicas que no se pueden admitir de ninguna manera: se impone en consecuencia buscar otras interpretaciones lingüísticamente posibles y teológicamente aceptables. Como señalan los Discípulos de Měnaḥem, se trata tan sólo de una divergencia aparente, ya que el significado real de las palabras de su maestro no incluye nada que pueda considerarse como poco ortodoxo.² Desde otro punto de vista, coincido en lo esencial con la opinión del Prof. N. Allony, para quien las *Těšubot* de Dunaš son una respuesta a las posibles teorías filo-caraítas de Měnaḥem.³

Esa misma actitud será la que adopte Dunaš ante la presencia de antropomorfismos y antropopatismos en la Escritura, siguiendo la línea rabínica con su conocida afirmación de que «la Torá habla la lengua de los hombres», esto es, que se expresa de forma que puedan entenderla y asimilarla.⁴

PRESUPUESTOS HERMENEUTICOS

Los filólogos cordobeses del siglo X, a pesar de sus muchos puntos de discrepancia, comparten varios principios comunes relativos a la interpretación de la Escritura:

a) El punto de partida para todos los lingüistas es ciertamente el texto mismo de la Escritura. Para Měnaḥem ese texto se basta por sí

1. Cf. TD 18*, 23.

2. Cf. TTM 16* s., 22 ss.

3. Cf. *Beith-Miqra'* 22, 1965, 45 ss.

4. TD 46* s., 55.

mismo, si bien hay que preocuparse ante todo por su exactitud; en una ocasión discute incluso un problema crítico: la lectura hispana *yifqod* frente a la tiberiense *'efqod* en primera persona (Is 27,3). Mēnaḥem no acepta que se modifique libremente la primera lectura mediante un simple 'cambio de letras', pero, ante las diferentes lecturas de unos y otros códices, tampoco se atreve a zanjar la cuestión: «sólo Dios sabe cuál es la lectura correcta».¹

Y Dunaš, no menos que su oponente, tratará de partir siempre de un texto con las mayores garantías posibles, de 'rollos correctos' que contengan la lectura adecuada, la grafía exacta de las palabras.² También los discípulos de Mēnaḥem recurren a los textos más fiables, 'los códices de Tiberia, corregidos según la Torah divina' o 'los códices antiguos corregidos, de origen español o tiberiense'³ para decidir si *'šəqah* (Is 38,14) lleva *qameš*, y es por tanto conjugación aformativa, o *qameš ḥatef*, y debe considerarse como imperativo; el testimonio de los citados códices apoya la primera interpretación, en contra de Dunaš.

b) El estudio filológico de la Escritura busca siempre el sentido literal y preciso del texto, apartándose de otros métodos más en uso en la exégesis rabínica, y en concreto de cualquiera de los procedimientos midrášicos. Lo que se intenta es entender correctamente el sentido primario del texto basándose en la ciencia de la lengua, respetándola siempre y ayudándose de ella para la mejor comprensión del significado del texto. En esto coinciden también fundamentalmente todos los filólogos hispano-hebreos del siglo X.

Eso no supone desconocer que en ocasiones la Escritura emplea expresiones metafóricas o comparaciones, que los intérpretes deberían reconocer como tales. Dunaš v.gr. entiende y acepta el valor metafórico de 'Dios es mi Roca y mi fortaleza' (Sal 18,3),⁴ o el uso de los 'machos cabríos' refiriéndose a los caudillos de los pueblos;⁵ reconoce la comparación '*en ya'qob*, 'la fuente de Jacob' (De 33,28), en el sentido de 'la raíz

1. MM 33*.

2. TD 78*, 87.

3. TTM 24*, 35; 36*, 57.

4. TD 33*, 41.

5. TD 39*, 47.

de Jacob' de la que proceden las aguas, esto es, los hijos de Israel, etc.¹

c) Los filólogos rechazan cuidadosamente lo que consideran errores o imprecisiones gramaticales de otros intérpretes, y se esfuerzan por ofrecer sus propias consideraciones sobre la gramática bíblica. La exégesis debe basarse para ellos en un conocimiento sólido de la lengua hebrea. Y todo su esfuerzo filológico va orientado en último término a la posibilidad de entender de la manera más exacta el texto bíblico. «Vigila, hijo mío, el significado de cada palabra, letra y expresión, para que merezcas ser protegido hasta la vejez y la ancianidad», dice el autor de las *Těšubot 'al Sě'adiyah*.²

En esta línea se encuadran las discusiones sobre el carácter servil o radical de las consonantes, o sobre la clasificación adecuada de las raíces, hechos que tienen repercusiones léxicas y exegéticas evidentes, lo mismo que otros muchos debates sobre esquemas nominales o verbales, vocalización y acentuación correcta, identificación de *realia* etc. El principal interés de los estudiosos judíos de Córdoba no consistía en escribir una gramática o diccionario completos de la Biblia, sino ante todo en facilitar la interpretación adecuada de la Escritura.

Al mismo tiempo, se dan diferencias profundas entre esos filólogos en su acercamiento al texto de la Biblia y a la interpretación tradicional:

a) Hay claras divergencias entre unos filólogos y otros al precisar el alcance y repercusión que debe tener el respeto total al texto bíblico y su entendimiento dentro de la tradición rabínica y masorética. Ese respeto no está en contradicción para Dunaš con la aplicación de la exégesis tradicional, 'las trece reglas por las que se rigen y con las que se miden la mayor parte de los preceptos, leyes, normas e instrucciones'.³ Měnašem y sus discípulos no mencionan ni aplican nunca directamente tales reglas tradicionales. Se limitan a interpretar a la letra el texto que ha sido transmitido, sin admitir ningún tipo de modificaciones, ni siquiera las propuestas por los Masoretas o por intérpretes aún más antiguos.

