
Una lectura al Qohélet.

Oscar Javier Arango**

Recibido: 31 de marzo de 2014

Evaluated: 22 de abril de 2014

Aceptado: 10 de mayo de 2014

RESUMEN

Esta disertación sobre el Qohélet o el Eclesiastés, libro del canon sapiencial, es el resultado de una lectura aficionada que empezó años atrás y que fue transformándose en objeto de estudio. Mi lectura fue más literaria que teológica, lo que hizo que una parte importante del libro quedara por fuera de mis alcances. Sin embargo, la carencia de conocimientos especializados, me brindó la posibilidad de buscar otras maneras teóricas de acercarme al texto.

El análisis que presento se limita a hacer una lectura intuitiva de la forma sapiencial en el libro del Eclesiastés —apoyado en las relaciones particulares entre *experiencia, reflexión y expresión*, propias (según esta propuesta de lectura) de la literatura sapiencial— y con ello, a proponer una definición de la base formal de este género basada en su *propósito*, que es *la búsqueda de la ética*.

Esta propuesta atiende a la idea de que “la Biblia es el fundamento de toda la literatura occidental”. No obstante, paradójicamente, el conocimiento que se tiene de la Biblia en la academia, proviene más de la tradición oral que de la lectura o estudio del texto mismo.

Palabras clave: Qohélet, Eclesiastés, canon sapiencial, Biblia.

* Este artículo de reflexión fue parte de una investigación personal sobre el canon sapiencial. Cómo citar este artículo: Arango, O.J. (2014). Una lectura Qohélet. *Hallazgos*, 11 (22), pp. 263-285.

** Graduado de la Pontificia Universidad Javeriana de Estudios Literarios y de Filosofía, de la misma universidad. Ha cursado talleres de redacción y estética textual, uno de ellos en Jaipur (India). Ha trabajado en proyectos de investigación de mercados y consumidor para la Unesco, la Superintendencia de Industria y Comercio (SIC) y para la Universidad de La Sabana. Actualmente, trabaja con el diario El Espectador y la Universidad Central (Colombia). E-mail: oscararango6@hotmail.com

A Qohélet's lecture

ABSTRACT

This dissertation on Qohelet or Ecclesiastes, book of the sapiential canon, is the result of an amateur reading that began years ago and was transformed into an object of study. My reading was more literary than theological, which leave out of my reach an important part of the book. However, the lack of expertise gave me the opportunity to search other theoretical ways to approach the text.

My analysis is limited to make *an* intuitive reading of the sapiential form in the book of Ecclesiastes —based on the special relationships between *experience*, *reflection* and *expression*, which, according to the proposed reading, are peculiar to the sapiential literature— and thus to propose a definition of the formal basis of this genre based on its purpose, namely: *the search for ethics*.

The proposal attends to the idea that “the Bible is the foundation of all Western literature”. Yet paradoxically, the academic knowledge of the Bible comes more from the oral tradition, than from reading or studying the text itself.

Keywords: Qohélet, Ecclesiastes, sapiential canon, Bible.

Uma leitura Qohélet

RESUMO

Esta dissertação sobre o Qohelet ou o Eclesiastes, livro do cânone sapiencial, é o resultado de uma leitura amador que começou anos atrás e que foi transformando-se em um objeto de estudo. A minha leitura foi mais literária do que teológica, o que fez que uma parte importante do livro ficasse por fora do meu alcance. No entanto, a falta de conhecimentos especializados, me deu a oportunidade de procurar outras maneiras teóricas de abordar o texto.

A análise que apresento limita-se apenas a fazer uma leitura intuitiva da forma sapiencial no livro de Eclesiastes — apoiado nas relações especiais entre experiência, reflexão e expressão, próprias (de acordo com esta proposta de leitura) da literatura sapiencial— e com isto, proponho uma definição da base formal deste gênero baseado em seu objetivo, o qual é a procura da ética.

Esta proposta atinge à ideia de que “a Bíblia é o fundamento de toda a literatura ocidental”. No entanto, paradoxalmente, o conhecimento que se tem na academia da Bíblia, prove bem mais da tradição oral do que a leitura ou o estudo do texto mesmo.

Palavras-chave: Qohélet, Eclesiastes, cânone sapiencial, Bíblia.

SOBRE LA LITERATURA SAPIENCIAL

Dentro del amplísimo espectro de los géneros literarios, existe uno que se funda sobre la síntesis de una experiencia, que convierte la reflexión de esa experiencia en una fórmula literaria, y su producto estético pretende llegar a ser el fundamento de una ética: *la literatura sapiencial*.

A continuación, analizaremos los fundamentos constitutivos de esta literatura, los cuales, además de estar expuestos y analizados, se han dispuesto de tal manera que responden al proceso de construcción de las sentencias sapienciales.

EXPERIENCIA

Supongamos que el fundamento de la literatura sapiencial es una pequeña y bella expresión escrita, producto de una reflexión profunda sobre una experiencia humana y que, una vez lograda, busca instalar la pregunta por una conducta ética en una sociedad. ¿Por qué debe adquirir una forma literaria la expresión sobre una experiencia simple? ¿Por qué resulta importante transmitir esta reflexión?

Inicialmente, podríamos tomar esta “experiencia” como un dilema epistemológico, es decir, que la experiencia es “una forma de conocimiento directo, producto de la observación, de las afecciones y de las relaciones que me genera el contacto con el mundo” (García, 2009, p. 359; Ferrater, 1994, p. 1181). De allí surgen preguntas como ¿qué me afecta?, ¿cómo conozco?, ¿cómo sé que conozco?, ¿qué entiendo? Pues bien, para algunos filósofos, como Walter Benjamin, solo es posible

tener una experiencia cualquiera (y su posible conocimiento) *en* el lenguaje, puesto que, para Benjamin, cada cosa que existe, lo hace en el acto del lenguaje, en la medida en que solo contamos con el lenguaje como única herramienta para preguntarnos, explicarnos o relacionarnos con los objetos o el mundo.

Ahora bien, podemos pensar esta herramienta como un binomio: “la capacidad que tienen los objetos de comunicar algo”¹ y una sensibilidad capaz de *ver* esta manifestación. Así, es posible estar a la altura del objeto, comprender su lenguaje (su expresión), y superar de esa manera el distanciamiento (sujeto-objeto) que se había creado con la escuela cartesiana y el *idealismo dogmático*, cuando éste (el idealismo) aseguraba que los objetos que conocemos exclusivamente “dependen de nuestras capacidades epistémicas o cognitivas”. Superado aquel distanciamiento, podemos pasar al terreno del realismo filosófico, donde se sostiene que “hay objetos cuya existencia es independiente de que los conozcamos, percibamos o sintamos” (Herrera, 1999, p. 67)².

Como conocemos el lenguaje, tendríamos que aclarar que “lenguaje” es para Benjamin una pura necesidad de “comunicación

1 Utilizaremos aquí indistintamente “objetos” y “cosas”. Respecto a su definición, consideramos suficiente, por ahora, decir que cada cosa se comunica y que no existe en Benjamin la distinción cartesiana entre *objeto* conocido por *sujeto* cognoscente. Por el contrario “La distinción sujeto-objeto es vista por Benjamin como la que era usual entre los pueblos primitivos con respecto a los animales y las plantas que les rodeaban, o como la de «ciertos dementes que también se identificaban en parte con los objetos de su percepción»” (Fernández, 1992, p. 47). “Se anulan las distancias y las fronteras entre sujeto e imagen” (Weigel, 1999, p. 50).

2 No pretendemos con estas explicaciones vincular a Benjamin a una corriente filosófica, sino que nos valemos de estas tesis para tratar de aclarar un posible tránsito o comunión de pensamientos.

de contenidos espirituales”³. La “lengua” es apenas el “ser lingüístico” que posibilita, en el lenguaje del hombre, al “ser espiritual” de las cosas. La “lengua [...] no es sino un caso particular”. Si nos permitimos, por lo tanto, ver esta comunicabilidad de las cosas, estaríamos en un primer paso firme hacia el camino correcto para sentar las bases de lo que significa “el problema primigenio del lenguaje [que es] su magia”, y la pérdida de ésta en el mundo moderno (2007, pp. 146-147).

Es esta “experiencia” la que nos interesa, no la teórica ni la del distanciamiento, sino la pura relación directa: el carácter mágico del fenómeno. Sin embargo, precisamos dos aclaraciones más dentro del ámbito del lenguaje para depurar la definición: 1. no existe un “ser espiritual” general que se comunique, sino que cada cosa comunica “el ser espiritual que le corresponde” (Benjamin, 2007, p. 146); 2. a diferencia del “ser espiritual”, el “ser lingüístico” es “expresión inmediata”; esto es, en la expresión “lámpara” está contenida la “lámpara lenguaje” no “esta lámpara”, la lámpara de la experiencia. Y aquí nos encontramos con otro pilar del pensamiento benjaminiano: Concha Fernández Martorell explica en *Crónica de un pensador*, que Benjamin intenta retomar a Kant en lo que respecta a la experiencia y, a la vez, atacar la aporía idealista de “su gran maestro y adversario” (p. 42).

