

CARTHAGINENSIA

Revista de Estudios e Investigación
Instituto Teológico de Murcia O.F.M.
Universidad de Murcia

Volumen XXIX
Enero-Junio 2013
Número 55

SUMARIO

ESTUDIOS

Wilson Z. Vázquez V. <i>Qo 4,17-5,6. Elementos estilísticos-estructurales y retóricos</i>	1-30
Santiago Madrigal, SJ. <i>Vaticano II: un Concilio para el siglo XXI</i>	31-52
Gabriel Richi Alberti <i>Una relectura de la constitución <i>Lumen gentium</i> a cincuenta años de la apertura del Concilio Vaticano II</i>	53-70
Alejandra I. Pinto Soffia <i>Algunas precisiones terminológicas y analíticas del concepto de <i>traspaso</i> (<i>übergehen</i>) entre el ser y la nada en el libro del <i>Ser de la Ciencia de la Lógica hegeliana</i>, con proyecciones en la interpretación del Sermón LII de Maestro Eckhart</i>	71-88
Jorge Gerardo Morales Arráez <i>La paternidad en <i>El taller del orfebre, Esplendor de paternidad y Tríptico Romano</i></i>	89-121
Julián Gómez de Maya <i>Concurrencia de los «<i>studia linguarum</i>» mendicantes al orto universitario</i>	123-170
Indalecio Pozo Martínez <i>La Compañía de Jesús en Caravaca. Testimonios sobre la fundación, emplazamientos y obras en el colegio e iglesia</i>	171-227
NOTAS Y COMENTARIOS	
Bernardo Pérez Andreo <i>“Cuando todo podía derrumbarse”. El Evangelio de Marcos según Xabier Pikaza</i>	229-235
Gonzalo Fernández <i>Una nota sobre la historicidad del martirio de Santa Martina</i>	237-240
Francisco Víctor Sánchez Gil <i>Historia moderna y contemporánea de la Orden franciscana</i>	241-249
BIBLIOGRAFÍA	251
LIBROS RECIBIDOS	285

Qo 4,17-5,6
ELEMENTOS ESTILÍSTICO-ESTRUCTURALES Y RETÓRICOS

Il est bon d'être lassé et fatigué par l'inutile recherche du vrai bien,
afin de tendre les bras au Libérateur.

(B. PASCAL, *Pensées*, 422).

I. A MANERA DE INTRODUCCIÓN

La sección exhortativa 4,17-5,6 representa sin duda uno de los centros temático-teológicos de Qohelet, y, como se verá en detalle, también una de las unidades mejor acabadas de su obra en lo que toca a su composición literaria y retórica. A este respecto, el presente análisis, inscrito en la línea metodológica del así llamado por Muilenburg "rhetorical criticism",¹ atiende tanto a la forma y estructura como al contenido de la unidad: al análisis textual hecho a partir de categorías estilístico-formales (apartado III: formas verbales, subordinación, orden de palabras, elisiones sintáctico-semánticas), y su ocasional descripción retórica bajo terminología tradicional, sigue el análisis estrófico-estructural basado en las repeticiones léxico-sintácticas y semánticas estructurantes (apartados IV-V: estrofas y stanzas en construcción paralela). Todo ello precede a la explicitación interpretativa del *ethos* quintaesencial del conjunto en torno a la relación hombre-Dios.

II. OBSERVACIONES CRÍTICO-TEXTUALES

4,17

- | | |
|---|--|
| <p>a Guarda tus pasos cuando vayas al templo de Dios:</p> <p>b (y) acercarse a escuchar</p> <p style="padding-left: 2em;"><i>es mejor</i> que dar sacrificio los necios,</p> <p>c porque no saben <i>que hacen</i> mal.</p> | <p>שמר דגלך¹ כאשר² תלך אל בית האלהים</p> <p>וקרוב לשמע מותח³ הכסילים זבח</p> <p>כי אינם יודעים לעשות רע</p> |
|---|--|

5,1

- | | |
|--|---|
| <p>a No te apresures <i>con</i> tu boca, y tu corazón no se apure</p> <p style="padding-left: 2em;"><i>en</i> emitir palabra delante de Dios,</p> <p>b porque Dios <i>está</i> en los cielos y tú <i>estás</i> en la tierra.</p> <p>c Por eso, <i>que</i> sean pocas tus palabras.</p> | <p>אל תבהל על פיך ולבך אל ימהר</p> <p>להוציא דבר לפני האלהים</p> <p>כי האלהים בשמים ואתה על הארץ</p> <p>על כן יהיו דברך מעטים</p> |
|--|---|

5,2

- | | |
|--|--|
| <p>a Pues viene el sueño en mucha preocupación</p> <p>b <i>como</i> el <i>discurso</i> de un necio en muchas palabras.</p> | <p>כי בא החלום ברב ענין</p> <p>וקול כסיל ברב דברים</p> |
|--|--|

5,3

- | | |
|---|--|
| <p>a Cuando hagas un voto a Dios no tardes <i>en</i> cumplirlo,</p> <p>b porque no hay complacencia en los necios.</p> <p>c Cumple el voto que hagas.</p> | <p>כאשר תדר נדר לאלהים אל תאחר לשלמו</p> <p>כי אין חפץ בכסילים</p> <p>את אשר תדר שלם</p> |
|---|--|

¹ Cf. J. MUILENBURG, «Form Criticism and Beyond», *Beyond Form Criticism. Essays in Old Testament Literary Criticism* (ed. P. R. HOUSE) (SBTS 2; Winoka Lake, IN 1992) 49-69.

5,4	Mejor que no hagas voto <i>a</i> que lo hagas y no lo cumplas.	טוב אשר לא תדרד משתדוד ולא תשלם
5,5	<i>a</i> No hagas que tu boca te haga pecar:	אל תתן את פיה לחטוא את בשדך
	<i>b</i> (y) no digas delante del mensajero:	ואל תאמר לפני המלאך ⁵ כי שגגה היא
	“(esa) fue una equivocación!”;	
	<i>c</i> para que no se enfade Dios por tu boca	למה יקצף האלהים על קולך
	y destruya la obra de tus manos.	וחבל את מעשה ⁶ ידך
5,6	<i>a</i> Pues en muchos sueños [<i>entra</i>] absurdidad (<i>es</i>)	כי ברב חלמות וחבלים ודברים הרבה
	y muchas palabras.	
	<i>b</i> <i>Más bien</i> teme a Dios.	כי את ⁴ האלהים ירא

1. Muchos *mss* y versiones respaldan el Q רגלך. Si bien esta forma *singular* es coherente con el uso común en contexto admonitivo (cf. *Pr* 1,15; 3,23; 3,26; 4,27; 25,17), existe al menos un caso en que la forma *dual* (en construcción, רגלי) es objeto del verbo שמר (cf. *ISm* 2,9).² Como observa Dahood, la presencia de רגליך podría explicarse por la tendencia general en periodo post-exílico al uso de la *scriptio plena* aun para el singular.³ Además, siendo רגליך la forma esperada en contexto admonitivo, no se explicaría por qué el TM pudo haber conservado la forma menos común si ésta no fuera realmente original; por otro lado, es comprensible suponer el cambio רגליך > רגליך en favor de la forma más extendida (v. g. Targum) en lugar del procedimiento inverso hacia la forma dual más bien extraña (en combinación con שמר). En todo caso, el sentido del texto permanece el mismo: “guarda tu/s pie/s...”⁴
2. La forma באשר presenté en *nom mss* parece estar siendo asimilado literalmente al sintagma relativo ἐν ᾧ usado por la LXX. Pero mientras este sintagma griego “esclerotizado”, equivalente a ἐν τῷ χρόνῳ ἐν ᾧ⁵, introduce una proposición circunstancial temporal (“mientras/cuando”, “al tiempo de”; en ingl. “as”), correspondiente al uso hebreo de באשרTM, la forma באשר expresa casi exclusivamente el “estado de lugar” que la LXX normalmente traduce con οὐ, “(en) donde” (cf. *Gn* 21,17; *Jc* 17,8; *ISm* 23,13; *2Re* 8,1; *Jh* 39,30; *Rut* 1,16,17). באשר parece responder, pues, a una intención correctiva posterior. Además, como se verá, en fuerza del paralelismo estructural existente entre 4,17-5,2 y 5,3-6, la proposición

² Seow considera otros casos en que la forma *dual* es atestada en contexto oracional: *Sal* 31,9; 40,3; 56,14; 119,59 (cf. C. L. SEOW, *Ecclesiastes. A New Translation with Introduction and Commentary (AneB* 18; New York 1997) III, 193).

³ Cf. M. J. DAHOOD, «Canaanite-Phoenecian Influence in Qoheleth», *Bib* 33 (1952) 39.

⁴ A. Pinker propone, sin embargo, una interpretación bastante suya sobre שמר רגליך. Descartando רגליך (¡por ser éste, junto a שמר, una *hâpax legomenon*?), apela a los *mss* y a las versiones que respaldan la forma רגלך. Su revocalización en רגלך permitiría, según él, tener una frase bien formulada y pleno sentido: “watch your follower”, ya que –continúa– “the reality in Qohelet’s days makes it quite likely that the phrase also refers here to spying, tailing, or sleuthing, which was a major concern in the Ptolemaic period” (cf. A. PINKER, “Intrusion in Ptolemaic Reality in Cultic Practices in Qoh 4:17”, http://www.jhsonline.org/Articles/article_123.pdf [acceso: 01.11.2012] 17ss).