1. TD 102*, 112.

2. TS 21.

3. TD 16*, 20.

En lo que se refiere a estos últimos, aunque en general la postura de Měnaḥem es de respeto, concediendo gran valor hermenéutico a la vocalización y acentuación del texto fijada por los maestros tiberienses, no suele aceptar en la práctica interpretaciones o retoques del texto de la Escritura que desde tiempo inmemorial se consideran tradicionales en el judaísmo, como es el caso del *kětib/qěre*,¹ cosa que pondrá en evidencia su adversario Dunaš. Los discípulos de Měnaḥem, que parecen más tradicionales en este punto, intentan probar que en tales casos el *qěre* tiene el significado que conviene al contexto, pero el *kětib* conserva su propio sentido independiente, y sostienen que Měnaḥem tiene el derecho de referirse a este último, sin que eso suponga por su parte ignorancia o desprecio de la interpretación tradicional. En este punto pueden estar defendiendo un punto de vista no muy distinto del de algunos caraitas.

La postura de Dunaš es muy distinta: en varias de sus réplicas echa en cara a Měnaḥem el no haber tenido en cuenta las indicaciones de los Masoretas, ya sea en casos de *qěre/kětib*,² o de pasajes en los que el 'alef no debe leerse, como *párur* en Jl 2,6,³ o 'de los que van delante pero deberían ir detrás', como *tola'at šani* en Ex 28,6.⁴ Estos y otros puntos fundamentales de la Masora figuran en la Introducción en prosa a sus *Těšubot* entre los conocimientos imprescindibles con los que debe contar el lingüista. Parece una clara recriminación contra Měnaḥem, que rara vez tiene en cuenta tales observaciones masoréticas a la hora de interpretar un texto, aunque a veces tengan importancia decisiva para su significado.

b) Měnaḥem rechaza cualquier otra manipulación del texto como las que parecen cosa normal a muchos de sus predecesores: cambios de una letra por otra, permutas, etc. La *sustitución o metátesis de radicales* es en realidad un doble procedimiento hermenéutico de larga tradición, que generalmente suscita reacciones positivas o negativas entre los filólogos hebreos, y que de una u otra forma se quiso siempre justificar como un recurso utilizado por la misma Escritura.

Los casos más antiguos que se conocen se remontan nada menos que a Sě'adyah, lo que sin duda sirvió para dar un fuerte apoyo y autoridad a

1. Cf. MM 227*; TD 21*, 26; TTM 33*, 51 ss.; TYS 30*, 65.
 2. Cf. TD 21*, 26; 58*, 69, etc.
 3. Cf. TD 57*, 67; 82*, 92.
 4. Cf. TD 122* s, 139 s.

un sistema que hoy nos parece extraño y poco científico.¹ M. Perez ha estudiado² el uso de este método en la obra exegética de Sě'adyah, llegando a la conclusión de que el Ga'on estaba convencido de que en la Torah se empleaban y por tanto se justificaban estos procedimientos, y que en caso contrario no se hubiera atrevido a utilizarlos; cuando podía explicar el pasaje sin recurrir a la permuta de consonantes, renunciaba a tal método. En todo caso, únicamente lo empleaba tratándose de consonantes homoorgánicas, y de forma muy especial en casos de *hapax* o de palabras de uso poco frecuente.

Yěhudah ibn Qurayš utilizaba estos procedimientos con cierta frecuencia, lo que provocaría la airada respuesta de Měnaḥem ben Saruq.³ No hay una diferencia sustancial entre su forma de utilizarlos y la de Sě'adyah si bien empleaba la metátesis con mayor frecuencia que aquél. Incluso caraitas como David ben Abraham al-Fāsī le prestaron gran atención.⁴

Měnaḥem sólo aceptaría la permuta entre las letras 'alef, he', waw, yod, o entre *śin* y *samek*, pero en general se manifiesta totalmente contrario a tales procedimientos. En ocasiones en las que considera que dos palabras con dichas consonantes son equivalentes, prefiere emplear la partícula *kěmo*, sin hablar de permutas o metátesis. Tiene buenas razones para ello: «¿Cuál es la utilidad de la interpretación si cualquiera puede suprimir, añadir, cambiar o alterar el orden?»⁵ De esta manera corremos el peligro de modificar arbitrariamente el significado de la Escritura, «sus valles serían llanuras».⁶ No es ése el método correcto para resolver las dificultades de la lengua hebrea, ya que esos problemas se deben al hecho de que la lengua santa no ha llegado completa a nuestras manos por culpa de la historia del pueblo judío y de su exilio. Nosotros no estamos

1. Cf. D. Barthélemy, *Critique textuelle de l'Ancien Testament*, I, Fribourg-Göttingen 1982, p.*2 s.

2. «Yyissum ha-'emsa'y 'hilluf 'otiyot' be-feruse Rab Se'adyah Ga'on», *Tarbiz* 52, 1983, 515-22. En su tesis doctoral, presentada en la Universidad de Bar Ilan en 1978, *The Philological Exegesis of R. Jehuda ibn Bal'am. Methodological and Typological Studies of his Commentary on Isaiah as compared with R. Saadia's Tafsir* (heb.), estudia con mayor amplitud ambos procedimientos, permuta y metátesis, en los diversos filólogos y exegetas de los siglos X y XI (pp. 327 ss.; sobre Se'adyah, cf. 327 ss. y 385 ss.).

3. Cf. *Mahberet*, según mi edición, Granada 1986, pp. 19*. Véase también M. Perez 1978, 338 ss. y 388 ss.

4. Cf. ed. S. L. Skoss, *The Hebrew-Arabic Dictionary of the Bible Known as Kitab Jami Al-Alfaz (Agron) of David ben Abraham Al-Fasi the Karaite (Tenth Cent.)*, New Haven 1936-45, I, 439-45. Véase también «A Chapter on Permutation in Hebrew from David ben Abraham Elfasi's Dictionary, "Jami' al-alfaz"», *JQR* 22, 1932/33, 1-43.

5. MM 19* s.

6. MM 33*. Cf. 95* ss., 104* ss., 135*.

autorizados para rellenar esas lagunas con nuestra imaginación.