Entonces Kant había establecido una “experiencia” condicionada por el imperativo categórico de lo *a priori*, y esta experiencia resultaba para Benjamin una experiencia

de “calidad inferior”. “Él [Benjamin] buscaba la posibilidad de establecer una ‘experiencia absoluta’, que vinculara de nuevo al ser humano con el mundo”. La cuestión no era oponerse al postulado de Kant, sino completarlo: una experiencia “empírica y trascendental” (Martorell, 1992, p. 43). Dentro del primer elemento (empírico) de esta unión, tendríamos que aclarar que allí no solamente podemos hablar de un pensamiento sistemático y maduro, como presume Kant (o se presume que Kant presume), sino que Benjamin también contempla, por ejemplo, “la experiencia infantil y la embriaguez juvenil”, es decir, esa experiencia “sensible y pasajera” como nuevo agregado a esta concepción de experiencia benjaminiana (Martorell, 1992, p. 44).

Eco de esa “experiencia absoluta” la encontró Benjamin en *El pintor de la vida moderna*, cuando Baudelaire escribe que la modernidad es “lo transitorio, lo fugitivo [...] la mitad del arte cuya otra mitad es lo eterno” (Baudelaire, 1995, p. 9). Esta conexión entre la experiencia “sensible y pasajera” y la “certeza de un conocimiento duradero y atemporal” (lo transitorio y lo eterno) —explicado, además (lo atemporal), en Kant— le permite a Benjamin hablar de una “experiencia singular e irrepetible con el aura⁴ de los objetos y situaciones, aquello que los hace también únicos” (Martorell, 1992, p. 44). Podemos decir entonces que este concepto fortalecido de “experiencia” reclama una nueva postura frente a la separación sujeto-objeto. Este rescate de la experiencia completa establece un diálogo inmanente

3 “Lenguaje significa el principio dirigido a la comunicación de contenidos espirituales en los correspondientes objetos: en la técnica o el arte, la religión o la justicia”. (Benjamin, 2007, p. 144).

4 Sobre este término, que tiene una fuerte carga semántica en Benjamin, diremos para sinterizar que “aura” es la aparición de una lejanía irrepetible, que surge del contacto directo con una fuente, con un original, y específicamente, una revelación en una experiencia estética.

con los objetos, y hace que sea posible ver lo que la “burguesía” ha desacralizado con la mercantilización del mundo. Esta es, básicamente, “la creciente incapacidad de tener experiencias” (Mayorga, 2003, p. 50) en el mundo moderno, y la apuesta de Benjamin por la restitución de una “experiencia completa”.

No pretendemos dar un diagnóstico general de cuáles fueron o no las experiencias en cada apartado de la historia, o resumir la “experiencia” como sentimiento unívoco, o una definición exacta. Todo aquello vale como aclaración. Sin embargo, no es nuestro objetivo ahondar de más en problemáticas que pertenecen al orden de la filosofía; nuestro interés es llegar al verdadero contexto del ejercicio sapiencial: la “simple” experiencia como axioma, un “ahí” evidente que no necesita demostración, y lo que “eso evidente” representa en el camino hasta convertirse en literatura sapiencial.

REFLEXIÓN

Es claro, por definición y como un axioma, que la experiencia es intransmisible, que la experiencia no puede homologarse, y ésta es el fundamento de la expresión sapiencial. Pero, antes de convertirse en fórmula transmisible debe pasar por el filtro de la razón y, por qué no, del *corazón* del autor (traigamos a colación la etimología de la palabra “recordar”: “derivado de COR ‘corazón’” (J. Corominas, 1985, p. 826). “El corazón es más que todo órgano razonante” (Támez, 1998, p. 41-42)⁵. Allí el autor detiene la idea de su

presente, y permite que la afección pasada, la experiencia, reaparezca para capturar el momento esencial de sus intereses: ese instante decisivo, que ha surgido del contacto con las fuentes, capaz de conectar al afecto primero (simple sensibilidad) con la memoria.

Ahora bien, recordemos el problema epistemológico de Walter Benjamin y partamos una vez más de la experiencia vital: tenemos una primera experiencia inmediata y espontánea. Y esa primera invasión de nuestra atención se imprime en nuestro cuerpo, de tal manera que el siguiente paso (inevitable) es buscar una “experiencia reflexiva”, retomar “lo que los hombres hemos olvidado”, a saber, “el rumiar” (Benjamin). No se trata de un simple trabajo de la memoria, o de la audacia de la palabra para embutir la vida en una frase, se trata de enriquecer la experiencia con “una serie de dimensiones que son distintas de la sensorial y se hacen presentes en ella: las dimensiones propias del sentimiento y la inteligencia” (Acosta, 2004, p. 264). Y este esfuerzo es la literatura, el esfuerzo por repetir la vida misma bajo la óptica de la estética, en síntesis: transformación. Toda una realidad hecha forma literaria (o “poética”, para resaltar el aspecto bello y no estrictamente textual), que busca afectarnos, movernos a la belleza o a lo sublime⁶. “Forma” que también aceptamos como “orden”, o (como en Von Rad) como capacidad de percibir la adecuación necesaria del universo, o un “orden del mundo” que puede entenderse, porque este “es producto de la reflexión humana sobre la experiencia humana” (Morla, 2006, p. 23).

5 Esta definición que relaciona conocimiento por medio del corazón, será determinante para el desarrollo de Qohélet. Joan Corominas escribe dos acepciones que valdría la pena tener en cuenta: “*recordar* (construcción que sigue más viva en el habla del pueblo) mientras que acordarse es solo reflexivo”. (1985, p. 826).

6 Cf. el término “Sublime” como se define en el *Prefacio a Cromwell*, Víctor Hugo: una belleza “más allá”, irracional, que, incluso, puede provocar dolor.

La reflexión es entonces fundamento del orden, de la expresión y, en nuestro caso, de la *bella expresión*; es donde ocurre la revelación de las propiedades elementales de las cosas, del reconocimiento y del conocimiento, la epifanía y el revés del lobo superhombre: no “aquel que puede disponer del futuro”, sino aquel que dispone del pasado. Aquel que, sin ser lobo, también actúa con un “pensar causal, calculable, regular, necesario” (Nietzsche, 1983, p 66), pero con el propósito de compartir una experiencia. Retener el tiempo hasta que la “palabra exacta” le dé posibilidad, y vida a lo vivido en una expresión. Porque también entendemos que después de la admiración o el placer espontáneo, preguntamos por el origen de ese efecto o afecto. La primera oleada es gratuita, la segunda es el esfuerzo de la voluntad.

Así es como del primer pasmo resulta una inquietud que se convierte en entendimiento; pasmo que al adquirir forma también será conocimiento. “En un primer momento estamos absortos en la realidad estéticamente valiosa. Luego reflexionamos, a fin de explicar lo que sucede en nosotros durante tal experiencia” (Acosta, 2004, p. 264). Entonces aparece la experiencia en forma de lenguaje, como instantánea, como *souvenir*, para disponer de ella, para actualizarla y, posteriormente, convertir esta expresión en principio de conocimiento.

Von Rad escribe acerca del conocimiento empírico, sostiene que este es un tipo de conocimiento que “surge en la propia vida del hombre y se pone en movimiento mediante la reflexión y la adecuación al orden percibido” (Morla, 1994, p. 23). Esta definición —considero— nos llevaría a determinar con precisión el verdadero sentido de la reflexión:

“movimiento”. Ida y vuelta. El retorno a una *experiencia*⁷ desde otro plano de realidad, para actualizarla y alcanzar la expresión. Un registro de este ejercicio literario podemos encontrarlo en Qohélet cuando el autor se da a la experiencia, reflexiona sobre los hechos, y posteriormente manufactura la voz:

- **Experiencia:** “Y di mi corazón a inquirir y a buscar con sabiduría sobre todo lo que se hace debajo del cielo” (Ecl. 1, 13). “Y dediqué mi corazón a [...] entender las locuras y los desvaríos” (Ecl. 1, 17).
- **Reflexión:** “Hablé yo en mi corazón y dije [...]” (Ecl. 1, 16)⁸.
- **Literatura:** “El congregador procuró hallar las palabras deleitables y la escritura de las palabras correctas de verdad” (Ecl. 12, 10).

Ahora bien, está claro que no toda forma literaria deba ser necesariamente causada o direccionada, desde o hacia la realidad para llegar a ser expresión⁹. Sucede, en general, que se puede optar por la ficcionalización, idealismo dogmático, realismo mágico, mecánica cuántica, etc. Sin embargo, la realidad (por tratarse de una perspectiva en el lenguaje) estará presente para afirmarse,

7 O una intuición, o imaginaria, o descripción, o retórica, o mito, o metáfora, puesto que se me podría objetar que la literatura no sólo es cuestión de la realidad. Sin embargo, lejos estoy de asegurar ello. Al respecto, considero pertinente revisar el concepto de “literalidad literaria” (Northrop Frye, 1996, p. 8). Es decir, por descabellado el artificio mental, debe tener siempre alguna relación con el mundo.

8 Nótese que en estos ejemplos el sustantivo “corazón” está usado como sinónimo de “yo”, “consciencia”, “entendimiento” y “razón”. Para hacer un primer llamado de atención a la etimología mencionada.