⁵ Cf. F. POGGI, *Corso Avanzato di Greco neotestamentario* (Milano 2009) 190.

temporal con כִּשְׁבַע viene corroborada por su correspondiente en 5,3, al inicio del segundo miembro paralelo, sin variantes textuales.

3. La LXX traduce ὑπὲρ δόμα (< מִתְּתָמ) en lugar מִתְּתָמTM (א' y θ' sólo δόμα):

(a) Φύλαξον πόδα σου... καὶ ἐγγύς τοῦ ἀκούειν: Guarda tu pie... [y] acercándote a escuchar.
 (b) ὑπὲρ δόμα τῶν ἀφρόνων / θυσία σου... Más que el don de los necios tu sacrificio...

La LXX lee el infinitivo absoluto מִתְּתָמ⁶ como adverbio dependiente del verbo principal מִתְּתָמ (a), y con ello aísla una oración comparativa (b) en la que uno de los miembros comparados es el sustantivo δόμα (< מִתְּתָמ); finalmente personaliza la instrucción añadiendo el pronombre σου. La LXX supone, pues, la forma מִתְּתָמ, pero ésta como la presencia del sufijo pronominal de 2ps (v. g. -) carecen de una ulterior atestación manuscrita. Sus enmendaciones responden, a la sazón, a una lectura pro-sacrificial del versículo.⁷

4. Ciertos manuscritos griegos, la versión Siriaca y el Targum leen σὺ (= אַתָּה) y no מִתְּתָמ (= Theodotio, la Vulgata y Jerónimo). Esto mismo sucede en relación a מִתְּתָמTM del v. 5,6b (a la que se añade también la Vulgata: *tu vero*)⁸. Aunque el pronombre personal “tú” enfatiza literariamente la esperada oposición entre los necios y lector implícito a quien se dirige admonitivamente el autor (BHQ⁹, Lauha¹⁰), el uso del marcador de objeto con nombres determinados (הַאֱלֹהִים), aunque innecesario, es muy común,¹¹ y el epilogista parece entenderlo así (cf. 12,13).¹² Lo mismo vale para el caso en que la partícula precede al relativo מִתְּתָמ, ya que éste puede ser determinado en cuanto al sentido;¹³ así, en 5,3c, מִתְּתָמ está referido al voto concreto que se llegue a hacer.¹⁴ Y en los otros tres casos en que Qo hace uso de מִתְּתָמ precedido de מִתְּתָמ, éste es, a la sazón, evidentemente marcador de objeto (cf. 2,12;

⁶ Sin embargo, a juzgar por los casos en el que el infinitivo absoluto expresa una circunstancia o una determinación de carácter adverbial relativa al verbo precedente, éste es por norma *asindético* (cf. JOÛON – MURAOKA, *Gramática del Hebreo Bíblico*, 123r; también 177g). Lo mismo es válido para la sintaxis del adverbio griego; el *καὶ* de (a) es innecesario.

⁷ La postura del Qo en relación a los sacrificios y sus actores depende sobre todo de la lectura tanto de 4,17b (β): מִתְּתָמ הַבְּסִילִים יִבַח (cf. *infra*, apartado 4.1.1), como de 4,17c: רַע יִדְעִים לְעִשְׂתָּהּ רַע [cf. A. SCHOORS, *The Preacher Sought to Find Pleasing Words. A Study of the Language of Qoheleth*, II, *OLA* 143 (2004) 134s; e *infra*, apartado 3.2.1].

⁸ Para una aproximación detallada al problema textual, cf. A. SCHOORS, *The Preacher Sought*, I, *OLA* 41 (1992) 26s. En relación a las variantes griegas σὺ/σὺν/σὺ οὖν sobre las que, por ejemplo, Goldman (ed. BHQ) organiza su comentario crítico-textual, me parece oportuno atender a Schoors para quien “these are innerseptuagintal corruptions which do not say anything about the Hebrew *Vorlage*” (p. 27).

⁹ Para Goldman, “it has a good literary value”. Cf. Y. GOLDMAN, *BHQ*, 83*.

¹⁰ Cf. A. LAUHA, *Kohelet* (BKAT; Neukirchen 1978) XIX, 96.

¹¹ El 97% de los casos con nombres propios, según Malessa (citado en JOÛON – MURAOKA, §125f, n. 20).

¹² El v. 12,13 (= 5,6b), מִתְּתָמ הַאֱלֹהִים יִדָּא, *no* ofrece variantes. La versión griega (τὸν θεὸν φοβοῦ) no incluye el pronombre personal σὺ allí donde literariamente no lo cree necesario, a diferencia de 5,6b, donde lo espera naturalmente. Así, ésta parece seguir criterios de traducción más bien literario-estilísticos que textuales.

¹³ Cf. JOÛON – MURAOKA, §125g.

¹⁴ Un ejemplo semejante se halla en Lv 5,16, וְיָדָא אִשְׁרָהּ מִן הַקֶּרֶשׁ יִשְׁלַח, un texto con el que la sección 4,17-5,6 guarda alguna conexión. En él מִתְּתָמ es inequívocamente marcador de objeto.

- 4,3; 7,13). Con todo, la sensibilidad literaria que lee el pronombre personal en ambos versículos (v. g. G^{Mss}, Lauha), no trastoca el sentido del texto.
5. La LXX (y la versión Siriaca) lee $\pi\rho\acute{o}\ \pi\rho\sigma\acute{o}\pi\omicron\upsilon\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ (= לפני האלהים) en lugar de לפני המלאך. Por un lado, el cambio האלהים > המלאךTM, sea por temor a irreverencia del nombre divino (McNeile),¹⁵ sea por evitar su antropomorfización (Jastrow, Whitley),¹⁶ no da suficiente cuenta del uso –sin variantes– de לפני האלהים en 5,1. Por otro, a pesar de Whitley y Schoors,¹⁷ el cambio en sentido inverso: המלאךTM > τοῦ θεοῦ (האלהים), bien podría haber seguido una preocupación interpretativa: a fin de dejar en claro que la excusa emitida delante del מלאך era tanto como excusarse delante de Dios mismo (cf. 5,5c), la LXX habría modificado המלאך asimilándolo al v. 5,1 precedente (Salters).¹⁸

Aun si para Fox –como la LXX– la lectura de האלהים parezca *literariamente* preferible, porque “its repetition gives a tighter structure to the passage”,¹⁹ el uso de “la palabra” al que tanto 5,1 como 5,5 hacen referencia, responde a contextos diferentes: es evidente que la palabra *oracional* a la que alude 5,1 no pueda ser sino *dirigida* a Dios (לפני האלהים); pero no aquella sobre la que versa la admonición 5,5b, cuyo fin es, en efecto, otro: la *excusa* no puede ser “dicha” (האמר) sino ante un agente diverso (לפני המלאך). De ahí que la simple asimilación asumida por criterios literarios y/o interpretativos –sin más– no hace justicia a la intencionalidad discernible de cada unidad admonitiva.

6. Pocos manuscritos y las versiones orientales presentan el constructo plural מַעֲשֵׂי en lugar de la forma singular del TM y el códice cairense, sin cambio de sentido.

¹⁵ Cf. A. H. MCNEILE, *An Introduction to Ecclesiastes* (Cambridge 1904) 68 y 143;

¹⁶ Cf. M. JASTROW, *A Gentle Cynic* (Philadelphia 1919) 216s; C. F. WHITLEY, *Koheleth: his language and thought* (BZAW 148; Berlin 1979) 48s.

¹⁷ Schoors cree –con Whitley– que si מלאך fuera la lectura original, no se explicaría por qué “las versiones” habrían hecho el cambio en favor de אלהים (cf. A. SCHOORS, *The Preacher Sought*, II, 105s). Vale la pena notar con Salters que sólo la LXX se constituyen en variante alternativa atendible, ya que la versión siriaca la sigue aun cuando a veces el TM es evidentemente original.

¹⁸ Cf. R. B. SALTERS, «Notes on the History of the Interpretation of Koh 5 5», *ZAW* 90 (1978) 97s; del mismo modo C. L. SEOW, *Ecclesiastes*, 197.

¹⁹ Cf. M. V. FOX, *Qohelet and His Contradictions* (Sheffield 1989) 212. Las cursivas son mías.

III. OBSERVACIONES ESTILÍSTICO-FORMALES

3.1 *Formas volitivas*

Con la forma imperativa שׁמֹר se inicia evidentemente un *cambio de perspectiva* que contrasta con el género “Ich-Erzählung”²⁰ –sea éste “real” o ficticio– de los capítulos anteriores caracterizado por el uso abundante de la forma (*waw*) *qatal* para el relato de experiencias pasadas en primera persona singular.²¹ El repentino cambio de estilo ha llevado a Castellino a ver en él el criterio formal fundamental para una división del libro en dos partes (1,1-4,16 y 4,17-12,12),²² aunque éste no sea el caso desde el punto de vista del contenido.²³ Con todo, 4,17a inaugura ciertamente una nueva sección en la que por primera vez el autor dirige una serie de órdenes positivas (formas imperativas y una yusiva) y negativas (formas yusivas en 2ms precedidas de אֵל) dispuestas alternadamente, a saber:

4,17a	שׁמֹר
5,1a (α-β)	אֵל תְּבַחֵל – וְאֵל יִמְהַר
5,1c	יִהְיֶה
5,3a	אֵל תֵּאָחֶזֶק
5,3c	שְׁלֵם
5,5a	אֵל תִּהְיֶה – וְאֵל תִּזְכֹּר
5,6b	יִדָּא

3.2 *Subordinación*

3.2.1 Tres oraciones subordinadas causales con כִּי²⁴ (4,17c, 5,1b, 5,3b) y una de finalidad negativa con לֹמַח²⁵ (5,5c) completan y estructuran sintáctica y estilísticamente cada una de las, así constituidas, cuatro exhortaciones que responden al tipo binomial

²⁰ El género “Ich-Erzählung”, o relato en primera persona, es propio del estilo autobiográfico que, según Loretz, daría al libro una cierta unidad organizativa [cf. O. LORETZ, *Qohelet und der Alte Orient* (Breisgau 1964) 112s; también O. LORETZ, «Zur Darbietungsform der “Ich-Erzählung” im Buche Qohelet», *CBQ* 25 (1963) 46-59].