M. Perez considera sin embargo que no puede decirse que Měnaḥem se oponga por principio al empleo de la metátesis, ya que en una ocasión alude a las 'palabras con cambio'.¹ Sin embargo, el pasaje al que se refiere M. Perez, que sería único en toda la obra de Měnaḥem no pertenece en realidad al *Maḥberet*, sino que se trata de una adición de un solo manuscrito, como puede observarse en mi edición crítica de dicho escrito.² Puede afirmarse en consecuencia que es el exegeta y filósofo que más directamente se opone a tales métodos en toda la Edad Media. Una actitud similar puede darse en el que probablemente fuera discípulo suyo, Yěhudah ben Daud Ḥayyūf.³

El adversario de Měnaḥem, Dunaš ben Labraṭ, no parece tener objeciones de principio contra su utilización, y da por supuesto que el 'alef y el he' se intercambian en toda la Escritura,⁴ lo mismo que el yod y el waw,⁵ pero de hecho emplea éstos procedimientos de una forma muy limitada, y no replica a los pasajes del *Maḥberet* en los que Měnaḥem critica a Ibn Qurayš.⁶

El autor de las *Répliques a Sě'adyah* da también por sentado que hay 'palabras que admiten cambios en sus letras', como *keḃeš* y *kešeb*, y, en consecuencia, no tiene dificultad en interpretar *wě-yahrēgu* (Sal 18,46) como *wě-yahgěru*, 'cojean'.⁷

Abraham ha-Baḅli es ferviente partidario del método,⁸ pero es sobre todo Ibn Ŷanaḥ, el gran lingüista cordobés del siglo XI, quien más contribuirá a su definitiva aceptación en el judaísmo medieval; en su *Sefer ha-riqmah* le dedicó todo un capítulo al tema,⁹ y lo empleó muchas veces en su explicación de vocablos en el diccionario, lo que sin duda significó un gran factor en favor de su aceptación como procedimiento científicamente válido. Ampliando incluso los límites en los que la permuta se había aceptado por parte de sus predecesores, Ibn Ŷanaḥ la

1. Cf. 1978, 390 s. Véase también 344 ss.

2. 1986, 396*, 12.

3. Cf. M. Perez 1978, 350 ss., 392 ss.

4. Cf. TD 78*, 87 s.

5. Cf. TD 112*, 123 s.

6. Cf. M. Perez 1978 348 ss. y 391 ss. Teniendo en cuenta las dudas más que razonables sobre el hecho de que las *Těšubot 'al Sě'adyah* fueran realmente escritas por Dunaš, el número de casos en los que recurre a estos métodos es todavía menor de lo que señalara M. Perez.

7. TS 27.

8. Cf. A. Neubauer, JA 42, 1863, 195-216.

9. Ed. Wilensky-Tene, Jerusalem 1964, I, 352 ss.

acepta también cuando se trata de letras de forma parecida, o por otras razones distintas, considerándolo un método exegético utilizable en cualquier ocasión.¹ En todo caso, y ante un procedimiento tan extendido en la Edad Media, y sobre el que no se plantean nunca dificultades de principio, Měnaḥem adopta una postura claramente reticente, distanciándose así de la mayoría de los comentaristas bíblicos de su tiempo.

c) Měnaḥem y sus discípulos tampoco aceptan de buen grado otras ayudas externas al mismo texto de la Escritura, como pueden ser las lenguas más o menos próximas. La explicación del sentido del texto debe salir del mismo pasaje, estudiado desde un punto de vista filológico. Para ellos es el contexto, la vocalización, el paralelismo interno de cada frase, lo que permite desvelar el sentido de los lugares menos claros de la Escritura, sin necesidad de acudir a otras lenguas distintas de la misma 'lengua santa' para explicar a esta última; por planteamiento ideológico, Měnaḥem no apela casi nunca al comparatismo lingüístico. No utiliza el árabe en ninguna ocasión, y hace un uso muy limitado de la lengua de la Mišnah, aunque tiene algo más en cuenta el arameo bíblico y targúmico; sin embargo, ni siquiera en esos casos estamos seguros de que su actitud respecto al tema sea claramente positiva, ya que podría tratarse más de un recurso al argumento de autoridad que un verdadero comparatismo filológico. En todo caso, lo que es para él principio inamovible es que la lengua santa debe explicarse a partir de ella misma.

Los discípulos de Měnaḥem comentan: «¿Qué tienen en común el hebreo y el arameo? Si en cada una de las palabras a las que no hallas paralelos dijéramos que tiene similares en las lenguas aramea y árabe, resultarían lenguas idénticas, sin diferencias, y llegaríamos a conocer ese resto de la lengua hebrea que ha desaparecido y que nos falta. Pero eso no es posible.² En términos generales, para Měnaḥem y sus discípulos, la lengua santa tiene que ser suficiente en sí misma.

El contraste de esta postura con la de Dunaš y su discípulo Ibn Šešat es muy claro, ya que estos últimos continúan la línea comparatista iniciada por Sě'adyah y otros lingüistas del Norte de Africa. En este terreno, Dunaš enlaza con la mejor tradición filológica anterior, y adopta una postura más moderna que la de su rival, defendiendo la posibilidad de

1. Cf. M. Pérez 1978, 355 ss., 394 ss.

2. TTM 54* s., 88.

utilizar todas las lenguas próximas al hebreo bíblico, esto es, la lengua mišnaica, el arameo y el árabe, para iluminar el sentido de no pocos pasajes de la Escritura.

En la mejor línea de la moderna semitística comparada, Dunaš se pregunta «¿por qué tenemos que comparar la lengua hebrea con la lengua árabe?», a lo que responde de un modo muy significativo: en primer lugar, tratando de demostrar que su adversario, sin reconocerlo, ha empleado también el árabe de manera comparatista; y a continuación, ofreciéndonos su conocida lista de palabras que suenan de manera parecida en hebreo y en árabe, y que se corresponden perfectamente si se tienen en cuenta las transformaciones que han sufrido determinadas consonantes, haciendo ver así «que las dos lenguas son semejantes».¹

Lo mismo puede decirse respecto a la comparación con el hebreo mišnaico, especialmente en el caso de los *hapax legomena*, de acuerdo con la tradición ya establecida por Sě'adyah,² y con el arameo:³ Dunaš busca con frecuencia en los Targumim, como interpretaciones tradicionales de la Escritura, una confirmación o una base para sus propias interpretaciones, aceptando en no pocos casos la comparación lingüística.