9 La aclaración cuenta porque cuando hablamos de “literatura”, las referencias académicas contemporáneas nos cuestionarán inevitablemente por el carácter ficcional de esta práctica.

negarse, “ponerse en cuestión”, contradecirse o resignificarse. La manera sapiencial, o su componente básico (las pequeñas frases bellas), no busca opinar directamente sobre los hechos en una forma inmediata. Si bien es cierto que la realidad como axioma está presente, esta forma de expresión pretende dirigirse no a la totalidad, sino a una *generalidad* particular, como distinguía Miguel de Unamuno, “a cada uno” y de manera *atemporal*, y esta es precisamente la vigencia de la sabiduría popular: una suerte de manual con componentes que repetimos como complemento de nuestra lengua, pero que redescubrimos cuando una experiencia nos exige una solución o sencillamente una explicación.

Quisiera revisar este carácter *general* (casi impersonal) del oyente y del hablante, como un “yo” epistemológico que habla a un destinatario universal; además, la dimensión *atemporal* y la sensación de actualización de una experiencia, con los siguientes ejemplos populares:

- *Cuando fuiste martillo no tuviste clemencia, ahora que eres yunque, ten paciencia.*
- *Hay tres cosas que nunca vuelven atrás. La palabra pronunciada, la flecha lanzada y la oportunidad perdida.*

EXPRESIÓN

Debido al hecho de que cada experiencia es personal, y, además, pertenece al orden de la inmediatez de un fenómeno determinado, parece que la acumulación de teorías sobre el contacto con el mundo, se desvanece a la hora de realizar cualquier tipo de experiencia. Situación que genera una condición única para las formas literarias que dependen

o se sustentan en la experiencia, esta es: la imposibilidad de un desarrollo estilístico en la literatura de este tipo (estrictamente desde el punto de vista del género sapiencial). Al no existir una secuencia acumulativa de teorías, no puede hablarse técnicamente de una evolución del estilo sapiencial, o de una “superación” de sus formas literarias.

Para algunos estudiosos, este aparente estancamiento conduce a una circularidad (reiteración o laberinto)¹⁰ de las temáticas a las formas, en su mayoría, diremos por ahora, “aforística”, o a estilos y recursos literarios que se reproducen en este tipo de género. Quizá esta sutileza le permite concluir a estudiosos como M. Gilbert que “las formas a través de las cuales se expresa la sabiduría son las mismas en todas partes” (Browning, 1998, p. 1713). Como si se tratara de un código común, que no necesita de intercambios o de acumulación de conocimientos previos para conocerse. O que, finalmente, conducen a este aparente estancamiento literario: pues, según Browning “La enseñanza de estos libros es comedida y razonable, se basa en la experiencia humana más que en la antigua historia de Israel” (Browning, 1998, p. 401). Y según Morla, “Especialistas actuales, basándose sobre todo en los estudios comparativos de las sabidurías israelita y egipcias, rechazan esta pretendida evolución formal” (1994, p. 71).

FORMA LITERARIA

Podemos rastrear el inicio de estas frases sapienciales en el terreno popular, y específicamente, en el terreno oral¹¹ (el traslado

¹⁰ cf. Doré (2000, pp. 15-19).

¹¹ cf. M. Gilbert en (Browning, 1998, p. 1719). “En Israel, como en todas partes, la sabiduría proverbial es de origen popular y se transmite en familia”.

a la letra y a la corte fue algo posterior —supongámoslo—. Incluso estudiosos, como Alonso Schökel, aseguran que “los textos bíblicos fueron compuestos para la recitación oral y que, aún escritos, conservan muchos recursos del medio auditivo” (1990, p. 204). Y es este mismo ámbito oral el que las crea y aún sostiene su vigencia. M. Gilbert cita en su estudio: “la cultura occidental [...] concedió mayor atención a la filosofía y a las ciencias, mientras que la sabiduría popular, que también en Occidente se expresa en proverbios y otras formas, ha permanecido en estadios puramente orales” (1998, p. 1711). Hecho que resulta significativo, pues a esta sabiduría popular no le urge el aval del método científico, o un mecanismo de análisis distinto a la experiencia misma.

Ahora bien, existen algunas consideraciones para su consignación por escrito: los estudios del mismo Gilbert declaran que “Salomón y sus escribas no hicieron otra cosa que recoger esta sabiduría popular antigua, organizarla y consignarla por escrito” (Browning, 1998, p. 1719). R. Murphy, por su parte, sostiene que la producción de este tipo de sabiduría popular fue “derivada del rudo campesino judío”, pero al tiempo funde la capacidad creativa campesina y la “ayuda” de la cultura cortesana, “esto no quita que fuera en la corte donde se cultivaban los dichos de los sabios y se les daba una adecuada expresión literaria antes de ser coleccionados” (Morla, 1994, p. 123). Whybray opina, en una posición casi opuesta al respecto, “que la perspectiva intelectual (sapiencial) pertenecía al dominio público: no se *convirtió* en propiedad pública puesto que siempre *fue* propiedad pública” (p. 24).

Sin embargo, nuestro interés es literario, así que enfoquémonos en este segundo aspecto

más limitado: el texto. Del contacto simple con la realidad y después de una reflexión, cualquier autor extrae, en primera instancia, la síntesis de una experiencia vivida en una oración. Pudo haberse tratado del recuento de una empresa: “Emprendí mis grandes obras; construí palacios, planté viñas; me hice huertos y jardines, y los planté de toda clase de árboles frutales” (Ecl. 2, 4); “Consideré todas las obras de mis manos y lo mucho que me fatigué haciéndolas” (Ecl. 2, 11). O pudo tratarse de un infortunio: “Detesté todas mis fatigas y afares bajo el sol” (Ecl. 2, 18); “Las muchas preocupaciones afloran en los sueños” (Ecl. 5, 2). O de una simple observación de los fenómenos naturales: “Todos los ríos van al mar y el mar nunca se llena; al lugar donde los ríos van, allá vuelven a fluir” (Ecl. 1, 7); “Una mosca muerta pudre una copa de unguento de perfumista” (Ecl. 10, 1). O sobre el comportamiento humano: “En mi vano vivir, de todo he visto: honrados perecer en su honradez, y malvados envejecer en su maldad” (Ecl. 7, 15). “Mientras uno sigue unido a todos los vivientes hay algo seguro, pues vale más perro vivo que león muerto” (Ecl. 9, 4).

La importancia de estas observaciones comunes a diferentes fenómenos reside en el hecho de que, por un lado, estas primeras expresiones o sentencias pueden convertirse en premisas de un razonamiento¹², o sencillamente pueden servir de apoyo para llegar a una conclusión de cualquier otro tipo: causalidad. Por otro, está la importancia de que aquellas observaciones fueran captadas por un cierto grupo de personas, dispuestas

¹² “Una generación, otra generación viene + Sale el sol, se pone el sol + Sopla hacia el sur el viento + Todos los ríos van al mar = Nada nuevo hay bajo el sol”. (Ecl. 1, 4-9).

a aprehender algunas constantes o variables de sus experiencias.

La repetición de un mismo fenómeno fue observada por espíritus pacientes y perspicaces, que permanecieron casi siempre anónimos, quizá por haber salido del pueblo, y ello les permitió descubrir el principio general que rige esta multiplicidad [...] esta gente observadora consiguió condensar su descubrimiento en una fórmula breve y concisa, transmitida primero oralmente. (Rossan, *et al.*, 2001, p. 1719)

Sin embargo, nada de especial tiene el hecho de condensar gran cantidad de información en una oración, lo relevante en el contexto de la literatura sapiencial es la belleza de esta oración sencilla, o al menos su pretensión:

[La literatura sapiencial] no es sólo obra de artesanos hábiles en su oficio [...]; es más que eso. Pues un proverbio es una expresión armoniosa —que da gusto escuchar y decir, concisa en sumo grado y requiere reflexión para comprenderla bien— de una verdad comprensible por todos y que sintetiza una larga experiencia de observación de los hombres y de las cosas. Un proverbio es fruto de una larga maduración, siendo su base la observación. (Rossan *et al.*, 2001, p. 1719)

Una vez configuradas estas experiencias en pequeñas oraciones, aquellas memorias sobre situaciones experienciales fueron conservándose en la tradición¹³ bajo el nombre de “proverbio” (*mašal*): “refrán”, “máxima”, “sentencia”, “apotegma”, “epigrama”,

13 cf. Morales, 2011, p. 14; p. 56 (A. Antón); (L. Bouyer) p. 57.

“aforismo” o “dicho”¹⁴, que es “la forma base de la literatura sapiencial” (Morla, 1994, p. 69). Dentro de la tradición judía conocemos el término *mašal*, fundamento para el estudio de la Torah:

El *mašal* tiene dos partes claras: el *bloque narrativo* —*mašal* propiamente dicho (fragmento original)— y el *nimšal* o aplicación —formalmente, ambas tienen *fórmulas introductorias* que las identifican—. Si el bloque narrativo quedara suficientemente claro, el *nimšal* sería innecesario. [...] como estructura exegética, el *mašal* presenta un fenómeno muy interesante: la aparición de la *pregunta retórica*¹⁵. (Motos, s.f., p. 80)

En otras palabras, *mašal* (*měšalim* plural) es un fragmento de la Torah, una parábola, que está apoyado por una explicación o moraleja (*nimšal*), y su función es la de hacer exégesis de este fragmento estudiado. *Midrash*¹⁶ (*Midrashim* plural) es en cambio un modo de interpretación más extenso del texto bíblico (raíz *D R Shr*: inquirir), es de dos tipos: *Halajah*, que explica con una narración una norma, y *Hagadah*, que no se ocupa de normas, sino que atiende a cuestiones morales más complejas y recurre a un lenguaje más poético. A continuación, un ejemplo de este tipo de exégesis que se sirve como figura del *mašal*:

14 cf. Morales, 2011 p. 23; Vilchez, Ravassi, Rossan, 2001.