²¹ Isaksson analiza la cadena de las formas sufijadas usada prominentemente en los cc. 1, 2, 3, 7 y 8. Por lo que respecta sobre todo a los capítulos 1-4, la forma *qatal*, precedido o no de *waw*, asumiría el aspecto del *tempus historicum* para la descripción de un proceso a través de la consecución de los eventos que lo constituyen [cf. B. ISAKSSON, *Studies in the Language of Qoheleth* (SSU 10; Uppsala 1987) 43-68].

²² Cf. G. R. CASTELLINO, «Qohelet and his Wisdom», *CBQ* 30 (1968) 16s.

²³ Para una crítica de la propuesta de Castellino, cf. A. G. WRIGHT, “The Riddle of the Sphinx: The Structure of the Book of Qoheleth”, *CBQ* 30 (1968) 319s.

²⁴ Cf. JOÛON – MURAOKA, §170d; también A. SCHOORS, «The Particle כִּי», *OTS* 21 (1981) 264-67.

²⁵ El valor conjuntivo de לֹמַח para la introducción de una oración subordinada final negativa, “para que no...”, sugerido por algunos autores [cf. A. SCHOORS, *The Preacher Sought*, I, 137s; R. GORDIS, *Qohelet – The Man and His World* (New York 1951) 239], podría corroborarse por el contexto exhortativo *admonición-motivación* en el que aparecen (cf. también los vv. 7,16-17). Así, con Nel, aún si se acepta el valor interrogativo de la motivación con *lammâ*, ésta ciertamente adopta valor resultativo-descriptivo [cf. P. J. NEL, *The Structure and Ethos of the Wisdom Admonitions in Proverbs* (New York 1982) 49]. El único caso en que לֹמַח parece asumir sin duda valor interrogativo está precedido de un *waw* (consecutivo) que inicia enfáticamente un nuevo sintagma (cf. 2,15).

*admonición-motivación sapiencial (Mahmwort)*²⁶: 4,17, 5,1, 5,3 (a-b) y 5,5. Las oraciones motivacionales con כִּי son nominales, lo cual se conforma al uso argumentativo de *Qo* a través de puntos de partida *de facto*.²⁷

Este modo de argumentación *factitivo* que la nominalidad de la oración vehicula, y el valor estrictamente *motivacional* de la oración introducida por כִּי²⁸, señalan ambos, en tanto constituyentes del estilo de la admonición argumentada, el criterio semántico de cada segundo miembro exhortativo. Esto es particularmente válido por lo que respecta a la lectura de la difícil motivación de 4,17c, כִּי אֵינֶם יוֹדְעִים לַעֲשׂוֹת רָע, cuyo sentido parece escapar a más de uno²⁹: ésta debe efectivamente motivar la admonición para la cual existe (“escuchar [es mejor] que el dar los necios sacrificio”. 4,17b) por medio de la exposición de una constatación de principio (como, por ejemplo, “los necios obran mal”, cf. 7,17; 7,25; 10,2). Pero la traducción al parecer natural “porque [los necios] no saben hacer mal”, en el sentido de no saber *cómo* hacerlo (Fox),³⁰ no propone sino un argumento contrario. Obviamente no motiva la admonición. Y su lectura *irónica*, en el sentido trópico/retórico del término³¹—la proposición intentaría afirmar lo que precisamente niega³²—, aunque posible, hace oscuro el valor argumentativo de la constatación motivante.³³

Las enmiendas propuestas al texto orientadas justamente a superar la contradicción de argumento carecen lamentablemente de evidencias manuscritas.³⁴ Ahora bien, siempre en atención al criterio de la motivación *factitiva*, una solución que textual y lingüísticamente creo viable es la ya anticipada por Seow³⁵ y Rose³⁶ construcción כִּי + un

²⁶ Sobre la estructura gramatical de la admonición sapiencial bimembre, cf. P. J. NEL, *The Structure and Ethos*, 18-82.

²⁷ Según Schoors, “the matter of fact situations” (cf. A. SCHOORS, *The Preacher Sought*, I, 152).

²⁸ La fuerza motivacional de כִּי (causal) de la estructura exhortativa *bimembre*, descarta, en mi opinión, otros posibles valores de la partícula [v. g. la de conjunción temporal propuesta por R. FIDLER, «Qoheleth in “The house of God”: Text and intertext in Qoh 4:17-5:6 (Eng. 5:1-7)», *HS* 47 (2006) n. 30].

²⁹ Fox admite traducir sin comprender el sentido de la frase [cf. M. V. FOX, *Qohelet and His Contradictions*, 211; así mismo en *A Time to Tear Down and a Time to Build up. A Rereading of Ecclesiastes* (Grand Rapids, MI 1999) 231].

³⁰ “For they do not know how to do evil” (cf. M. V. FOX, *Qohelet and His Contradictions*, 210).

³¹ Esto es, en cuanto figura de invención por la que se opera una inversión semántica *antinómica*: “se niega un punto de vista presentado explícitamente al tiempo que se afirma el otro, el implícito, que sustituye al primero (se dice lo contrario de lo que se piensa)” [cf. A. E. SOPEÑA, «El concepto de ironía: de tropo a ambigüedad argumentativa», *Revista de Filología Francesa* 12 (1997) 460].

³² Ésta parece ser, por ejemplo, la interpretación que se halla detrás de la propuesta de corrección de la BHS (כִּי לֹא יוֹדְעִים לַעֲשׂוֹת רָע): “they do not know how to keep from doing evil” (NRSV); esto es, ‘sólo saben hacer mal’. Así se hace explícito lo que, según la BHS, *Qo* habría intentado comunicar implícitamente.

³³ Sin embargo, cabe acoger un sentido de lo irónico (el socrático-discursivo) por el que en el “no saber (cómo) hacer mal” (Fox) sea posible la existencia simultánea de dos puntos de vista *contradictorios*: “se pone en cuestión el punto de vista explícito pero haciéndolo coexistir con el implícito con el fin de mantener la ambigüedad” (cf. A. E. SOPEÑA, «El concepto de ironía», 460); y con ello la expresión del valor ilocutivo de *burla*. En esta comprensión, con Lohfink, “der Satz war ironisch gewesen” [en «Warum ist der Tor unfähig, böse zu handeln? (Koh 4,17)», *SBAB* 26 (1998) 93]. Es, pues, probable re-leer 4,17c como expresión “ironizante” de la ineptitud propia de los necios: “[gl]i stupidí] sono tali perché neppure si accorgono che stanno agendo in maniera sbagliata” [cf. L. MAZZINGHI, *Ho cercato e ho esplorato. Studi su Qohelet* (Bologna 2001) 249].

³⁴ Para una síntesis de estas enmiendas e interpretaciones, cf. C. L. SEOW, *Ecclesiastes*, 194s; R. GORDIS, *Qohelet*, 237s; A. SCHOORS, *The Preacher Sought*, I, 182s.

³⁵ Cf. C. L. SEOW, *Ecclesiastes*, 195.

³⁶ Cf. M. ROSE, *Rien de nouveau: Nouvelles approches du livre de Qohéleth* (OBO 168; Göttingen 1999) 343s.

infinito constructo (לַעֲשׂוֹת) con valor *nominal* en función de objeto del verbo *cognoscendī* יָדַע³⁷ para la expresión del conocimiento que se tiene *sobre* o *respecto a* algo.³⁸ Un ejemplo de ello se halla en el *Sal 69,6a*, אַהֲהָ יָדַעַת לְאִילָהִי, “tú conoces sobre/acerca de mi locura” = tú sabes que soy loco; *en*, “you know *of* my folly” (Seow), y no “*how*”³⁹. Así, similarmente *4,17c*: אֵינֶם יוֹדְעִים לַעֲשׂוֹת רָע, “no saben [los necios] sobre/de *el* hacer mal” = no saben que hacen mal.⁴⁰ Ahora bien, que no sepan que hacen mal significaría o que no se dan cuenta de estar haciendo mal (A. Schökel, Rose)⁴¹ –por condición moral (Lauha, Schoors)⁴² o por defecto innato (Gordis, Lohfink)⁴³–, o que se niegan a reconocer el mal que hacen.⁴⁴ En todo caso, el equivalente a vivir en un (auto) engaño; en una ignota o negada ignorancia incapaz de percibir el sin sentido (הַבֵּל) de una religiosidad que busca sosegar –ej. sacrificialmente– la “ira” (cf. *5,5c*) de un Dios que actúa libremente en el mundo (cf., por ejemplo, *3,14-15; 9,1; 11,5*) en ejercicio propio de su divinidad: “Dios está en el cielo y el hombre en la tierra” (*5,1b*).⁴⁵

3.2.2 Fuera del uso de la forma *preposición + infinitivo constructo* para la introducción de una oración subordinada temporal⁴⁶ (cf. p. ej. *Qo 5,10*), es peculiar de la sección el uso alternativo clásico de la partícula בְּאִשְׁרֵי + *yiqtol* (2ms, aspecto general-facitativo⁴⁷) reservado a los versículos *4,17a* y *5,3a*.⁴⁸ Es de notar además que las

³⁷ Muchos infinitivos constructos con función de objeto están generalmente precedidos por הֵ (cf. JOÛON – MURAOKA, §124c).