Las diferencias metodológicas entre las dos escuelas, de Měnaḥem y Dunaš, se basan en una distinta perspectiva lingüística que afecta a la valoración de la proximidad entre ambas lenguas y a la misma posibilidad del estudio comparativo, y una discrepancia de tipo teológico: Dunaš se apoya más en la interpretación tradicional seguida por los rabbanitas, mientras que Měnaḥem subraya el carácter único y excepcional de la *sola scriptura*, cuya lengua divina no admite comparación con otras creaciones humanas.

Pueden encontrarse también algunas otras actitudes más moderadas, como la que representa el autor de las *Těšubot 'al Sě'adyah*, que limita el comparatismo a los casos inevitables, avisando contra los posibles excesos que pueden ocurrir si se pasa de una lengua a otra innecesariamente, tratando de aplicar por ejemplo las reglas gramaticales del arameo al hebreo. En este punto, la actitud de Měnaḥem y sus discípulos constituye casi una excepción en la línea de progreso evolutivo de la filología, y el tiempo se encargaría de dar la razón a sus oponentes.

1. TD 88* ss., 98 ss.

2. Véase por ejemplo TD 55* s., 65; 78*, 87; 82*, 92.

3. Cf. TD 116* s., 132, etc.

PROCEDIMIENTOS EXEGÉTICOS.

En la base de cualquiera de los procedimientos exegéticos que se utilizan en el siglo X se encuentra sin duda el análisis lingüístico del texto, la aplicación de las categorías gramaticales y de los conocimientos léxicos al texto bíblico. No existiendo en aquel momento ninguna obra fundamental sobre la gramática hebrea en la que pudieran basar sus trabajos, los filólogos andalusíes no tenían otro camino que el de leer varias veces minuciosamente la Escritura, examinando cada palabra, comparando unos vocablos con otros, recurriendo a la agrupación de las formas de una misma raíz, a la distinción de los esquemas nominales y verbales, a la adecuada fijación del género y el plural, la determinación del estado absoluto y constructo, la clasificación de las distintas acepciones de una raíz y sus significados, etc. incluyendo las citas bíblicas en su sección adecuada. De esta forma se hacían los diccionarios como el *Maḥberet*, y cualquiera de las grandes obras filológicas del Medievo.

Hay que observar que raíces homófonas pero etimológicamente distintas se consideraban como una sola, dividida en diversas secciones: la raíz se veía más como una combinación de consonantes que como una unidad dotada de forma y significado. No habiendo llegado todavía a comprender la importancia del principio del trilateralismo para la fijación de las raíces, los gramáticos judíos incluían con frecuencia en una raíz «bilítera» todo tipo de verbos trilíteros débiles. Se trata sin duda de una de las mayores limitaciones de la filología del siglo X.

a) Incluir o no en la raíz la consonante inicial de una palabra o reconocerla como partícula enclítica, como 'adicional' o 'servil', es la primera tarea que se impone al filólogo, y constituye al mismo tiempo una importante fuente de disensiones entre gramáticos y comentaristas bíblicos, ya que condiciona de modo decisivo el entendimiento del pasaje en cuestión. Así, Mēnaḥem interpreta *běśarim* en (Pr 19,10), como el plural de *baśar*, 'carne', entendiendo el pasaje en el sentido de 'mucho menos

menos conviene al esclavo dominar sobre criaturas';¹ Dunaš en cambio cree que debe leerse *bě-šarim*, 'sobre príncipes';² los argumentos de Dunaš, lo mismo que la réplica de los discípulos de Měnaḥem,³ no hacen sino comparar este texto con otros de contenido similar y especular sobre qué pudo querer decir el Sabio con mayor probabilidad; los discípulos demuestran tan solo que la interpretación de su maestro está de acuerdo con la sensatez y no se contradice con el uso lingüístico. En este caso, el Targum, Raši, Abraham Ibn 'Ezra', etc. coinciden con Dunaš, aunque tal vez no sea descartable la opinión de Měnaḥem.

El tortosino sobrepasa a la mayor parte de los comentaristas antiguos de la Escritura por la profundidad de sus conocimientos filológicos. Discutiendo el término *nadon* (2Sa 19,10), prueba que ninguno de los dos *nun*, al comienzo y al final de la palabra, pueden ser adicionales; el segundo *nun* pertenece a la raíz, y en consecuencia no debe relacionarse este vocablo con *nadad*, 'andar errante', sino con *maddon* 'disputa'.⁴

En un pasaje muy distinto, cuando Měnaḥem, inexplicablemente incluye *yě'al'u-dam* (Jb 39,30) en la raíz *lamed 'ayin*, o *'iw'im* (Is 19,14) en la raíz *'ayin waw*,⁵ como si en ambos casos el *'ayin* fuera servil, Dunaš opta por burlarse de él reduciéndolo al absurdo al subrayar las consecuencias que podría tener incluir la consonante *'ayin* en el grupo de las *měšarētim* o letras serviles.⁶ No es necesario poner de relieve la repercusión que puede tener la decisión de estos lingüistas sobre el carácter de las letras para el significado de los mencionados pasajes.