15 Preguntas retóricas que pueden ser de dos tipos “Tipo A [...] que busca cortar el desarrollo de la narración siguiendo fórmulas casi hechas [...] consigue que el receptor fije su atención en la respuesta que siempre le sigue [...]. Tipo B [...] fórmula libre, interpela directamente al receptor [...] que debe dar una respuesta [...] y le viene puesta en bandeja, pero que va a ser clave en el posterior desarrollo del *nimšal*” (Motos, p. 112).

16 “El *midrash* llena las grietas [...] pone carne sobre los huesos [...] reinterpretar las historias y los personajes” cf. (Marion McNaughton).

El *mašal* explica ‘he visto todas las obras que se realizan bajo el sol y he aquí que todo es vanidad y empeño vano’ (Qo 1,14), ejemplificando que el que ha visto, el anciano Salomón, puede luego advertir a los demás: por eso, hay que agradecerle su consejo, que nace de su propia experiencia y que advierte de que todo es vanidad, como reza el verso que se comenta, que vuelve a aparecer como texto-prueba en el *nimšal*. Termina con un añadido moralizante, que no tiene reflejo en el *mašal*, en el que se excluyen de la vanidad el arrepentimiento y las buenas obras. (Motos, s.f., p. 121).

Esta expresión literaria proverbial tiene algunos tipos definidos: “proverbio popular, instrucción, exhortación, proverbio numérico y la comparación o símil” (Morla, 1994, pp. 65-79). Algunos de carácter imperativo, otros doctrinales, algunos crudos y reales, otros metafóricos, algunos con métrica, otros en prosa, algunos con dimensiones sociales, otros íntimos. El proverbio, como instantánea de una experiencia transmitida, es una dádiva cognitiva: “es una forma elemental de conocimiento [que proyecta potenciar la condición humana y aislar del fracaso nuestras acciones. Es decir] su propósito es fundamentalmente didáctico” (Morla, 1994, pp. 69-70).

Ahora bien, en el terreno crítico, algunos estudiosos, como Morla, concuerdan con que el *mašal* tiene un “carácter paradigmático” o “paradójico”, “contradictorio”, “quebraderos de cabeza”, etc (Vílchez, 1994, p. 70). Sin embargo, esto parece no tener relevancia en el terreno sapiencial, pues en este contexto, las posibles contradicciones no son un problema,

a fin de cuentas es la estructura de “lo real” y allí las experiencias son contradictorias, ¿no es de allí donde nacen las afecciones que inspiran a la literatura sapiencial? Pues si nos ciñéramos a causalidades, sería lícito contradecirse según su fuente, y, por otro lado, hablamos de una sabiduría en dosis aforísticas, en dichos. Esto quiere decir que existen tantos dichos como experiencias.

RECURSOS LITERARIOS

Para hablar de recursos literarios en el contexto sapiencial, debemos situarnos en las generalidades del género. Por un lado, cuando nos referimos a “sapiencial” desde la tradición bíblica judía (apócrifa o deutero-canónica, en algunos casos), nos instalamos “en un marco estrecho, el representado por Proverbios, Job, Eclesiastés, Eclesiástico y Sabiduría”. Por otro lado, en un ámbito más específico, Crenshaw hace la siguiente clasificación:

La literatura sapiencial es de cuatro clases: 1) jurídica¹⁷, 2) de la naturaleza, 3) práctica, y 4) teológica. Hay que distinguir entre literatura sapiencial, tradición sapiencial y pensamiento sapiencial. En correspondencia, existen 1) sabiduría de clan/familiar, 2) sabiduría cortesana y 3) sabiduría de escribas. (Morla, 1994, p. 69)

Adicionalmente, se dice que la literatura sapiencial habla en primera persona, que casi siempre su autoría es anónima y que se dirige a *un* lector; que, además, participa

¹⁷ En el campo jurídico, tres géneros están relacionados: el Pacto (temática sobre la Alianza del Sinaí), Midráshalákico (actualización de las leyes bíblicas) y el Rib (debate forense). Cf. Spang Kurt.

de diferentes expresiones literarias: “prosa”, “prosa poética”, “poética”, “confesional”, “epigramático”, “narrativa”, “crónica”, “enigma”, “fábula”, “alegoría”, “elegía”, “discurso”, “diálogo”, “proverbial”, “diatriba”, “testamento regio”, etc. Este último subdividido a su vez en “proverbio popular”, “proverbio numérico”, “instrucción” y “exhortación”. No obstante, considero que estos temas han sido lo suficientemente estudiados por Morla, Crenshaw, Posdechard, Támez, Delitzsch, Murphy, Vílchez, Ravasi, Rossan, entre otros. A continuación, trataremos de centrarnos en algunos temas que consideramos menos frecuentados¹⁸.

Más allá de las posibilidades que brinda el mercado literario, el punto de vista sapiencial se ocupa más del contenido que de la manera de tratarlo, pues allí “La palabra de Dios es soberana, no porque Dios lo sea, sino porque, aunque parezca que es contradictoria, tiene sentido y explicación. [...] En definitiva, lo que se afirma es el principio de unidad y no contradicción de la escritura” (Benjamin, 2007, p. 152). Y esta “unidad” o “soberanía” es el centro de nuestro interés, pues, independientemente de la perspectiva, “Al considerarse a sí misma revelación [o inspiración, desde el punto de vista teológico], la Biblia debe desarrollar necesariamente los hechos lingüísticos básicos” (p. 152). Es decir que la Biblia habla desde la ya mencionada experiencia completa: experiencia básica, libre de mercantilizaciones.

Es un tipo singular de literatura que no sólo es leída y recitada, sino que ella misma se halla dotada del poder de leer al lector, hacerle preguntas y plantearle cuestiones de carácter

último: “[...] son [los textos sagrados] como el hogar espiritual adonde el comentario y la reflexión del creyente retornan una y otra vez de modo individual” (Morales, 2011, p. 14).

Es importante para el futuro de nuestra lectura recordar dos aspectos de la cita anterior: por un lado, la capacidad que tienen estos textos de *subvertir* el orden de la figura del lector y el *retorno* a los textos.

CANTIDADES Y NUMERACIONES

Supongamos ahora que nos interesan los informes contables de Motos, Támez, Maggioni, Doré, cuando se refieren, por ejemplo, a Qohélet o *Qohélet Rabbah* en cantidades, “Bloque narrativo en tres tipos de fórmula: Fórmula larga (8 casos), corta (26 casos) y mínima (11 casos); 7 modelos de fórmula introductoria, 47 *měšalim*, 38 casos de *nimšal*, los porcentajes de los términos griegos, hebreos, arameos [...]” (Motos, p. 116); o el uso de las palabras citadas en la investigación de Elza Támez “vanidad (*hebel* 73 veces), sabiduría (*jokmah* 37 veces), conocer (*yada* 72 veces), así como ver (*ra'h*), investigar (*tur*)” (Támez, 1998, p. 42). En medio de este contexto contable, J. P. Prévost, Wright y Doré llegan a una interesante conclusión numérica en Qohélet¹⁹:

El libro de Qohélet tiene 222 versículos. La primera mitad en 6,9 y cada una de las partes tiene 111 versículos. Pues bien, indica Wright, en 1,2 encontramos tres veces la palabra «vanidad» (*hebel*) en singular como su valor numérico es

¹⁸ El calificativo responde a nuestro rastreo bibliográfico.

¹⁹ Estas reiteraciones no son privativas de Qohélet, también podemos seguirlas en el canon Sapiencial, o en textos antiguos como *La epopeya de Gilgamesh*, *Las máximas de Ptah-Hotep*, *Los cantos del Arpista* o *El escriba egipcio*.

37 ($h = 5; b = 2; l = 30$), llega a un total de 111, que corresponde al número de versículos de cada una de las dos mitades. Hay que añadir que la palabra *hebel* aparece 38 veces en el libro, pero Wright opina que 9,9 es inauténtico, lo cual da 37 usos, es decir, la cifra de su valor numérico. (Doré, 2001, 17)

De este juego numérico y del conteo de palabras, podemos extraer un elemento determinante para nuestros intereses, las reiteraciones, o *topoi* como las llama Morla, “que establecen conexiones internas” (1994, p. 194). Algunas de contenido, otras de

Forma: 37 veces la palabra “vanidad”, 35 veces la palabra “afanes”, 29 veces la expresión “bajo el sol”, 28 veces la palabra “tiempo”, 7 veces la palabra “Qohélet”.

Contenido: “¡Vanidad de vanidades! Todo es vanidad” (Ecl. 1, 2; 2, 11; 2, 17; 12, 8); “La tierra permanece donde está” (Ecl. 1, 4); “Nada nuevo hay bajo el sol”. (Ecl. 1, 9).