³⁸ Como observa Rose, citando a R. N. Whybray, la construcción halla paralelo gramatical en HM con la idea de “with regard to”; “respecto a” (cf. M. ROSE, *Rien de nouveau*, 344). Y Serrano, por su parte, considera otros ejemplos (*Gn 39,6* y *1Re 1,11,18*) en los que este sentido parece hacer parte de la misma forma verbal. Así, la expresión negativa (לֹא יָדַע) de los casos por él aducidos equivaldría a la falta de conocimiento/interés *sobre* algo [cf. J. J. SERRANO, *Qohélet* (La Sagrada Escritura.AT; Madrid 1969) IV, 558].

³⁹ La oración אַהֲהָ יָדַעַת לְאִילָהִי sólo forzosamente podría ser leída con sentido modal (*how*) con la que Schoors dice traducirse “siempre” la construcción con יָדַע (cf. A. SCHOORS, *The Preacher Sought*, II, 135).

⁴⁰ Ya Jerónimo: “quia nesciunt quod faciunt malum”.

⁴¹ “Que obran mal sin darse cuenta” [cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *Eclesiastés y Sabiduría* (Madrid 1975) 37]; “ils ne savent pas qu’ils font le mal” (cf. M. ROSE, *Rien de nouveau*, 343).

⁴² Lauha interpreta הֵ como expresión de una circunstancia que acompaña a la acción principal (cf. GESENIUS, §114o; P. JOÛON – MURAOKA, §124o) y traduce: “denn ihr Mangel an Erkenntnis läßt sie Böses tun” (cf. A. LAUHA, *Kohélet*, 96), en línea de la cual Schoors propone: “they are ignorant in/when doing bad” (cf. A. SCHOORS, *The Preacher Sought*, II, 134s y 170).

⁴³ Según Lohfink, los ignorantes no estarían ni siquiera en capacidad de darse cuenta de que hacen mal [cf. N. LOHFINK, *Qohélet* (Brescia 1997) 77]; “because they lack the brains to do evil!”, según Gordis (cf. R. GORDIS, *Kohélet*, 238). Así también la propuesta de Jastrow: “for they do not know enough to do any harm” (cf. M. JASTROW, *A Gentle Cynic*, 216).

⁴⁴ Seow equipara la expresión “to know of doing evil” a “to recognize doing evil”, en virtud de la equivalencia existente entre יָדַע y נָדַר (cf., por ejemplo, *Dt 33,9; 2Sm 7,20; Jr 3,13*). Compara, además, la expresión con la acádica *la mudū arna* usada en un ilustrativo texto paralelo a *Qo 4,17c* (cf. C. L. SEOW, *Ecclesiastes*, 195).

⁴⁵ Así, con L. Gorssen, “(Ce) bonheur n’est pas à la portée de l’effort humain: il est entièrement dépendant du bon plaisir de Dieu” [en «La cohérence de la conception de Dieu dans l’ecclésiaste», *ETHL* 46 (1970) 321].

⁴⁶ Cf. B. K. WALTKE – M. O’CONNOR, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax* (Winona Lake, IN 1990) 643, n. 38.7a.

⁴⁷ Cf. B. ISAKSSON, *Studies in the Language of Qohélet*. With Special Emphasis on the Verbal System (SSU 10; Uppsala 1987) 130s.

⁴⁸ Se deben excluir: el v. *8,16*, construido con una forma *qatal* (1cs) que hace parte del continuo “Ich-Erzählung”; y el v. *8,7*, que no corresponde a la conjunción temporal “cuando” (cf. A. SCHOORS, *The Preacher Sought*, I, 144s).

subordinadas así constituidas siguen un orden sintáctico invertido (*quiástico*) respecto a las formas verbales imperativas (positiva y negativa) de las que respectivamente dependen: V - כאשר / כאשר - V, ambas métricamente iguales.

Por lo que respecta a los usos de כִּי restantes (cf. 5,2a, 5,6a.b y 5,5b), éstos no son estrictamente subordinantes y asumen funciones diversas.

3.3 Figuras de construcción

Dos construcciones afectan a la estructura “ideal” del funcionamiento oracional. Aunque su valoración propiamente retórica es innegable, en tanto fenómenos formales, constituyen aún parte de la *sintaxis figurada*⁴⁹ de la sección:

3.3.1 Orden de palabras: Objeto-Verbo.

Aunque el fenómeno de la “anticipación” puede ser considerado característico del libro⁵⁰, el orden O-V, en particular, está favorecido por el contexto sintáctico-estilístico en que *Qo* asume perfil argumentativo-persuasivo. Así, en la presente sección de admoniciones argumentadas, dos casos introducidos por el marcador de objeto אֵה⁵¹, en el v. 5,3c, אֵה אֲשֶׁר תִּדְרֹךְ שְׁלֹם, y en el v. 5,6b, אֵה הָאֱלֹהִים יִדָּא (כִּי), permiten *acentuar* por posposición los imperativos שְׁלֹם (“¡cumple!”) y יִדָּא (“¡teme!”), ambos en momentos significativos: el primero recoge en sí –en positivo– el núcleo exhortativo de la tercera admonición (v. 5,3a-b); y el segundo cierra conclusivamente la entera sección admonitiva.

Otro caso O-V se halla en 5,1b (β), וְלִבְךָ אֵל יִמְדֶה, el cual forma *quiásticamente* un paralelo sinonímico interno con 5,1a (α), אֵל תְּבַהֵל עַל פִּיךָ (V-O).

3.3.2 Economía sintáctica

3.3.2.1 *Elipsis* del adjetivo טוב en una construcción comparativa con מִן⁵²: en 4,17b, וְזֶה מִן וְקָרוֹב לְשִׁמְעַת מִתַּח הַכְּסִיּוֹתִים “(y) acercarse a escuchar [es mejor] que dar los necios

⁴⁹ Para una descripción de los procesos formales que incumben al estudio general de la *sintaxis figurada*, cf. J. M. HERNÁNDEZ T., *La Elipsis en la Teoría Gramatical* (Murcia 1984) 23-58.

⁵⁰ Cf. los varios casos considerados en A. SCHOORS, *The Preacher Sought*, I, 213-216.

⁵¹ Cf. *supra*, II (Observaciones crítico-textuales), n° 4.

⁵² Se trata sin duda de un dicho *tób* de estructura simple: טוב + A + מִן + B (A es mejor que B). A pesar de que Schoors lo excluye de su lista (en *The Preacher Sought*, II, 29s), Ogden lleva razón en decir que, si bien “there is no exact conformity to the above criteria, as they lack the טוב-element, yet from other points of view they are indisputably T-S [Tób-Sprüche] in intent and operation” [cf. G. S. OGDEN, «The “Better”-Proverb (Tób-Spruch), Rhetorical Criticism, and Qoheleth», *JBL* 96/4 (1997) 492]. De hecho, como nota Bryce, el discurso de *Si* 40,19-26 consiste “completamente de dichos de comparación” aún si está elidido el elemento *tób* [cf. G. E. BRYCE, «“Better”-Proverbs: An Historical and Structural Study», *SBLSPS* 2 (1972) 352]. La versión griega ἐπὶ τὸ ἀμφοτέρω (< משנייה... >) concibe evidentemente el valor comparativo de la partícula מִן. Fuera de estos casos, el adjetivo טוב es traducido literalmente (καρισσών); v. g. *Si* 41,15: מֵאִישׁ מְצַפֵּי תְּכַמֵּתוֹ; v. g. *Si* 41,15: ἀποκαρπύων τὴν μάστιγαν αὐτοῦ ἢ ἀνθρώπος ἀποκαρπύων τὴν σοφίαν αὐτοῦ [cf. A. E. COWLEY – A. NEUBAUER, *The Original Hebrew of a portion of Ecclesiasticus (XXXIX.15 to XLIX.11)* (London 1897) 10-11].

sacrificio”, la idea atribuida al primer término comparativo *לשמע*⁵³ está proporcionada sólo por el contexto.⁵⁴ A juzgar por la motivación causal (כי) que sigue⁵⁵, se trata de un dicho *tôb* admonitivo que *explicita*⁵⁶ impersonalmente la admonición más general (4,17a) a cuidar el comportamiento, “den Lebenswandel”⁵⁷ (שמר רגליך⁵⁸), a la hora de presentarse ante Dios. Sin negar que la omisión del adjetivo podría responder al valor intrínseco que נון asume en contexto comparativo –esto es, la idea de diferencia en favor de “más que”⁵⁹–, las otras tres ocasiones en que *Qo* abrevia los dichos elidiendo שוב (cf. 4,2; 7,1b; 9,17) son estilísticos: coexisten con otros –sin omisiones– que permiten y explican la modificación –por *voluntas*– lacónica del dicho; sin duda una *detractio*.⁶⁰ Aun si 4,17b se presenta como un dicho aislado, es posible leerlo al interior de la “*brevitas*” así creada.