Muchas veces no resulta fácil decidir cuál es la naturaleza de una determinada consonante inicial, y por esa causa podemos encontrar algunas incongruencias dentro del mismo libro. Así, en el *Maḥberet*, Měnaḥem no está seguro de cuál es la naturaleza del *šin* inicial de *šalhebet* (Ez 21,3), y llega a compararlo con *lahebet* 'llamas', considerándolo como adicional; sin embargo, más adelante incluye esta misma palabra en la sección de las raíces que comienzan por *šin*.⁷ No está seguro de si *yīšhar* (De 28,51), 'aceite', tiene algo que ver con la raíz *šahar* 'ser brillante', y probablemente por eso lo incluye dos veces, en el

1. MM 92*.

2. TD 23*, 29.

3. TTM 37*, 58.

4. MM 128*.

5. MM 232*, 278*.

6. TD 106*, 116.

7. En MM 74*, 380* considera el *šin* como radical, mientras que en 79* lo cita como adicional.

capítulo del *yod* y el del *šade*.¹ Algo similar sucede en el caso de *bošasēķem* (Am 5,11), donde duda de si debe incluirlo en la raíz *bašas* o en *šas* 'tomar botín'.² Tampoco puede decidir si '*egle řal* (Jb 38,28) está relacionado con *gal* 'ola', o si es un *hapax* con el significado de 'gotas',³ etc. Muchas de esas faltas de consistencia serían adecuadamente puestas de relieve por su sagaz crítico, Dunaš ben Labrař.

El autor de las *Réplicas a Šē'adyah* considera que no es correcto relacionar *tēmaggēneķa* de Pr 4,9 con el sustantivo *magen*, 'escudo', ya que el *mem* de este último no es radical; de forma práctica, y con ayuda de varios textos, hace ver que *magan* es un verbo muy distinto de *ganan*, con una flexión completamente distinta, y un significado diferente: 'entregar' frente a 'proteger'.⁴ Tampoco le parece correcto interpretar *rodem* (Sal 68,28), como 'su jefe', tomándolo como un verbo *lamed he'* con sufijo pronominal, ya que teniendo ese esquema no puede ser sino un verbo de tres radicales, completo.⁵

Del mismo modo, y discutiendo sobre un texto arameo de Daniel, Dunaš piensa que *bēnas u-qēřaf řaggi'* (Da 2,12) no debe considerarse un verbo de la raíz *banas* como cree Mēnaḥem,⁶ sino un sustantivo, *nas*, precedido de la enclítica *bē-*.⁷ Es verdad que en este caso, el sentido del pasaje no cambia sustancialmente.⁸

Mēnaḥem no tendría razón al comparar *kidode 'eř* de Jb 41,11, 'llamas de fuego', con *ba-dud* (1Sa 2,14), 'en la olla',⁹ considerando el *kaf* como adicional; sin embargo, los discípulos de Mēnaḥem sostienen que se trata en efecto de un *kē-* comparativo,¹⁰ y que se puede mantener el pleno sentido del pasaje con tal interpretación. También cambia por completo el sentido del texto si el *lamed* en *lēřadi* (Sal 32,4) es adicional, como cree Mēnaḥem, o servil, como piensa Dunaš; en el primer caso, sería derivado de *řadad* 'devastar', o podría estar relacionado con *řad* 'pecho', mientras que en el segundo significaría 'frescor'.¹¹

1. Cf. MM 207*, 317*, TD 111*, 122; TTM 49*, 78; TYS 29*, 62.

2. Cf. MM 91*; TD 74* s., 83.

3. Cf. MM 104*, 23*.

4. TS 54.

5. TS 56.

6. MM 86*.

7. TD 23*, 28.

8. Cf. la continuación de este debate en TTM 35*, 54, y TYS 28*, 60. La lexicografía actual apoya la opinión de Mēnaḥem.

9. TD 26*, 32.

10. TTM 49*, 78.

b) En muchos otros casos, el análisis gramatical del texto es de gran importancia para su correcta interpretación. Así, decidir si un vocablo admite o no doble plural puede tener consecuencias exegéticas importantes: es conocida la discusión sobre *harot ha-gi'ad* (Am 1,13): mientras que Mēnaḥem lo incluye en la misma sección que *harim*, 'montes', Dunaš piensa que tiene que ser el plural de *harah*, 'embarazada', a lo que responden los discípulos del primero que en ese caso tendría que llevar *ḥaṭef pataḥ* como constructo, y no *qameš* como se encuentra en el pasaje.¹ La repercusión de ambas soluciones sobre el sentido del texto parece evidente.

En Sal 80,16, Dunaš opina que *wē-ḵannah* no puede ser un imperativo, como pretende Mēnaḥem,² pues en ningún caso tendría ese esquema vocálico tratándose de un verbo cóncavo,³ por tanto, es mejor la opinión de los antiguos exegetas que veían en ese vocablo un sinónimo de 'viña'. Además, el mismo Dunaš observa que hay que distinguir cuidadosamente los verbos y sustantivos que tienen forma similar, como es el caso de *šiyah* (Jb 24,19), que puede entenderse como 'sequía' o 'se secó'.⁴ Un simple cambio de *pataḥ* por *qameš* puede significar algo totalmente diferente: *ḥodašim*, 'meses', es muy distinto de *ḥadašim*, 'nuevos'.⁵

Y no se deben confundir las palabras que aun teniendo el mismo significado llevan una acentuación distinta, en la última o en la penúltima sílaba, en función del contexto de la frase.⁶ De hecho, el acento puede llegar a decidir el esquema y ayuda a reconocer el verdadero fundamento: si *lahag* (Qo 12,12) lleva el acento en la penúltima no puede ser un infinitivo precedido de la partícula *lē-*, sino un sustantivo trirradical.⁷ La vocalización y el acento simultáneamente sirven para distinguir el sustantivo segolado *reḥem* (Jb 24,20) de *raḥem* (Je 31,20), que es un

11. TD 26*, 33; TTM 48*, 76; TYS 15*, 29.

1. MM 142*; TD 54*, 63; TTM 45*, 72; TYS 15*, 30.

2. MM 217*.

3. TD 92*, 101.

4. TD 93*, 102.

5. Cf. TS 2.

6. TD 114*, 126.

7. TD 96*, 105.

infinitivo *piel*.¹ Igualmente, el *dageš* cambia la estructura y el significado de una palabra: gracias a él se puede distinguir el nombre deverbativo *pě'ullah* del participio pasivo *pě'ulah*, como indica Měnahem;² y para el autor de las *Těšubot* '*al Sě'adyah*, '*ămatah* se diferencia claramente de '*ammah*, 'codo', y significa 'su esclava';³ *minnim* (Sal 150,4) no puede ser lo mismo que *minim*, 'especies' a pesar de la opinión de Sě'adyah, sino que se trata de un instrumento musical.⁴

Lo mismo puede decirse de la cuestión de determinar si se trata de un caso único en toda la Escritura, o de si se encuentran casos similares o paralelos que aclaren su sentido. La lexicografía, como ya hemos comentado, apenas cuenta con otro método que la lectura atenta del texto bíblico, con la comparación constante de unos y otros textos. Es un modo de trabajo esencialmente positivista, y en este sentido, no admite presupuestos. Distinguir de esta forma las diversas acepciones de una raíz, y agrupar adecuadamente las citas es una tarea difícil, en la que no pocas veces los filólogos del siglo X tienen que andar a tientas.