Forma como contenido: además de la forma aforística, que es una forma cerrada, estas reiteraciones nos ayudan a entender el carácter cíclico del libro, pues, aunque Qohélet esté escrito de forma fragmentaria, constantemente retoma las mismas palabras del inicio hasta el final. Asimismo, si hablamos desde lo temático, diríamos que de las observaciones del contacto con el mundo, el autor ha observado la *circULARIDAD* de la realidad y de las acciones humanas. Todo se *mueve* en un plano superficial, pero al aguzar la mirada a un plano más elemental, las cosas definitivas *permanecen*. Aquí tenemos una transvaloración de nuestros presupuestos, una realidad sólida que

caduca y se evapora, para darle paso a evidencias intangibles pero perennes²⁰. Con lo que obtendríamos una perspectiva temporal muy distinta, en lo que respecta al contexto bíblico. Pues “La Literatura Sapiencial no pretende responder a preguntas específicas históricas o sociales sobre grupos de personas particulares. Pretende saber qué es cierto para todas las personas y en todas las épocas” (Atkinson, 2004, p. 1008). Y este es precisamente su alcance universal y atemporal. Ya en el caso particular de Qohélet, Ravasi escribe que parece ser el único libro que “abandona la visión bíblica de la historia entendida como proyecto divino en desarrollo progresivo lineal, ‘mesiánico’” (Ravasi, 1999, p. 40). Revisemos entonces, brevemente, estas dos dimensiones:

- Dimensión atemporal del texto: “Una generación va, otra generación viene; pero la tierra permanece donde está” (Ecl. 1, 4); “Lo que fue, eso será; / lo que se hizo, eso se hará”. (Ecl. 1,9).
- Forma como contenido cíclico: Además de encontrar en el inicio, centro y final la oración “Vanidad de vanidades”, tenemos como “hilo conductor de todo el libro y de toda enseñanza de Qohélet: ‘Todo sigue el ritmo de la resaca, de la acumulación de términos que aluden, no al pesimismo, sino a la lucidez, no a lo abstracto, sino a lo concreto’ [...] mientras que ‘vanidad de vanidades’ [...] es un abstracto, el punto de llegada” (Doré, 2001, p. 20).

20 Aquí valdría la pena recordar algunas traducciones de la palabra “*hebel*”: “humo, vapor, vaho, nada, vanidad, absurdo” (Doré, 2001, p. 23). Támez sugiere: “Cochinada, porquería o mierda” (1998, p. 20).

Pregunta retórica

Este tipo de estructura “en la retórica, sirve para que el receptor caiga en la cuenta, valore y tenga presente lo que esta aborda” (Motos, 112). En concordancia con esta definición, Escandell afirma que la pregunta retórica es “un intento de imponer al interlocutor un modo peculiar de ver las cosas” (Igalada, s.f., p. 337). Por otro lado, Igalada opina que: “Este concepto [...] entra en contradicción con la esencia misma de la pregunta (la petición de la respuesta) (Igalada, s.f., p. 334). Pues esta figura de diálogo no espera respuesta (o por lo menos no exclusivamente verbal)²¹, o en el caso de requerir una, únicamente se hará cuando se exija precisión, “Pues la respuesta es conocida por ambos porque se sitúa en una parcela de conocimiento compartido” (Ducrot, en Igalada, s.f, p. 337). Esta forma de pregunta utiliza el recurso de “silenciar precisamente aquello que se quiere decir, dando al mismo tiempo las indicaciones necesarias para que el enunciatario pueda descubrirlo por sí mismo” (Igalada, s.f., p. 338).

Ahora bien, la forma impositiva de interpelar al lector (aunque en el caso Sapiencial sería preferible llamarle receptor), este “hacer valorar” lo que se quiere expresar (llámese función conativa en las teorías del lenguaje), y este “conocimiento compartido”, que hace evidentes las posibles respuestas, son precisamente una de las formas más frecuentes en la literatura sapiencial:

- “La arena de los mares, las gotas de la lluvia, lo días de la eternidad, ¿quién los puede contar?” (Eclo. 1, 2) (la respuesta es: nadie).
- “¿Por qué he de tener miedo en los días del mal, cuando el error mismo de mis suplantadores me cerque?” (Salmos 49, 5) (la respuesta es: no he de tenerlo).
- “¿Puede el hombre recoger fuego en el seno sin que se le quemén las mismas prendas de vestir?” (Proverbios 6, 27) (No).
- “¿De qué nos sirvió nuestra arrogancia?” (Sabiduría 5,8) (De nada).

Tono autoritario del autor

Algunos libros sapienciales, como Eclesiástico, Eclesiastés, Salmos, Proverbios y Sabiduría fueron escritos en aforismos (forma de la que hablaremos más adelante). Esta forma aforística, cerrada, parece estar enfocada hacia un receptor que busca respuestas para la vida práctica. Tal vez esta sea la razón por la que el tono del autor casi siempre resulta ser una expresión de autoridad. Otros libros sapienciales han sido escritos de manera narrativa, sin embargo, también participan de este mismo carácter sucinto y sentencioso de autoridad: “¿Acaso el oído mismo no prueba las palabras como el paladar gusta del alimento?” (Job 12, 11). “El hombre mortal mismo sigue mirando desde lejos” (Job 36, 25). Esta es, sin duda, una de las razones por las que en la literatura sapiencial “nos encontramos con la fórmula “Escucha, hijo”, o análogas encabezando algunas instrucciones. Fórmula autoritaria de un ciclo lingüístico cerrado e inapelable que, obviamente,

21 “Coger el salero y dárselo a quien me ha preguntado *¿Me da la sal?* es una respuesta adecuada” (Darsl, p. 336).

necesita completarse con la imagen de un sabio, que debe “revestirse de la figura del padre (pues[...]), el padre desempeñaba, en el ámbito familiar, tareas ‘sapienciales, educativas’ (Morla, 1994, pp. 53-54).

Oyente

Si asignáramos la palabra “lector” al (los) destinatario (s) del conocimiento sapiencial, nos ceñiríamos al terreno de lo “culto”, y ya hemos mencionado que si restringimos nuestra investigación al aspecto literario es simplemente cuestión de investigación. Nos parece prudente recalcar que palabras como “oyente” o “destinatario” (“hijo”, podríamos agregar) son más justas.

Para llegar a la figura de este destinatario, detengámonos un momento en el oficio del sabio-padre. “En el ámbito familiar se daba una línea ininterrumpida de transmisión de conocimientos de padres a hijos” (Morla, 1994, p. 53). Aunque no se desconoce que en Oriente y Oriente Próximo, la labor paternal y su ámbito de transmisión tienen formas similares de proceder, “Naturalmente la tarea del sabio no puede ser circunscrita al ámbito familiar (de hecho es el menos conocido). A juzgar por el material bíblico de que disponemos, la esfera pública parece ser la más apropiada de la empresa sapiencial” (p. 54). Ahora bien, este sabio-padre, que ha acumulado conocimiento de su tradición o de sus propias experiencias, se dirige a un receptor-hijo, que por su inexperiencia se encuentra o busca respuestas para la vida práctica, para cumplir con la formación de sus herederos, un proyecto instructivo. Este mismo autor asigna las categorías de “pupilo”, “aprendiz”, que evidentemente se diferencian de simple “lector”.

Autor

Es habitual que dentro de la tradición sapiencial, la autoría sea anónima. Sin embargo, en el caso de la literatura sapiencial bíblica, más de la mitad del canon sapiencial se atribuyó explícitamente a Salomón, esta atribución se debe más a una tradición cultural que a una realidad. El mismo Lutero, en su comentario “El predicador” (traducción que hace Lutero de “Eclesiastés”), empezó a dudar de Salomón como su autor y lo atribuyó a Sirach. Más adelante, Fr. Delitzsch opinó: “Si el libro de Kohélet fuera del tiempo antiguo de Salomón, no existiría historia de la lengua hebrea”, apoyado en estudios muy posteriores que refutan la autoría con “argumentos de tipo lingüístico” (Cornely en Vílchez, 1994, p. 23), ya que el léxico allí usado corresponde a una época posterior: “Emplea un hebreo tardío, de transición, sembrado de aramaísmos, y utiliza dos palabras persas. Esto supone una fecha bastante posterior al Destierro [...]. El siglo III es por lo mismo la fecha de composición más probable” (Vílchez, 1994, p. 23); es decir, “mucho tiempo después de Salomón”²².

Esta atribución es el resultado de un convencionalismo cultivado en el Judaísmo mediante el que se pretendía honrar a hombres famosos. Adscribir un libro a una personalidad del pasado era, al propio tiempo, un tributo a él y un prestigio para el libro en cuestión. [...] Si surge una obra sapiencial (Eclesiastés y Sabiduría) o de corte análogo (Cantar de los Cantares), el mérito se lo llevaba Salomón. (Morla, 1994, 117).

²² Se dice que el Rey Salomón vivió entre los años 970 y 931 a.C. cf. *Diccionario enciclopédico de la Biblia* (2003), Herder, Madrid.