3.3.2.2 *Zeugma*⁶¹ o *suspensión* del verbo בא en 5,2b, וקול כסיה ברם דברים, “y voz del necio [viene] en muchas palabras”. Se lo deduce del primer miembro de la comparación/*mashal*, בא החלום ברם ענין (5,2a), coordinado a través de un *waw adaequationis*⁶²: la voz del necio es a las muchas palabras lo que los sueños a la mucha preocupación. De la relación de proporcionalidad directa establecida entre el binomio metafórico “preocupación/sueños” y el binomio “palabras/necedad”, sobre

⁵³ La forma וקרוב (קרוב) es problemática. Sin embargo, es factible que se trate de un infinitivo absoluto con valor nominal impersonal en función de sujeto [cf. GESENIUS, §113b]: “(el) acercarse...” (cf. L. MAZZINGHI, *Ho cercato*, 246). Existen, a la sazón, otros dos casos en que *Qo* compara infinitivos constructos con valor nominal: מולכה... מולכה (7,2) y מואיש שמע... מואיש שמע (7,5).

⁵⁴ Cf. GESENIUS, §133e.

⁵⁵ Como en 7,3, donde el dicho-*tôb* sintético está inmediatamente motivado: משהק בני ברע פנים ימש לבם שוב כעס.

⁵⁶ Así Ogden, para quien el dicho-*tôb* abreviado daría “the specific direction” al imperativo general del v. 17a (cf. G. S. OGDEN, «The “Better”-Proverb», 500).

⁵⁷ Al decir de L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, en *Kohelet. Übersetzt und ausgelegt* (HthKAT; Freiburg 2004) 312.

⁵⁸ El sentido religioso-moral de la expresión metafórica se deduce de la *oposición* que la admonición establece entre cuanto exhorta y el referido mal-actuar de los necios (4,17b-c). Se trata, por tanto, de la demanda de un *comportamiento sapiencial* ante Dios –a saber, el de la escucha (שמע)– que contraste con el de aquellos (הכסילים) que “no saben” conducirse; los que –irónicamente– ofrecen sacrificios cultuales. Así, en *Pr* 1,15-16, por ejemplo, la metáfora de דרך / רגל habla sin duda de la conducta y las acciones (a evitar): בני אל תלך בדרך אתם מנע רגליך מנתיבותם כי רגליהם לדע ירוצו וימהרו לשפך דם

⁵⁹ V. g. *1Sm* 9,2, גבה מכל העם, “más alto que todo el pueblo” (cf. JOÛON – MURAOKA, §141g).

⁶⁰ “*Detractio* is a matter of economizing on sentence elements that would normally be necessary. It is a form of *brevitas* and through the newly created, unusual syntactic-semantic relationship between the remaining sentence elements, resulting from the omission in the context of the sentence, it has the effect of an intellectual surprise” (cf. H. LAUSBERG, *Handbook of Literary Rhetoric*, §688).

⁶¹ Como afirma Hernández, “desde el punto de vista de la Gramática, la definición formal del *zeugma* no puede diferir mucho de la dada en Retórica que es también esencialmente gramatical (...) Lo único que parece interesar desde el punto de vista de la teoría sintáctica es la ausencia del verbo en una o más cláusulas coordinadas, ausencia justificada por la presencia del mismo verbo en otra de las cláusulas coordinadas” [cf. J. M. HERNÁNDEZ T., *La Elipsis en la Teoría Gramatical* (Murcia 1984) 38s].

⁶² La comparación con ו (en lugar de כ, por ejemplo) viene usada particularmente en la metáfora proverbial, y un par de veces fuera de ella (*Ex* 16,34 y *Nm* 1,19). Cf. JOÛON – MURAOKA, §174h.

el que se centra el *mashal*⁶³, se infiere el mensaje-constatación de que la “verbosidad en la oración (דבר לפני האלהים) lleva inevitablemente a la necesidad”; y ésta es, indudablemente, la motivación explicativa (כי) pertinente de la –primera– admonición *conclusiva* de *Qo* a las pocas palabras (5,1c). A la idea de causalidad se ordenan, tanto en uno como en otro miembro comparativo, el uso de la preposición ב con matiz causal⁶⁴ y el verbo de *procedencia* בא (implícito en la apódosis). Así, la constatación que 5,2a-b ofrece está elaborada a través de una suspensión verbal retórica *per se*.

3.3.2.3 En 5,6a, כי ברב חלמות ודברים הרבה, “porque en muchos sueños [viene] (y) absurdidades y muchas palabras”. Como hiciera sobre todo Podechard⁶⁵, es difícil no leer este versículo en relación a 5,2, con el que comparte, a la sazón, características léxico-estructurantes: además de un vocabulario común (כי, חלם, ברב, דברים) y carácter *mashálico*, ambos cierran las dos sub-unidades admonitivas paralelas (cf. *infra*). Puestas, pues, en continuidad, 5,2a no sólo explica la *elisión* formal-retórica (*zeugma*) del verbo בא en 5,2b (cf. párrafo anterior), sino que justifica también la de 5,6a; y como sucede en 5,2a, la frase preposicional con [חלמות] ברב se constituye en la circunstancial del predicado con verbo elidido y sintagma nominal coordinado por nexo discontinuo⁶⁶, [בא] וחלמים ודברים הרבה;

a) Por lo que respecta a la interpretación de la preposición ב: su matiz causal (v. g. “a fuerza de”⁶⁷) se evidencia no sólo si se la lee en conexión al verbo de *procedencia* בא⁶⁸, sino si se considera sobre todo que *Qo* la usa ya en ese sentido en el precedente versículo paralelo 5,2a-b. Así, la inviabilidad del matiz concesivo propuesto por Gordis⁶⁹ no sólo radica en una apreciación del versículo aislada del contexto literario inmediato (el paralelismo externo con 5,2), sino en el hecho de que tal sentido de ב resulta ser prácticamente extraño: los tres ejemplos por él aducidos, dos de los cuales pertenecen a BDB⁷⁰ y están más bien referidos a la construcción ב + *infinitivo constructo*, pueden razonablemente ser explicados de otra forma⁷¹; y de los casos

⁶³ Sobre la mensaje central de la comparación, cf., por ejemplo, A. SCHOORS, *The Preacher Sought*, II, 256.

⁶⁴ Cf. JOÜON – MURAOKA, §170j; y A. SCHOORS, *The Preacher Sought*, I, 197s.

⁶⁵ Podechard representa el caso extremo de la conexión existente entre los versículos: reescribe 5,6a siguiendo la estructura y estilo de la comparación/*mashal* de 5,2: כי ברב ענין חלמות ודברים הרבה חלמים, “Car de la multitude [des soucis] (naissent) les songes, et ‘de’ la multitude des paroles, des sottises” [cf. E. PODECHARD, *L’Ecclesiaste* (Paris 1912) 340].

⁶⁶ Con Jiménez, uso la categoría de “coordinación discontinua” para diferenciarlo de la simple coordinación copulativa con “y” [cf. T. JIMÉNEZ J., *La coordinación en español*, Aspectos teóricos y descriptivos (Santiago de Compostela 1995) 67-69].

⁶⁷ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, “ב”, *Diccionario Bíblico Hebreo-Español*, 684.

⁶⁸ Esta suerte de dependencia funcional de ברב en relación al contexto verbal inmediato ofrecido por בא, sugiere un tratamiento fraseológico de la expresión correspondiente al de las locuciones. Para una aproximación sobre el tema, cf. A. ZULUAGA, *Introducción al estudio de las expresiones fijas* (Studia Romanica et Lingüística 10; Frankfurt a M. – Berna – Cirencester 1980).

⁶⁹ Cf. R. GORDIS, *Kohélet*, 249s.

⁷⁰ Cf. BROWN-DRIVER-BRIGGS, “ב”, *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, 91.

⁷¹ Así, tanto en el Sal 46,3 como en Is 1,15, la construcción ב + *infinitivo constructo* podría tramitar,

señalados por BDB⁷² en un página anterior –no citada por Gordis–, sólo *Dt 1,32* propone un caso en que la preposición parece tener convincentemente sentido concesivo. Fuera de *Is 47,9*, en el que el matiz de כִּי es más bien causal, el resto de las citas ejemplifica el uso de las locuciones adverbiales כִּי־כִּי y כִּי־כִּי־כִּי, ya gramaticalizadas para la expresión de concesividad.⁷³ A ellas cabe añadir además la combinación כִּי־כִּי־כִּי.

- b) Por lo que respecta al sintagma nominal והבליים ודבריים הרבה: aunque su difícil lectura ha llevado a varias enmendaciones⁷⁴, el versículo está respaldado por la LXX, cuya traducción literal, ὅτι ἐν πλεθει ἐνυπνίων καὶ ματαιότητες καὶ λόγοι πολλοί, sugiere en mi opinión una comprensión fluida del sentido original del texto hebreo. En efecto, la coordinación con καί... καί (en. “both... and”), por la que se enfatiza separadamente cada miembro coordinado,⁷⁵ es la versión griega de la construcción hebrea ו...ו⁷⁶ con el sentido correlativo de la más usual ו...ו.⁷⁷ Un ilustrativo ejemplo de ello se halla en *Jb 34,29*: ועל גוי ועל אדם יהר, “...tanto sobre la nación como sobre un hombre”. En él, el uso de la coordinación con ו...ו para la expresión de correlación y énfasis de cada miembro está corroborado, a la sazón, por el –de alguna forma reforzativo– adverbio pospuesto יהר (“uno y otro”), de si empleado para la igualdad de tratamiento de dos miembros coordinados.⁷⁸ De este modo, יהר no hace sino validar el sentido de la correlación con ו...ו por la que se indica que uno de dos sustantivos tiene lugar nada menos que el otro (BDB). Esto permite leer *5,6a* en el sentido en que la LXX parece haberlo recibido: והבליים ודבריים הרבה [בא], “[vienen] tanto las absurdidades como las muchas palabras”. Por un lado, el par דבר/הבל así coordinado, justifica la pluralización de הבל (la sola en *Qo* fuera del superlativo הבל־הבלים por *similicadencia*⁷⁹ en relación

como en general, una subordinación simplemente temporal (cf. Cf. B. K. WALTKE – M. O’CONNOR, n. 36,2.2b); así mismo בִּרְבֵּי del *Sol 94,19*, que la LXX traduce, a la sazón, con κατὰ τὸ πλεθος τὸν ὀδυνῶν μου ἐν τῇ καρδίᾳ μου... Sin embargo, no es descartable el sentido de *conformidad* que κατὰ + acusativo puede comunicar. Para un estudio detallado de κατὰ en el griego de los ss. III-I a.C., cf. A. MARTÍNEZ-FERNÁNDEZ, «Sobre el empleo de algunas preposiciones en el dialecto cretense. II. av. κατα, δια», *Fortunatae* 3 (1992) 139-142, 144-154.