La reduplicación que se observa en algunas formas da lugar a ciertos problemas de interpretación: en primer lugar, ese fenómeno no se produce de manera libre o arbitraria, sino según reglas fijas. Dunaš señala que no puede hablarse de una verdadera reduplicación en *měhuspas* (Ex 16,14),⁵ ya que los verbos trirradicales duplican al menos dos consonantes; en consecuencia, Měnahem debería haberlo incluido entre las raíces de cuatro radicales. Tenemos que tener cuidado con las falsas reduplicaciones: *salselot* no puede derivarse de *sal*, 'cesta'; *galgalim* no es derivado de *gal*, 'ola'.⁶ Las verdaderas formas reduplicadas son las de los verbos de dos radicales.⁷ Por otra parte, se discute también cuál es exactamente el efecto de reduplicaciones como las de '*ădamdam* (Le 13,49), si refuerza la intensidad, como parece afirmar Sě'adyah, o más bien aminora el tono del color al que se reefiere ('rojizo'); el crítico de Sě'adyah elige decididamente esta segunda interpretación.⁸

1. TD 53^os, 63.

2. MM 51^o.

3. TS I.

4. TS 128.

5. TD 87^o, 97.

6. Cf. TD 37^o, 44 s.

7. TD 45^o, 54s.

8. TS 35.

La capacidad de reconocer diversas acepciones o cambios de significado en función del uso de un verbo con una partícula determinada será también uno de los elementos fundamentales de esta exegesis. Los discípulos de Měnaḥem subrayan que el verbo *hafak*, 'cambiar', no rige la partícula *bě-*, sino *lē-*.¹ El *qal* del verbo '*anah* con la partícula *bě-* tiene para Dunaš el significado de 'testimoniar', mientras que el *pi'el* sin partículas significa 'humillar';² sin embargo los discípulos de Měnaḥem tratan de demostrar que no siempre es así, y que, como dice su maestro, en Os 5,5 '*anah* *bě-* significa 'humillar'.³

c) Como es habitual en la época, los filólogos tratan de entender el sentido del texto a partir del contexto del pasaje. Aquí pesa de modo especial la perspicacia del exegeta, su buen sentido. Pero hay que advertir que es también un método lleno de peligros, especialmente cuando se utiliza para los casos más difíciles, como los *hapax legomena*, en los que puede implicar una dosis muy grande de subjetivismo, y difícilmente se superan las contradicciones del círculo vicioso. Los discípulos de Měnaḥem, para decidir si *qaret* (Pr 8,3) significa 'ciudad', como dice su maestro, o 'tejado', como sostiene Dunaš, no tienen mejor camino que demostrar que es más verosímil lo primero a partir del contexto, reduciendo al absurdo la hipótesis de su rival; es verdad que en este caso existen algunos textos paralelos que pueden tenerse igualmente en cuenta.⁴

d) Los filólogos del siglo X coinciden también en el empleo de la paráfrasis como procedimiento habitual de interpretación del texto. Generalmente, sustituyen las palabras poco claras o debatidas por otros términos o expresiones que resulten más familiares o más claros. Y al menos en teoría, todos están de acuerdo en respetar todas y cada una de las palabras del texto bíblico, sin añadir vocablos innecesarios (como '*adam* en Je 18,14)⁵ que no ayudan a entender el sentido del pasaje; tampoco se debe eliminar ni una sola palabra del texto: Dunaš, al discutir el sentido de *ba'ale 'āsuppot* en Qo 12,11, reprocha a Měnaḥem el que haya eliminado la primera de esas dos palabras dando un falso sentido al

1. TTM 48*, 77.

2. TD 101*, 111.

3. TTM 40*, 63; TYS 19*, 39.

4. TTM 43*, 69; cf. MM 332*, TD 25*, 31.

5. TD 103*, 113.

pasaje.¹

Sin embargo, no tienen dificultades en reconocer que hay repeticiones innecesarias en el texto bíblico que podrían haberse omitido.² Tampoco hay problema en admitir el valor epentético de determinadas partículas que 'caen en la interpretación', como el *waw* en *u-bě-šoq ha-ittim* de Da 9,25,³ o el *he'* de *bě-ha-šamayim* (Sal 36,6).⁴ Esas partículas no son necesarias para dar el sentido del texto, y en consecuencia pueden eliminarse. Es sin duda una postura más flexible que la que adoptaron siglos antes determinadas escuelas rabínicas, como la de Aqiva.

e) Respecto a la adición de ciertas partículas o palabras para hacer posible la comprensión de un texto, Měnaḥem se manifiesta mucho más opuesto que Dunaš, incluso reconociendo la posibilidad de elipsis en algunos pasajes: la Escritura dice *hayu ben ša'ul* en lugar de *lē-ben ša'ul*, etc.⁵ Dunaš, al hacer la crítica de no pocas interpretaciones de su adversario, formula el principio de que «tenemos muchos pasajes en la Escritura que no pueden interpretarse si no es añadiendo una o dos palabras, y hasta más»,⁶ refiriéndose de modo especial a los casos en los que se sobreentienden sujetos, complementos, partículas de unión, relativos, etc. Y trata de demostrar a Měnaḥem que aun sin quererlo expresamente, él mismo procede así en ciertas ocasiones. En todo caso, el contraste de posturas es claro en este punto, destacando el rigorismo literal de Měnaḥem frente al mayor liberalismo de Dunaš.