Sobre la autoría de algunos otros libros que componen el canon sapiencial, las opiniones son similares. También “Salvo el libro del Eclesiástico, el resto de las obras que integran el AT o son anónimas o son atribuidas pseudoepigráficamente a personajes del pasado de Israel” (Doré, Rossan).

Propósito

Por el momento aceptemos que la dirección, el ánimo, con el que cada autor proyecta una obra no puede depender de un esquema trazado por un manual que le sugiera cómo, cuándo y con cuáles expresiones debería usar para conseguir los resultados. Más bien, al menos en lo que respecta a lo sapiencial, la obra es el resultado de una búsqueda. Podríamos decir por ahora, que si los elementos básicos de la literatura sapiencial son la *experiencia*, la *expresión* y la *reflexión* (importantes pero no los únicos), las expresiones sapienciales serían más un gran diario colectivo capaz de registrar, sintetizar y manifestar las propiedades fundamentales de las cosas determinantes en la vida, que una forma estética literaria.

Revisemos algunos de los elementos de esta literatura.

Sobre la temática: Sabiduría

Algunos estudiosos como M. Gilbert han rastreado la etimología de la palabra “sabiduría” como una derivación de las “voces latinas *sapientia*, *sapiens*”, que a su vez proceden del verbo *sapere*: gustar, percibir, comprender, saborear. “En la Vulgata *sapientia* y *sapiens* traducen habitualmente los términos griegos de la versión de los Setenta y del NT *sophía* y *sophós*” (Rossan *et al.*, 2001,

p. 1712). En el mismo estudio, Gilbert encuentra que en el desarrollo de este término, “sabiduría” es usado con “los siguientes binomios: sabiduría y saber (*da’at*, *gnôsis*) [...] sabiduría e inteligencia (*bînah* o *tebûnah*) [...] sabiduría y educación (*mûsar*, *paideía*)” (Rossan, *et al.* 2001, p. 1712).

Morla por su parte, se ocupa de la raíz hebrea de nuestro término, “*hkm* (que se relaciona con) la esfera de la razón, inteligencia, saber, destreza [...] prudencia, ponderación, tino, tacto, acierto, cautela. Como adjetivo: «docto, maestro, doctores, artesanos»” (1994. p. 28). Como sustantivo, “hace referencia a: inteligencia, talento, instinto, prudencia”. Una segunda raíz hebrea en “*byn*” relacionado con “entender, comprender, conocer, penetrar, percibir; (y un sustantivo derivado de allí) ‘*binah*’ inteligencia, talento; instinto, prudencia; saber, comprensión”. Como apoyo semántico, también se ocupa de algunos antónimos: “necio, tonto, simple, ignorante; desatinado, torpe, incapaz, inexperto; ingenuo, cándido, infeliz” (1994, p. 29). ¿Qué tienen en común estas definiciones? Nótese que además estos términos corresponden explícitamente al plano de la experiencia, “percepción”, “saborear”, “artesanía”, “destreza”, etc.

Hasta el momento pareciera que estas definiciones, por un lado, fueran en su totalidad denominadores con una carga positiva; por otro, parece también que pudieran pertenecer a un ámbito laico, sin que se viera alterado su propósito de consolidar un determinado comportamiento social. Sin embargo, sobre la primera acepción, el mismo Antiguo Testamento también relaciona los términos “sabiduría” y “sabio” (heb. *hokmah* y *hakam*) con funciones menos favorecidas,

“la *mántica* (en concreto con la oniromancia) y la *magia*” (Morla, 1994, p. 37). M. Gilbért por su parte, asegura que “En Egipto y en Babilonia los sabios son considerados a menudo magos, mientras que la sabiduría de Tiro, según Ez 28, está en su habilidad para enriquecerse con el comercio marítimo” (Browning, 1998, p. 1716).

Respecto al carácter aparentemente profano de la sabiduría, es necesario aclarar que algunos autores, como el propio Morla, inician su estudio afirmando que “La sabiduría es un concepto y una realidad bíblica complejos, que hunde sus raíces en la cultura de los países del entorno bíblico” (1994, p. 19). Para León Dufour, en el *Vocabulario de teología bíblica*, “La verdadera sabiduría viene de Dios; él es quien da al hombre «un corazón capaz de discernir el bien y el mal»” (1973, p. 807). Por otro lado, Salmos 111, 10 reza: “El temor a Jehová es el principio de la sabiduría”. O “Por encima de todo, la sabiduría es una cualidad o atributo de Dios, que creó el mundo” (Browning, 1998, p. 400). Aunque este breve repaso se trate de unas cuantas posiciones, pretendemos dejar en claro que existen acepciones laicas, profanas o definiciones que se aproximan a la figura del sabio en Oriente²³. No obstante (y debido a que por literatura sapiencial entendemos “un reducido canon literario”), nuestro interés apunta a dos aspectos, al carácter práctico de la sabiduría en un ámbito popular y al terreno bíblico.

El sentido práctico y popular

Ya mencionamos el hecho de que la tradición sapiencial haya nacido en un terreno

popular, y este hecho es relevante, pues de allí brota, allí se mantiene y allí se dirige. Para Atkinson, es claro que “El foco de la literatura sapiencial es la vida terrenal. No quiere esto decir que nunca aborde los valores eternos; más bien significa que todo lo que aborda lo contempla en términos de su importancia para la vida terrestre” (2004, p. 1008). Ahora bien, como la tradición sapiencial atiende a una vida terrenal, surge una reiteración de contenido (la del permanente cuestionamiento), pues en la literatura sapiencial, una “cuestión básica es la necesidad de una búsqueda” (Atkinson, 2004, p. 1008), y una de atención al sentido práctico de las cosas y de la vida misma, Von Rad define “sabiduría” como “un conocimiento práctico de las leyes de la vida y del universo, basado en la experiencia” (1972, p. 508).

Sin necesidad de, inicialmente, llevar los términos a instancias metafísicas, podríamos condensarlo (para efectos de claridad) en “conocimiento práctico [...] basado en la experiencia”. Sobre este mismo carácter de inmediatez y su practicidad, insisten las definiciones generales de las enciclopedias teológicas, “Sabiduría [...] se trata de que el hombre se conduzca con prudencia y habilidad para prosperar en la vida” (Dofour, 1973, p. 807). Sabiduría “En el AT, no es tanto un don intelectual, como una destreza técnica (Ex. 36, 8) o habilidad para vivir de modo satisfactorio” (Browning, 1998, p. 400.). “Sabiduría [cuyos textos] contienen reflexiones sobre el sentido de la vida y de la muerte, sobre el sufrimiento y otros problemas humanos” (Rossan, *et al.*, 2001, p. 1714), pero “La sabiduría constituye, al mismo tiempo, un cuerpo literario, un modo de pensar y una tradición” (Morla, 1994, p. 36).

²³ cf. Browning, 1998, p. 1713.

Aquí está el fundamento de la acción sabia, el horizonte de la experiencia práctica, hecho que posteriormente potenciará una “compresión profunda y penetrante de lo real (que a su vez desembocará en) ‘un saber hacer’ [...] ‘un saber vivir’” (Rossan, *et al.* 2001, p. 1712). Y es precisamente esa experiencia con “lo real” lo que lo ubica, casi de manera axiomática, en un contexto determinado, en el ámbito de lo común. No en aquellas líneas doctas de las especializaciones o de los sesgos de una vida ostentosa, sino en la propiedad de la capacidad de vivir, inevitable gratitud: simple y sencilla experiencia.

M. Gilbert infiere que “La mayor parte de los proverbios antiguos no tiene nada que ver con la vida de la corte. Un gran número de proverbios reunidos en las colecciones salomónicas proviene seguramente del campo o de las aldeas, y su contenido lo testimonia” (Browning, 1998, p. 1716). En efecto, pese a que la autoría de Qohélet, Salmos, El Cantar de los Cantares y el Libro de la Sabiduría es atribuida al mismísimo Rey Salomón, no dejan de aparecer expresiones como: “De repente él (el enamorado) va tras ella, como toro que viene aún al degüello [...] hasta que la flecha le abre el hígado, tal como un pájaro se mete apresurado a la trampa” (Prov. 7, 22). “Vete a donde la hormiga, oh perezoso, y hazte sabio” (Prov. 6, 6). “Regocíjate con la esposa de tu juventud, una amable cierva y una encantadora cabra montesa” (Prov. 5, 18). “En cuanto al hombre, no hay nada mejor que el que coma y beba y haga que su alma vea el bien a causa de su duro trabajo” (Ecl. 2, 24). Expresiones, contextos y referencias a una vida campesina, que aunque también habla de cortes, reyes y siervos, nunca pierde de vista la recurrencia de estas figuras del trabajo y

del campo. Incluso Atkinson recurre a estas analogías para sugerir el destino de la tradición sapiencial: “Uno debe dedicarse a *cultivar* la sabiduría” (2004, p. 1008).