⁷² Cf. BDB, “כִּי”, 90.

⁷³ En cuanto locuciones, el sentido *unitario* que expresan establemente combinadas “no se justifica, sin más, como una suma del significado normal de sus componentes”. Para una definición del término en ámbito lingüístico, cf. J. CASARES, *Introducción a lexicografía moderna* (Madrid 1992 [1950]) 170. Es interesante notar que en muchas lenguas modernas la idea de concesividad está de hecho vehiculada a través de expresiones similares, v. g. *es*, “con todo/con todo y (con) eso”; *de*, “bei allen dem”; *en*, “with/for all...”, [sobre ésta última y su fuerza concesiva, cf. J. M. BURNHAM, *Concessive Constructions in Old English Prose* (New York 1911) 109-116]; y en *Ar.*, como en HB, no es extraña la frase preposicional con *bā* (←): *bī-mā* (بما), concesiva sólo en tal combinación.

⁷⁴ Para una presentación de las propuestas, cf., por ejemplo, A. SCHOORS, *The Preacher Saught*, 1, 125s).

⁷⁵ Cf. H. W. SMYTH, *Greek Grammar for Colleges* (New York 1920) 651, §2877; J. H. THAYER, “καί”, *Greek-English Lexicon of the New Testament*, 316.

⁷⁶ Cf. JOÜON – MURAOKA, §175b; BDB, “ו”, 253. Por ejemplo, *Ne 12,28*: ויהושלם ומן הערי נבשתי, “...tanto de la campaña alrededor de Jerusalén como de las aldeas de Netofati”.

⁷⁷ Cf. JOÜON – MURAOKA, §177q.

⁷⁸ Sobre este uso de יהר, cf. L. ALONSO SCHÓKEL, “[יהר]: יהר”, *Diccionario Bíblico Hebreo-Español*, 312. En *2Sm 14,16*, por ejemplo, el adverbio es pospuesto a los objetos coordinados por simple *waw* copulativo: יהר אהי ואה בני יהר, “...a mí y a mi hijo, igualmente” = tanto a mí como a mi hijo. (*Gn 34,26*, por contraste, hace uso de la coordinación con ו...ו sin יהר, para la expresión de la misma idea correlativa: יהרט אהי ואה בני יהר, “mataron tanto a Hamor como a Siquem, su hijo”).

⁷⁹ *Homoeoptoton* o *similiter cadens*, figura de dicción por combinación de palabras por analogía de sonidos. Cf. H. LAUSBERG, *Handbook*, §§729-731.

obstante la variación métrica del conjunto,⁸³ el uso del esquema 3 + 3 del dicho *tōb* en 5,4 (Zimmerli),⁸⁴ y 2 + 4 / 4 + 2 de las construcciones paralelas 4,17a | 5,3a, respectivamente.

4.1 División estrófica

En conformidad al sentido griego del término (στροφή, “giro, cambio”), la división estrófica del conjunto exhortativo responde, de una parte, a los cambios formales y/o de contenido que se evidencian entre las sub-unidades exhortativas; y, de otra, a la cohesión interna de cada una. Además, como observa Muilenburg⁸⁵, es importante atender al rol y posición de ciertas partículas al interior de la sección, especialmente כִּי.

4.1.1 Estrofa 1: exhortación a la escucha (4,17)

Admonición: v. 17a-b [positiva]

שמר רגליך כאשר תלך אל בית האלהים
 וקרוב לשמע נותה הכסילים זבח

Motivación: v. 17c

כי אינם יודעים לעשות דע

Desde el punto de vista formal, se trata de la primera estructura binomial exhortativa *imperativo* (שָׁמַר) / *motivación* (כִּי causal) de la sección. La línea admonitiva principal tiene por subordinada una proposición introducida por la formulación temporal כַּאֲשֶׁר [+ *yiqtol*] con matiz factitivo, primeriza en el libro. La admonición a “guardar los pasos”, de sí general, halla una primera expresión concreta —“una específica dirección” (Ogden)⁸⁶— en el dicho *tōb* de 17b⁸⁷ por el que se privilegia el valor de la שְׁמָע (“escucha”) sobre los sacrificios. De esta suerte, la línea motivacional con כִּי causal argumenta no sólo el dicho *tōb* en rol admonitivo al que está gramaticalmente ligada (הַכְּסִילִים - אִינֵם), sino la misma admonición iniciada con שָׁמַר רגליך que el aquél concretiza.

Desde el punto de vista del contenido, se trata de una estrofa que centraliza el valor de la “escucha”⁸⁸ en detrimento de una religiosidad centrada más bien en la práctica sacrificial (cf. *Lv 1-7; Nm 15*); una admonición que, en línea profética (cf. *Os 6,6; 1Sm*

⁸³ La diversidad métrica apuntaría más bien al uso deliberado del “verso libre” (cf. N. LOHFINK, *Qohelet*, 18), ya que, como expresa Loader, “Qohelet is just that author who does not allow himself to be prescribed by convention” [cf. J. A. LOADER, *Polar Structures in the Book of Qohelet*, ZAW 152 (Berlin 1979) 18]. Por otro lado, ningún sistema métrico aplicado a la poesía hebrea se muestra consistente, acaso porque —según Kugel y otros— ninguno exista [cf. J. L. KUGEL, *The Idea of Biblical Poetry: Parallelism and Its History* (New Haven 1981) 301]. Para una relación más amplia del problema, cf. T. A. HILDEBRANDT, *Proverbial Poetry: Its Settings and Syntax* (Winona Lake, IN 1985) 285ss.

⁸⁴ Citado en J. A. LOADER, *Polar Structures*, 18.

⁸⁵ Cf. J. MUILENBURG, «Form Criticism and Beyond», 63.

⁸⁶ Cf. n. 56.

⁸⁷ Y en este sentido, el *waw* de וְקָרַב adquiere un uso poético: enfatiza la afirmación que introduce (cf. JOÜON - MURAOKA, §177n). Sobre el v. 17b, cf. *supra*, apartado 3.3.2.1.

⁸⁸ Sobre el significado de שָׁמַע, cf., por ejemplo, L. MAZZINGHI, *Ho cercato*, 246-48.

15,22), atiende a la disposición interior/espiritual en perjuicio del culto exterior.⁸⁹ La admonición está iluminada por una motivación de carácter *explicativo*⁹⁰ que ofrece una primera constatación negativa sobre (los) הכסילים –ante-tipo de los sabios⁹¹–, de quienes se dice no darse cuenta de hacer mal.⁹² Toda esta predicación desvalorizante de lo cultural admite, empero, doble interpretación según se lea 17b (β), “(el) dar sacrificio los necios”: o *a*) como el sacrificio en tanto acto propio de los necios, en cuyo caso la motivación vehicularía la radical oposición de *Qo* a la práctica cultural;⁹³ o *b*) como el sacrificio ofrecido a la manera de los necios (cf. Targum⁹⁴), en cuyo caso la motivación articularía una amonestación en conexión a los sacrificios, pero no necesariamente su rechazo; además, en *Qo*, habida cuenta de la ausencia de absolutos humanos, los T-S (*Tóbb Sprüchen*) sólo intentan ofrecer indicaciones en relación al *equilibrio* que se está llamado a observar (Ogden).⁹⁵ En cualquier caso, con Loader, parece claro que “a passive and reserved attitude to the cult is preferable because cultic action is dangerous”,⁹⁶ ciertamente un medio inseguro para entrar en relación con Dios (Mazzinghi).⁹⁷

4.1.2 Estrofa 2: exhortación a la brevedad en la oración (5,1)

Admonición: v. 1a (α-β) [negativa]

אל תבהל על פיך ולבך אל ימהר הוציא דבר לפני האלהים

Motivación: v. 1b

כי האלהים בשמים ואתה על הארץ

Admonición conclusiva: v. 1c [positiva]

על כן יהיו דבריך מנשם

A diferencia de la primera exhortación, ésta se expresa negativamente: אל + *yusivo*, y gira en torno a una nueva temática: las palabras emitidas delante de Dios. La línea admonitiva posee un “ritmo” interno en virtud del –así llamado por W. G. E. Watson–

⁸⁹ Según Tita, la “escucha” no se opondría, sin embargo, cómo mejor al “sacrificio”, porque éste “ist vielmehr das eigentliche Ziel des Tempelbesuchs” [cf. H. TITA, «Ist die Einheit Koh 4,17-5,6 eine Anspielung auf die Salomeerzählung? Aporien der religionskritischen Interpretation», *BN* 84 (1996) 92].