En la discusión sobre *la-balah ni'ufim* (Ez 23,43), Dunaš sostiene que el pasaje no puede interpretarse si no es añadiendo la partícula *bě-*,⁷ lo mismo que en otros lugares. También en el caso de *kě-keḇeš 'alluf* (Je 11,19) defiende Dunaš con algunos autores más antiguos que hay que interpretarlo añadiendo la conjunción copulativa, *wě-'alluf*, tema en el que Měnaḥem y sus discípulos están en absoluto desacuerdo,⁸ otras veces es la partícula *ki* la que debe sobreentenderse, o bien el infinitivo del verbo

1. TD 67*, 75.

2. MM 138*.

3. TD 23*, 28s.; 111*, 122.

4. TD 112*, 124.

5. MM 137*.

6. TD 73*, 83.

7. TD 29*, 36.

8. TD 68*s., 77. Véase MM 45*, y TTM 42*, 67.

hayah (*mi-zonah*, Ez 16,41, debe entenderse como *mi-hyot zonah*, 'de ser prostituta' etc.).¹

f) La interpretación del texto puede exigir la división de una palabra en dos o más. Este principio lo aceptan de manera teórica todos los filólogos de la época, pero su aplicación en casos concretos puede suscitar el debate. El mismo Měnaḥem, que suele oponerse a cualquier tipo de modificaciones del texto bíblico, admite «que hay palabras en la lengua hebrea que pueden dividirse en dos», y presenta una lista de tales palabras; en la mayor parte de los casos se trata de formas con sufijos pronominales que podrían escribirse separadamente con ayuda de una partícula; al mismo tiempo, se niega a aceptar la tendencia de comentaristas anteriores que extienden la categoría de palabras divisibles a otros muchos vocablos, como *talpiyyot* (Can 4,4), *bēlimah* (Jb 26,7), *'er'ellam* (Is 33,7), etc. pensando seguramente que las palabras compuestas son algo habitual en hebreo.²

Generalmente, Dunaš entiende que se pueden separar las formas verbales de sus complementos sufijados, y hasta admite un principio similar al sostenido por Měnaḥem cuando analiza *wě-naggidenu* (Je 20,10), e incluso aporta algunos ejemplos de verbos sufijados,³ pero no siempre está de acuerdo con la práctica de Měnaḥem: *tišša'eni*, Jb 30,22, no tiene en su opinión que dividirse en dos lo mismo que *nētattani*, Jos 15,19, que significa *natata li*, 'me has dado';⁴ desde una perspectiva actual es posible que sólo intente diferenciar los casos en que el pronombre sufijado tiene función de objeto directo e indirecto.

Y, aunque es por un motivo muy distinto, tampoco consiente que su adversario junte dos palabras en una. En su opinión, ése sería el caso de *'almut* (Sal 9,1), a la vista de los manuscritos que él tiene delante y de acuerdo con la opinión de la mayor parte de los comentaristas. Měnaḥem entiende el texto como una sola palabra, 'melodías', mientras que Dunaš ve aquí dos palabras, *'al mut*, que significarían 'a la muerte de'.⁵

g) Hay acuerdo en lo fundamental en la posibilidad de que 'una

1. Cf. TD 74*, 82 ss; 77*, 86.

2. Cf. MM 60* ss.

3. TD 75*, 84s.

4. TD 118*, 134s.

5. TD 28*, 34s.

palabra se encuentre en lugar de dos',¹ esto es, que no se repita necesariamente en los dos miembros de una misma oración. Coinciden con lo que en nuestros días se llama «palabras de doble función». Měnaḥem opina que determinadas negaciones no repetidas afectan por igual a los dos miembros de una oración, como ocurre en Jb 32,9, donde la negación de la primera parte, *lo' rabbim yeḥkamu*, debe extenderse también a la segunda parte, *u-zēqenim yaḥinu mišpaṭ*. Dunaš está de acuerdo con él en ciertos pasajes, pero lo pone en ocasiones en duda (v.gr. en Ex 12,9, dode eso introduciría una nueva prohibición), negándose a extender ese principio a todos los casos sin previo análisis.

El autor de las *Réplicas a Sě'adyah* cree que la negación de la primera parte de Jb 35,10, *wě-lo' 'amar 'ayyeh 'ēloah 'ośay*, debe extenderse también a la segunda parte del versículo, *noten zēmirot ba-layla*: el que no dice 'dónde está mi Hacedor', no hace resonar tampoco cánticos durante la noche.²

h) Otro procedimiento admitido, y que resulta muy destacado en la obra de Měnaḥem, es el recurso al paralelismo como ayuda para la interpretación del texto. Se parte del hecho generalmente aceptado de que el texto bíblico utiliza muchas veces la técnica paralelística, y eso puede ayudar, en opinión de estos filólogos, a desvelar el sentido de partes menos claras de esos pasajes: «medio versículo nos informa sobre el otro medio; bastaría con la mitad, pero repite el sentido, y un mismo significado se encuentra dos veces en el mismo versículo», dice Měnaḥem.³ La estricta correspondencia entre dos versículos paralelos de distintos salmos (como Sal 39,7 y 82,5) puede significar para Dunaš la mejor forma de entender como es debido su significado.⁴

i) La observación cotidiana y el sentido común ayudan también al recto entendimiento de la Escritura. Así, Dunaš, al discutir el sentido de *nidbakīn* (Esd 6,4), pregunta a su oponente 'cómo se puede construir una