Así pues, existía un claro acercamiento (o negociaciones históricas sobre la procedencia de los textos sapienciales) a las fórmulas de sabiduría popular, que al final terminaban sirviendo de apoyo para el discurso de los mismos congregadores²⁴. Una referencia a ello es la conclusión al respecto de M. Gilbert: “Salomón y sus escribas no hicieron otra cosa que recoger esta sabiduría popular antigua, organizarla y consignarla por escrito” (Browning, 1998, p. 1719). A continuación, expondremos algunas de estas definiciones de “Sabiduría” y su sentido práctico:

- La Biblia misma dice al respecto: “Todo hombre experto en su oficio merece ya el nombre de sabio” (Is. 40-20, Jer. 9-16).
- M. Gilbert: “En la Grecia antigua, a los ojos de los Siete Sabios, la sabiduría es un arte de vivir lleno de equilibrio” (En Browning, 1998, p. 1715).
- Doré: “Sabiduría bíblica [es] La observación empírica de la vida del hombre en los múltiples aspectos de su existencia [...] el aprendizaje de la vida en sociedad, el duro descubrimiento de la felicidad en la tierra de los hombres. Todo esto no es patrimonio exclusivo del creyente” (2001, p. 5).

²⁴ Recordemos algunas traducciones del término Qhl (Qohélet = Eclesiastés): “El predicador”, “Congregador”, etc. (cf. *Introducción al Eclesiastés*, Herder; Doré, 2001, p. 19).

- Cazelles: “es el arte de tener éxito en la vida humana, tanto privada como colectiva. Se basa en el humanismo y en la reflexión sobre (y observación de) el curso de las cosas y de la conducta del hombre” (Morla, 1994, p. 35).

No obstante, estas fórmulas sapienciales son apenas el germen de la tradición, pues, aunque existe una clara practicidad en la experiencia, su fin último, no es el de coleccionar en la lengua un número indeterminado de sentencias que sirvan para responder a diversas situaciones. Se trata más bien de encausar hacia la realización de las expectativas humanas, dentro de los límites de la “vida en sociedad”, para transformar estas acciones en una ética, y de esta manera conseguir una relación más cercana a sus intereses religiosos.

Así, por ejemplo, dentro de los Proverbios (4, 7) se tenía claro que “La sabiduría es la cosa principal”. Pero no únicamente aquella sabiduría del plano práctico, sino también aquella que “se adquiere a través de una educación progresiva, que mira a una comprensión profunda y penetrante de lo real” (Browning, 1998, p. 1713), para alcanzar, tal vez, una relación que participa aún más de los parámetros de la fe (aunque este proceso ni es privativo de cierta religión, ni en sí mismo es un proceso causal necesario, ni los resultados serán estrictamente aquellos. Tenemos, por ejemplo, aquellos casos del conocimiento por revelación, etc.). Sobre este tipo de procedimiento, en el caso sapiencial, Morla escribe:

A pesar de ser un fenómeno decididamente complejo, la sabiduría pretende inequívocamente dar respuesta a una serie de

preguntas: ‘¿Qué es bueno para el hombre?’; ‘qué es legítimo para el hombre?’. Esa bondad (el *factum* de la autopreservación) y esa legitimidad (el *debitum* ético), que se presentan como horizonte de las actitudes y las actividades del ser humano, no se orientan exclusivamente hacia las relaciones sociales, sino que se despliegan también hacia la dimensión vertical de las relaciones con el creador. (1994, p. 32)

En este punto nos distanciamos de un plano práctico (“fuente de sabiduría”)²⁵ y nos dirigimos hacia el enfoque religioso. Aquí resulta importante entender que entramos a este contexto, pues las verdades –porque se saben verdades– que allí en el plano religioso se postulan, no responden estrictamente al orden de la razón o a las deducciones metodocientíficas, sino a un terreno donde los límites y la ética son un actuar propio y plausible de la “obediencia”²⁶; “No te hagas sabio a tus propios ojos”, leemos en Proverbios 3,7. Y esta podría ser la razón por la que la recolección de experiencias no basta en el contexto religioso, “Hay sabiduría y sabiduría”, escribe León Dufour para diferenciar entre aquella “sabiduría engañosa” y:

Sabiduría verdadera (que) viene de Dios.
[...] Todos los hombres se ven tentados, como su primer padre, a usurpar este privilegio divino, a adquirir por sus propias fuerzas ‘el conocimiento del bien y del mal’ (Gén. 3,5s). Sabiduría engañosa, a la que los atrae la astucia de la serpiente (Gén. 3,1). Es la de

25 cf. Rossan et al. (p. 1582).

26 Este reconocimiento de la “obediencia” como vía válida y consistente para devenir ética será tratado en nuestro tercer capítulo, a propósito de Spinoza y Borges.

los escribas que juzgan de todo según modos de ver humanos y ‘cambian en mentira la Ley de Yahveh’ (Jer 8,8), la de los consejeros regios que hacen una política totalmente humana (cf. Is 29, 15ss). (Y la de) Los profetas. (1973, p. 809)

Podemos entender este planteamiento de la sabiduría de dos maneras. O bien, que: “La Sabiduría del hombre tiene una fuente divina” (p. 809); o que existen diferentes tipos de sabiduría, unas más éticas que otras: Sabiduría inspirada o verdadera; sabiduría del hombre, del conocimiento del bien y del mal, sabiduría del mundo, incluso, podríamos decir, de acuerdo con Dufour, sabiduría relacionada con el campo intelectual,

Platón redujo la sabiduría al ámbito intelectual: a través de la contemplación permite el conocimiento intuitivo de las ideas divinas, en particular el bien y lo bello. En cambio Aristóteles distinguió la sabiduría, *sophía*, que es conocimiento de las causas primeras y de los principios [...] de la prudencia, *phronesis*, sabiduría práctica en la línea de los Siete Sabios. Más tarde, el estoicismo hizo de la sabiduría “la ciencia de las cosas divinas y humanas. (Browning, 1998, p. 1715)

Ahora bien, no habría contradicción alguna en el contexto religioso si habláramos de gradación de sabidurías, o niveles de acceso a éstas desde la experiencia, o si se hablara de una Sabiduría inaccesible, pues:

Aunque los dos conceptos de sabiduría (la experimental y la vinculada al misterio) son distintos, están íntimamente asociados. El primero surge en

la propia vida del hombre y se pone en movimiento mediante la reflexión y la adecuación al orden percibido. El segundo, el misterio primordial de la creación, tiene su origen en el creador. Sin embargo, los hombres que pretenden tener acceso al segundo deben previamente disponerse a la adquisición del primero. Si la sabiduría experimental debe ser entendida como medio para tener éxito en la vida, la adquisición de la sabiduría teológica constituye la vida misma. (Morla, 1994, p. 23)

Ahora bien, es cierto que este conocimiento (la sabiduría en general), aspira a una comunión con la vida misma en todos sus aspectos, y sobre todo, en los más profundos, elementales y elevados, así como la relación con Dios; no es un conocimiento delimitado por un oficio, ni aspira hacer descubrimientos nuevos, ese trata de un conocimiento, aunque excelso, humano. Aquí aparece el sabio.

Figura del Sabio

Revisemos brevemente este término y conduzcámoslo hacia el campo de nuestro interés:

En bastantes casos, el adjetivo (sabio) incluye cualidades de varios apartados, por ejemplo, inteligencia y prudencia, saber y experiencia, lo natural y lo adquirido, etc. En muchos casos domina el sentido de sensatez y cordura; es poco frecuente el sentido de saber intelectual. (Alonso, 1990, p. 226)

En lo que respecta a su oficio, algunos estudiosos sostienen que “los sabios” gozaban de situaciones privilegiadas en las cortes, e

incluso se afirma que eran embajadores de relaciones internacionales por sus conocimientos. Morla por ejemplo, escribe al respecto: “la tradición bíblica confiere el título de sabios (*hakamim*) a diferentes representantes de la administración del (E) estado (consejeros, asesores políticos)” (1994, p. 21).

Sin embargo, la figura del “sabio” no se agota allí, “Whybray llega a la conclusión de que, a juzgar por el uso de los términos en el AT, ‘la sabiduría es, sin más, una dotación natural que algunas personas poseen en mayor grado que otras [...] una inteligencia innata de tipo general’” (Morla, 1994, p. 23). Al respecto, el autor tiene una posición más prudente, “Quienes compusieron los libros sapienciales poseían sin duda más habilidad que los demás, pero la tradición intelectual fijada en ellos pertenecía al tesoro común del pueblo” (p. 25).

Antes mencionamos la relación entre el sabio y la figura del “padre” y “maestro”²⁷ como guía, esta relación debe entenderse únicamente en la medida en que puede el padre o el maestro, por saberse responsable y conocedor de experiencias, transmitir su conocimiento por tradición y no por autoridad al pueblo. En este sentido, cumpliría únicamente con una suerte de papel de tercera persona entre la acumulación de experiencias o conocimientos, y la continuación de la tradición sapiencial, con el fin de “poner en orden la vida del hombre” (Murphy, citado en Morla, 1980, p. 27).