⁹⁰ Sobre los distintos *modos/caracteres* argumentativos que una motivación puede asumir, cf. P. J. NEL, *The Structure and Ethos*, 86-88.

⁹¹ El *topos* sapiencial בסי se habría convertido en el ante-tipo del sabio sólo una vez sustantivado tardíamente en *Qo* (M. Saibo, citado en A. SCHOORS, *The Preacher Sought*, II, 168).

⁹² Cf. *supra*, apartado 3.2.1.

⁹³ Así, por ejemplo, M. ROSE, en *Rien de nouveau*, 343.

⁹⁴ El Meturgemán combina así la traducción literal con la del significado que él cree implícito en el texto: “et non sicut stulti qui offerunt oblationes in peccatis suis, et non conuertuntur ab operibus suis malis que tenent in manibus suis” [cf. L. DJEZ MERINO, *Targum de Qohelet* (Bibliotheca Hispana Biblica; Madrid 1987) XIII, 238].

⁹⁵ Cf. G. S. OGDEN, «The “Better”-Proverb», 505.

⁹⁶ Cf. J. A. LOADER, *Polar Structures*, 74.

⁹⁷ Cf. L. MAZZINGHI, *Ho cercato*, 248.

“internal parallelism” (IP)⁹⁸ sinonímico y en combinación con el *par-de-palabras* (פִּיךְ / לִבִּי)⁹⁹: la segunda mitad *la* (β) es una repetición en orden *quiástico* de la mitad inicial inmediatamente anterior (V O | O V).

α	אל תבהל
β	על פיך
β'	ולבך
α'	אל ימהר

La línea motivacional con כִּי cierra la estructura admonitiva con un argumento de carácter *razonable*.¹⁰⁰ Se trata de un IP antitético del tipo V Cc | V Cc, en combinación con el *par-de-palabras* antónimo זַמְיִים / אֲרֵץ¹⁰¹ y, por consecuencia, el par אֱלֹהִים / אָהָה¹⁰²; esto es, la afirmación de la radical separación Dios – hombre, y, por ende, de la imposibilidad de entrar en efectiva relación con lo divino.

La radicalización de la idea de la trascendencia divina desafía evidentemente las fundamentales de *cercanía* y *comensalidad* de la teología veterotestamentaria del sacrificio,¹⁰³ una práctica apenas observada por Qo en la exhortación precedente (4,17b-c) y cuya posición en relación a ella puede ser iluminada a partir de la presente línea motivante 5,1b.

La admonición así motivada desvaloriza, por tanto, la fuerza de la palabra a la que no sólo la realidad misma de las cosas que suceden en la tierra supera (cf. Qo 1,8), sino, y aún más, la realidad de lo divino-trascendente, cuya voluntad y acción es incapaz de asir y/o mutar (cf. Qo 7,13): el hombre no puede entablar un diálogo con Dios.¹⁰⁴ Lo mínimo

⁹⁸ O “half-line parallelism” con el que se denota el fenómeno del paralelismo al interior de un *colon* o verso simple. Cf. W. G. E. WATSON, «Internal Parallelism in Classical Hebrew Verse», *Bib* 66 (1985) 365; y precedentemente en «Internal Parallelism in Ugaritic Verse», *SEL* 1 (1984) 53.

⁹⁹ Se trata de un recurrente *word-pair* sapiencial [Linderberger lo incluye, por ejemplo, en su lista de palabras-pares arameas presentes en los proverbios/dichos de Ahiqar. Cf. W. G. E. WATSON, *Traditional Techniques in Classical Hebrew Verse* (Sheffield 1994) 84]. La identidad זַמְיִים / זֶה = לִבִּי es evidente en Pr 15,7: זַמְיִים בְּסִילִים... // 14: זַמְיִים בְּסִילִים... En éstos, como en Qo 5,1a, לִבִּי asume el significado de “pensamiento, reflexión” (cf. BDB, “לִבִּי”, 524) en que se gestan las palabras (de la boca), *continuidad* tal que Le 6,45c expresa sentenciosamente: ἔκ γὰρ περισσεύματος καρδίας λαλεῖ τὸ στόμα αὐτοῦ.

¹⁰⁰ Cf. n. 90.

¹⁰¹ El par cielo/tierra “semítico” hace parte indudablemente de los universales del pensamiento humano en general, como nos lo recuerda D. T. TSUMURA, en «A “Hyponymous” Word Pair: *ʾrṣ* and *thm(t)* in Hebrew and Ugaritic», *Bib* 69 (1988) 258.

¹⁰² El par antinómico אֱלֹהִים / אָהָה (hombre) es deducible sólo a partir del paralelismo antitético זַמְיִים / אֲרֵץ establecido, ya que, como comenta Berlín, “it is not word pairs that create parallelism. It is parallelism that activates words pairs” [cf. A. BERLÍN, «Parallel Word Pairs: A Linguistic Explanation», *UF* 15 (1983) 16].

¹⁰³ Cf. J. L. DE LEÓN AZCÁRATE, *Levítico* (Bilbao 2006) 21: “(la teología del sacrificio) apunta fundamentalmente a la idea de que Yahvé es un Dios cercano, que desea estar presente en medio de su pueblo Israel, estableciendo con él vínculos de comensalidad”.

¹⁰⁴ Y con ello –acaso– la desvalorización de las “muchas palabras” de la Toráh en la medida en que éstas pretenden una comprensibilidad del mundo y de lo divino que para Qo escapa a la capacidad del hombre: “Le Dieu de Qohelet étant un Dieu totalement incompréhensible, les événements de la vie ne peuvent plus être compris comme paroles d’un dialogue entre Dieu et l’homme” (cf. L. GORSSEN, «La cohérence de la conception de Dieu», 319).

sapiencial frente a una tal limitación sería, pues, callar¹⁰⁵; y lo contrario, necesidad. En efecto, el de alguna forma mínimo “lógico” exigido por *Qo* está reservado a la nueva línea admonitiva (positiva) de carácter resultativo/conclusivo 5,1c: על בן יהו דברוך מעטים, “Por eso, sean pocas tus palabras”, en la que דברוך está referida por *metonimia*¹⁰⁶ a las pronuncias delante de Dios.

Motivación final/mashal: v. 2a-b

כי בא החלום ברב ענין וקול כסיל ברב דברים

El *mashal* del v. 5,2a-b¹⁰⁷ que, en analogía con las muchas preocupaciones (ענין¹⁰⁸), origen de los sueños, hace de las muchas palabras el origen de discursos necios¹⁰⁹, asume doble función argumentativa: a) leído en relación a la amonestación conclusiva, adquiere valor motivacional de carácter *explicativo*¹¹⁰; el proverbio, en efecto, *predica* 5,1c aludiendo a la correlación “pocas palabras / voz del sabio” a través de la declaración directa del par opuesto “muchas palabras / voz del necio” (קול כסיל ברב דברים); y b) en virtud de su estilo proverbial y fuerza sentenciosa, el *mashal*, introducido por כי aseverativo –no subordinante¹¹¹–, cierra solemnemente la exhortación al silencio/brevedad-en-la-oración de 5,1.

Primera stanza (4,17-5,1): ¡Escucha y calla!

Si bien los diferentes elementos formales y temáticos justifican la división estrófica de las dos primeras exhortaciones argumentadas, no es menos evidente la complementariedad que existe entre ambas y que permite agruparlas en una unidad de nivel superior o *stanza*¹¹², por más de una razón:

¹⁰⁵ De lo cual el *Tractatus* es un buen ejemplo: “Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen” (cf. L. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 7), un silencio sin duda gnoseológico y ético.

¹⁰⁶ Esto es, la sustitución del *verbum proprium* por otro cuyo significado sugiere a aquel, con el que se encuentra en relación real (cf. H. LAUSBERG, *Handbook*, §565).

¹⁰⁷ Cf. *supra*, apartado 3.3.2.2.

¹⁰⁸ ענין tiene el sentido general de “genre de vie, la vie elle-même, la condition humaine” (Guillaumont) (citado en L. GORSSEN, «La cohérence de la conception de Dieu», 286s).

¹⁰⁹ El *mashal* introduce la relación “preocupación/sueños” al parecer fuera de contexto; pero, como afirma Hieke, al menos por lo que respecta a la intencionalidad comparativa, esa permite establecer la comprensión del dicho centrada más bien en la relación “muchas palabras/voz del necio” [cf. T. HIEKE, «“Wie hast du’s mit der Religion?” Sprechhandlungen und Wirkintentionen in Kohelet 4,17-5,6», *Qohelet in the Context of Wisdom* (ed. A. SCHOORS) (Leuven 1998) 323s].

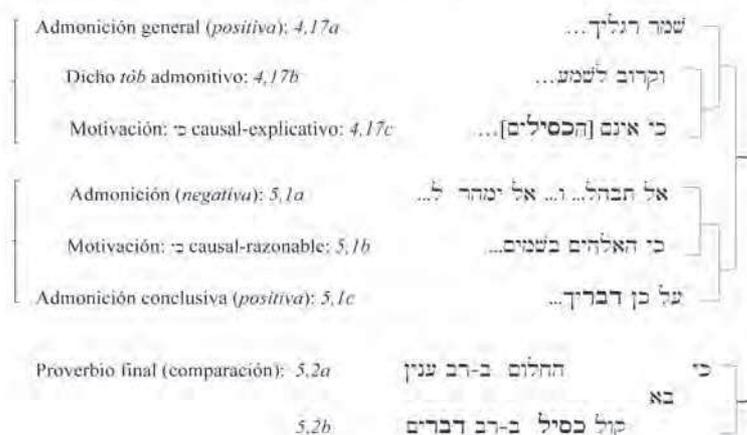
¹¹⁰ Cf. n. 90.