1. TD 69^r, 78.

2. TS 24.

3. MM 17^r.

4. TD 109^r, 120.

casa con tres paredes;¹ o al discutir *mē'ivot* (Is 27,11), opina que no puede significar 'recoger', sino 'prender fuego', ya que 'ni en la ciudad ni en la morada del pasaje hay frutos exquisitos que pudieran recoger las mujeres, sino únicamente ramaje seco como cardos del desierto';² según el mismo autor, la mosca corrompe el aceite (Qo 10,1) cuando se pudre en su interior;³ y en determinada ocasión, para zanjar el debate sobre el sentido de un pasaje, nos recuerda que las higueras no dan flor.⁴

j) Uno de los problemas típicos entre los exegetas de esta época, y que tendrá especial importancia para Mēnaḥem, es el de los *hapax legomena*. Se trata de uno de los temas tradicionales, al que prestaron atención ya algunos de sus predecesores como Sē'adyah e Ibn Qurayš, y que sería abordado asimismo en las *Še'elot 'atiqot*. Para un filólogo que se enfrenta con el texto bíblico, son éstos sin duda los problemas más acuciantes y sugerentes que pueden encontrar, ya que su apoyo para descifrar las palabras que sólo aparecen una vez en la Escritura es realmente mínimo. La actitud tradicional, desde Sē'adyah, consiste en buscar en el hebreo mišnaico, en otras lenguas semíticas, y, en caso de necesidad, en el contexto mismo del pasaje, ayudas para la interpretación de tales términos.

Mēnaḥem, muy interesado por el tema, recoge una larga lista de *hapax legomena* en la raíz מגל .⁵ Las explicaciones de esos vocablos que incluye Mēnaḥem en los lugares correspondientes del diccionario llaman la atención por su pobreza de matices y por su carácter formulario. En

1. TD 25*, 31.

2. TD 67*, 75.

3. TD 73*, 82.

4. TD 108*, 118.

5. MM 106*. En un trabajo reciente, incluido en *Salvación en la Palabra. Targum-Derash-Berith*.

En memoria del profesor Alejandro Díez Macho, Madrid 1986, pp. 783 ss. he expuesto el estado en que se encuentra dicha lista en los distintos manuscritos, justificando el texto crítico que incluyo en mi edición del *Maḥberet*, muy distinto del que publicara Filipowski; en este último se habían basado hasta ahora todos los estudios y comparaciones, pero sus numerosas deficiencias aconsejaban rehacer el trabajo por completo. He tenido que suprimir no menos de veinte términos incluidos por Filipowski pero que no se encuentran en este lugar en los manuscritos, añadiendo en cambio seis nuevos pasajes bien documentados, y obteniendo así una nueva lista de 97 *hapax*. De ellos, no todos aparecen una única vez en la Escritura, ni el *Maḥberet* los trata en su lugar correspondiente como tales, pero no creo que debamos corregir nosotros esa aparente falta de coherencia. En el texto del diccionario se trata al menos otra cincuentena de términos de manera similar, aunque por razones imposibles de precisar no se encuentran en la lista. La coincidencia con el *Kitāb al-sab'in lafza* de Sē'adyah es muy pequeña: se reduce a 8 casos, y ni siquiera hay acuerdo en la interpretación de los mismos. Algo parecido hay que decir de la coincidencia con Ibn Qurayš, que se da en diez casos, y con las *Še'elot 'atiqot*, que se da en 16 ocasiones.

general, se limita a señalar que el término aparece una sola vez en la Biblia, y que su sentido puede deducirse del contexto. Sólo en una ocasión menciona una cita de la Mišnah que puede iluminar el sentido del término en cuestión (en גרר) —resulta llamativo que no coincide en ella con Sě'adyah—; en otra ocasión alude de forma general a la lengua de la Mišnah. En algunos casos menciona igualmente el arameo. En un número considerable de pasajes no añade ninguna explicación, ni ofrece interpretación alguna de los términos: no menos de 22 *hapax* de su lista no tienen traducción alguna en el *Maḥberet*.

Si comparamos el trato de los *hapax* por parte de Měnaḥem con el de Sě'adyah o Ibn Qurayš, que intentan iluminar el sentido de cada uno de los *hapax* aportando una cita mišnaica, el contraste resulta muy llamativo, y en mi opinión refleja de manera significativa la postura de Měnaḥem ante la Biblia como «sola Scriptura».

En otros muchos casos, Měnaḥem abandona la rutina de la agrupación de citas de una misma raíz con parecido significado para extenderse sobre la interpretación de pasajes completos. Son a veces excursos muy largos, como ocurre en las raíces זר, גר, גל, בתר, אז, ארם etc. No suelen ser pasajes de trascendencia teológica o de repercusiones halákicas, sino más bien textos que presentan alguna dificultad filológica especial y que Měnaḥem intenta esclarecer siguiendo sus procedimientos hermenéuticos habituales. En algunos manuscritos se observa cierta tendencia a aumentar el número de estos pasajes. Así, el excursus sobre *kil'aim*, que Filipowski incluye en la raíz בל, no se encuentra en ese lugar en ningún manuscrito, pero sí lo tienen en otros lugares dos manuscritos. No creemos que este tipo de pasajes formaran parte del diccionario en un principio, pero es posible que procedan de otros escritos de carácter exegético del mismo Měnaḥem, o de su círculo de influencia, y que fueran introducidos posteriormente en el diccionario.¹

ABREVIATURAS

MM: *Měnaḥem ben Saruq. Maḥberet*. Edición crítica e introducción de Angel Sáenz-Badillos. Granada 1986.

1. Véase al final de mi edición del *Maḥberet*, pp.403* s. el apéndice en el que he reunido varios pasajes exegéticos procedentes de diversos manuscritos.

- TD: *Těšubot de Dunaš ben Labraṭ*. Edición crítica y traducción española de Angel Sáenz-Badillos. Granada 1980.
- TTM: *Těšubot de los discípulos de Měnaḥem contra Dunaš ben Labraṭ*. Edición del texto y traducción castellana por Santiago Benavente Robles, revisada y completada por Angel Sáenz-Badillos. Granada 1986.
- TYS: *Těšubot de Yěhudi ben Šešet*. Edición, traducción y comentario de M^a. Encarnación Varela Moreno. Granada 1981.
- TS: *Těšubot 'al Sě'adyah*. Edición, traducción y comentario de A. Sáenz-Badillos (en preparación).