Así pues, aquellos hombres autores de estos libros expresiones, que fueron “jueces prudentes”, habían meditado sobre

la experiencia humana, habían acumulado conocimientos de su propia práctica o de su tradición, habían “intentado comprender sus avatares desde la luz y la ciencia última que ofrecen la Sabiduría” (Morla, 1980, p. 23), e intentado poner en (lo que consideraron el) orden el curso de las cosas y las relaciones, además de reconocer los límites de sus conocimientos y de la experiencia humana. Estos sabios que, independientemente de sus oficios, prestaciones y curules, consiguieron dotarnos de aquellas expresiones que, si se quiere, también podríamos (claro está que de manera irresponsable) insertar en la gama de géneros como “consejo”. Pues, para ser precisos, la palabra “sentencia”, la usamos como recurso para referirnos a la forma de expresión, no a determinismos ni absolutismos. Está claro que:

El sabio no es jefe ni sacerdote, ni profeta. No manda ni en nombre del Estado ni en nombre de Dios. Propone lo que le parece que ha descubierto, expone lo que sabe, indica el camino que según él conduce a la plenitud de la vida y desaconseja lo que, basado en su propia experiencia, lleva al fracaso. Su discurso describe, indica, aconseja, sigue, pero no manda. (Browning, 1998, p. 1721).

Esto no implica que el sabio no pueda expresar sus reflexiones sobre el Estado, o el sacerdocio. Pero sus intereses no son determinar el futuro ni ejecutar de una manera absoluta sus instrucciones, sino ofrecer su conocimiento.

A MANERA DE CONCLUSIÓN

Tenemos entonces una enumeración de ítems, en los que se presentan los actores

²⁷ cf. Ravassi, 1999.

básicos de una construcción de la expresión sapiencial (experiencia-reflexión-expresión). El proceso de esta expresión sapiencial, sin embargo, a diferencia de muchos géneros literarios, combina y requiere de manera particular estos elementos indispensables; pese a su detallada creación y a su precisión, sus autores prefieren el anonimato o atribuir la autoría a otros. Pese a su carácter escrito, se nutre de la cultura oral; su contenido es una expresión resumida, aforística (generalmente); es una literatura de padres, de guías, de ancianos consejeros, de sabios, que más allá de figurar en las tablas de los autores de importancia, buscan las propiedades fundamentales de las cosas, de las causas, de la condición humana. La literatura sapiencial es la expresión de “amigos” de experiencia (como aseguraba Borges), que buscaban encontrarse y encontrarnos en la consciencia de la vida práctica: en la ética.

REFERENCIAS

- Abós, A. (s.f.). El cuarteto de *Buenos Aires*. Buenos Aires: Ed. Colihue S.R.L.
- Ackerley, I. (2007). J.L. Borges y G.W. Leibniz. *Eikasía*. Revista de Filosofía, II 8.
- Alonso El Sabio. (1994) *General Storia, Tercera Parte* (P. Sánchez-Prieto Borja, & B. Horcajada Diezma, Trad.). Madrid: Gredos.
- Amo-Usanos, R. (2007). *El principio vital del ser humano en Ireneo, Orígenes, Agustín, Tomás de Aquino y la antropología teológica española reciente*. Roma: Ed. Pontificia Universidad Gregoriana.
- Aoiz, J. (2006). *Alma y tiempo en Aristóteles*. Miranda, Venezuela: Equinoccio.
- Atkinson, D. (2004). *Field, H. Diccionario de ética cristiana y teología pastoral*. Barcelona: Clie.
- Acosta, J. (2004). *Diccionario de antropología creyente*. Burgos: Monte Carmelo.
- Baudelaire, C. (1995). *El pintor de la vida moderna*. Bogotá: El Áncora.
- Benjamin, W. (1980). *Imaginación y sociedad*. Madrid: Taurus.
- Benjamin, W. (2007). Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre. *Obras*. Madrid, Abada, II, 1, 144-162.
- Benjamin, W. (2007). Doctrina de lo semejante. *Obras*, 1. Madrid: Abada.
- Benjamin, W. (1990). Autor como productor. *Tentativas sobre Brecht*. Madrid: Taurus.
- Benjamin, W. (1990) *El origen del drama barroco alemán*. Madrid: Taurus.
- Bogaert, P-M. (2003) *Diccionario enciclopédico de la Biblia*. Barcelona: Heder.
- Browning, W. (1998) *Diccionario de la Biblia Guía básica sobre los temas, personajes y lugares bíblicos*. Barcelona: Paidós.
- Calderón-Robledo, Y. (2010). *Qohélet y Levinas, la vanidad y el interés*. Instituto de investigaciones Filosóficas, UNAM. XVI Congreso Internacional de Filosofía de México.
- Corominas, Juan. (1985). *Diccionario crítico etimológico Castellano e Hispánico*. Madrid: Gredos.
- Doré, D. (2001) *Eclesiastés y Eclesiástico*. Navarra: Verbo divino.
- Dufour, L. (1973) *Vocabulario de teología bíblica*. Barcelona: Herder.
- Eco, U. (2001) *¿Cómo se hace una tesis?* Barcelona: Gedisa.
- Fernández-Martorell, C. (1992) *Crónica de un pensador*. Barcelona: Montesinos editor.
- Ferrater-Mora, J. (1994) *Diccionario de filosofía*. Tomo II. Barcelona: Ariel.
- Ferrer, M. (1971) *Borges y la nada*. Londres: Tamesis Book Limited.
- Frye, N. (1988) *El gran Código*. Barcelona: Gedisa.

- Frye, N. (1996) *Poderosas Palabras*. Barcelona: Ed. Muchnick.
- Foulquié, P. (1967) *Diccionario de la lengua filosófica*. Barcelona, Labor.
- García-Trevijano, C. (2009) *Enciclopedia Oxford de filosofía*. Madrid: Lavel.
- González, A. (2001) *Abusos y adamoniciones*. México: Siglo XXI Editores.
- Herrera-Ibáñez, A. (1999). *Enciclopedia iberoamericana de filosofía*. Madrid: Trotta.
- Igualada-Belchí, D.A. (s.f.) *Estrategias comunicativas. La pregunta retórica en español*. Universidad de Murcia: España.
- Juliá, T. E. J. (1996). Eje temático y tema en español. En *Scripta Philologica in memoriam Manuel Taboada Cid* (pp. 453-492). Servicio de Publicaciones.
- Lojo, M.R. (1997). *El Símbolo: poéticas, teorías, metatextos*. México: Universidad Autónoma de México.
- Maggioni, B. (1993). *Job y Cohélet, La contestación sapiencial de la Bilia*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Marchesse, A, & Forradellas, J. (1991) *Diccionario de retórica, crítica y terminología literaria*. Barcelona: Ariel.
- Margot, J. C. (1987). Traducir sin traicionar. *Teoría de la traducción aplicada a los textos bíblicos*. Madrid: Ed. Cristiandad (original de 1979).
- Mayorga, J. (2003) *Revolución conservadora y conservación revolucionaria*. España: Anthropos.
- Morales, J. (2011) *Leer y comprender la Biblia*. Madrid: Rialp.
- Morla-Asensio, V. (1980). *Libros Sapienciales y otros escritos*. Madrid: Verbo Divino.
- Motos López, C. (s.f.). *El Masal en Qohélet Rabahh*.
- Nietzsche, F. (1983) *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza.
- Nuevo Comentario Bíblico*. (1996) Casa Bautista de publicaciones.
- del Río, J. Q. (2009). El escepticismo de Job y Qohélet. *Revista Iberoamericana de Teología*, (8), 87-116.
- Ravasi, G. (1999). *Qohélet*. Bogotá: San Pablo.
- Rossan, P., Ravasi, G., & Girlanda, A. (2001) *Nuevo diccionario de teología bíblica*. Madrid: San Pablo.
- Sayés, J.A. (2006). *Escatología*. Madrid: Pelicano.
- Schökel, A. (1986) *Hermenéutica de la palabra*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Schökel, A. (1990) *Diccionario Bíblico Hebreo-Español*, facs. 3. Valencia: Trotta.
- Scholem, G. (1987) *Walter Benjamin, Historia de una amistad*. Barcelona: Península.
- Tabachnik, R.D. (s.f.) *Kohélet, Introducción al existencialismo judío*. Jerusalem, Ed. Fundación Moisés Vainer.
- Tabet, M.Á. (2007). *Libros Poéticos y Sapienciales*. Navarra: Ediciones Palabra.
- Támez, E. (1998) *Cuando los horizontes se cierran, relectura del libro de Eclesiastés o Qohélet*. San José, Costa Rica, Colección Lectura popular de la Biblia.
- Urroz, E. (2005). Libertad y subjetividad en Borges. *Revista de la Universidad de México*, (11).
- Vázquez, M. (1986) *Spinoza. Antología*. Barcelona: Península.
- Vázquez, M.E. (1997) *Borges: imágenes, memorias, diálogos*. Caracas: Monte Ávila.
- Vélez, G.S. (2008) *Septiembre, Borges y la Biblia* (Tesis doctoral). Departament, d'Humanitats, Universitat Pompeu Fabra, España.
- Vílchez, J. (1994) *Eclesiastés o Qohélet*. Navarra: Verbo Divino.
- Nee, W. (2001). *El hombre espiritual*. Living Stream Ministry.

W. R. F. Browning. (1998) *Diccionario de la Biblia, Guía básica sobre temas, personajes y lugares bíblicos*. Barcelona: Paidós.

Weigel, S. (1999) *Cuerpo, imagen y espacio en Walter Benjamin*. Paidós: Argentina.

Zagal-Arreguín, H. (s.f) *Ocho ensayos sobre Borges*. México D. F.: Cruz O., S.A.

Zambrano, María. (1989) *Senderos / Los intelectuales en el drama de España / La tumba de Antígona*. Barcelona: Anthropos.