¹¹¹ Según Zorell, a diferencia del כ causal para la introducción de proposiciones subordinadas, en cuyo caso significa “quia” (es. “porque”; en. “because”), el כ usado en proposiciones principales debe ser traducido como “nam, enim” (es. “porque; pues”; en. “for”) (cf. F. ZORELL, *Lexicon Hebraicum Veteris Testamenti*, “כ”, 353). Esta última traducción aplicada a 5,2a no parece excluir, sin embargo, su matiz aseverativo (cf. JOÜON – MURAOKA, §164b) si se atiende al perfil sentencioso y la colocación final del *mashal*.

¹¹² Sigo en esto la terminología adoptada por J. P. Fokkerman, en *Reading Biblical Poetry. An Introductory Guide* (London 2001) 118.

- la admonición positiva a la escucha/comprensión¹¹³ halla adecuado complemento semántico en la admonición negativa contra el apresurado uso de la palabra/irreflexión (propia de los necios: 5,2b);
- tanto el culto como la verbosidad en la oración, en relación a los cuales *Qo* toma distancia, son ambos medios ineficaces –“fuera de lugar”, dice Hieke¹¹⁴– delante de un Dios “in-aplacable” porque “ab-soluto”. Así, la formulación de 5,1b ofrece la razón teológica-antropológica que está sin duda a la base de las exhortaciones a la escucha y a la brevedad en la oración/silencio; esto es, la afirmación de la alteza divina y de la limitación humana;
- el *meshal* del v. 5,2 no sólo cierra la precedente exhortación de 5,1, sino la entera unidad exhortativa 4,17-5,1, a la manera de una “pausa de reflexión” (Mazzinghi).¹¹⁵ En efecto, el proverbio retoma *complexivamente* tanto la temática admonitiva de la palabra (דבר), central en 5,1a.c, como el *topos* motivacional contra los necios (כסיל), ya presente en 4,17b-c; además, si se atiende a Hieke, también la primera línea proverbial (5,2a), bajo el uso negativo del término ענין, podría estar cerrando alusivamente el tema de las ofrendas.¹¹⁶

La I stanza 4,17-5,1 (+ 5,2) sigue la siguiente estructura argumentativa:



¹¹³ Posible matiz de שמע si se lo pone en referencia al sacrificio de los necios que *no saben* (no comprenden) lo que hacen (así, por ejemplo, R. GORDIS, *Kohelet*, 237).

¹¹⁴ Según Hieke, “Wenn aber Gott vom Menschen nicht erreicht oder gar berechnet werden kann, sind aufwendige religiöse Handlungen *unangebracht*” (cf. T. HIEKE, «“Wie hast du’s mit der Religion?”», 337).

¹¹⁵ Cf. L. MAZZINGHI, *Ho cercato*, 244.

¹¹⁶ Cf. T. HIEKE, «“Wie hast du’s mit der Religion?”», 335.

4.1.3 *Estrofa 3: exhortación a no hacer votos que incumplirlos (5,3-4):*

Admonición: v. 3a [negativa]

כַּאֲשֶׁר תִּרְדַּךְ לְאֱלֹהִים אַל תֵּאָחֵז לְשִׁלְמוֹ

Motivación: v. 3b

כִּי אֵין חֶפֶץ בְּכַסְיִלִּים

Admonición: v. 3c [positiva]

אַתְּ אֲשֶׁר תִּרְדַּךְ שְׁלָם

Motivación: v. 4

טוֹב אֲשֶׁר לֹא תִרְדַּךְ מִשְׁתַּדְּדִים וְלֹא תִשְׁלָם

El v. 5,3a inicia una línea admonitiva paralela a la del v. 4,17a, si bien en orden invertido¹¹⁷: en ambas la partícula כַּאֲשֶׁר subordina una proposición temporal que posee una referencia a אֱלֹהִים. Se trata de indicadores sintáctico-lexicales que, haciendo uso de un lenguaje recurrente, apuntan a una nueva situación exhortativa que se distingue del estilo proverbial del intervalo reflexivo inmediatamente anterior (5,2). La admonición negativa (אַל + *yusivo*), ahora centrada en el cumplimiento de los votos hechos a Dios, está motivada a través de un כִּי causal (5,3b) de carácter *razonable*¹¹⁸, ya que presenta una constatación de “dominio público” en torno a los necios, en los que nadie se complace, ni Dios ni los hombres.¹¹⁹ Cabe notar que, a diferencia de *Dt 22,23-24*, que en esta exhortación *Qo* sigue de cerca, la motivación versa sobre la falta en la que se incurre por necesidad y no sobre el pecado cometido por transgresión (de la Ley).¹²⁰

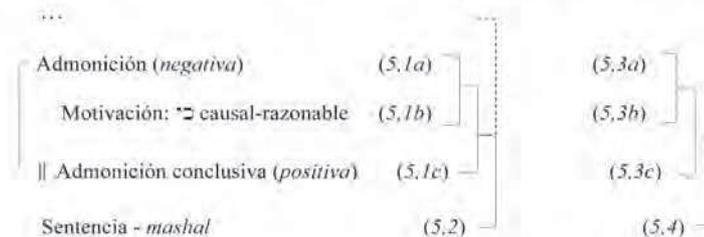
La línea admonitiva 5,3c, cuyo orden de palabras O-V, o *hipérbaton*¹²¹, pone acento en el imperativo שְׁלָם¹²², es la versión positiva de la negativa 5,3a (β). Este cambio de “signo” admonitivo semánticamente paralelo, recapitula *mutatis mutandis* el precedentemente efectuado en 5,1a-c, a saber: el paso de la admonición negativa en torno a la *verbosidad*: “אַל תִּבְהַל עַל פִּיךָ...” > a la admonición positiva conclusiva (עַל כֵּן) a las *pocas palabras*: “יִהְיֶה דְבַרְךָ מְעֻשִׂים”, puesta a continuación de la correspondiente motivación con כִּי (5,1b). Ahora bien, la secuencia:

¹¹⁷ Cf. *supra*, apartado 3.2.2.¹¹⁸ Cf. n. 90.¹¹⁹ Cf. E. H. PLUMPTRE, *Ecclesiastes: or The Preacher, with notes and introduction* (London 1898) 147. El uso impersonal de אֵין חֶפֶץ בְּכַסְיִלִּים, en principio evidentemente referido a Dios (cf. 5,3a) –“he [God] hath no pleasure in fools”–, permite sin duda ser aplicado a las relaciones humanas.¹²⁰ Otra diferencia remarcable es la re-lectura admonitiva que *Qo* hace del paralelo intertextual de carácter más bien legal: v. g. el cambio לֹא prohibitivo > אַל exhortativo. Al respecto, cf. A. SCHOORS, *The Preacher Sought*, II, 104s; y L. MAZZINGHI, *Ho cercato*, 255s, que puntualmente concluye: “il Qohelet utilizza temi e testi della tradizione biblica, citandoli anche alla lettera, como in questo caso, ma sempre in una prospettiva quantomeno originale, se non molto spesso critica” (p. 257).¹²¹ Incluido entre los *tropos* “decorativos”, Quintiliano lo define como “el trastorno de las palabras: el cual frecuentemente requiere la naturaleza y hermosura de la composición” (cf. M. F. QUINTILIANO, *Instituciones Oratorias*, VIII.6.62). El *hipérbaton* es, pues, un cambio voluntario del orden normal de palabras en una pieza de la lengua cuidada.¹²² Cf. *supra*, apartado 3.3.1.

(admonición *negativa* – motivación (כי) – admonición *positiva* (conclusiva))

así constituida, advertida la existencia del paralelismo semántico entre las admoniciones de signo contrario, es del mismo modo reproducida por la exhortación 5,3a-c. A la luz de un tal paralelismo sintáctico (5,1 | 5,3) es posible deducir, pues, el rol *conclusivo* de 5,3c aun en ausencia de un conector lógico que lo introduzca (v. g. על בן). De esta suerte, la predicación de la unidad estrófica de 5,3 no sólo es justificable desde el punto de vista lexical (הדר, שלם, תדר) sino también desde el estructural-argumentativo.

Por lo que toca a 5,4 –contrariamente al rol *introdutorio* que Ogden le otorga en relación al resto de la sección¹²³–, éste *prosigue* el par temático הדר / שלם de 5,3a-c a través de un dicho *tôb* que, a manera de sumario final del autor¹²⁴, cierra “*mashálicamente*”¹²⁵ la exhortación. Se trata de un esquema argumentativo-retórico ya desarrollado en relación a la estrofa en torno a la palabra (5,1), si bien la comparación proverbial final de 5,2 –como queda dicho– cierra no sólo la estrofa sino la entera *stanza* 4,17-5,1:



A la unidad léxico-argumental de la estrofa 5,3-4 se suma otro elemento de cohesión interna: la *derivatio epifórica*¹²⁶ elaborada sobre el verbo שלם; esto es, la repetición de los morfemas derivativos: וְשָׁלַמְנוּ... (v. 3a (β)) / וְשָׁלַמְנוּ... (v. 3c) / וְשָׁלַמְנוּ... (v. 4 β), en última posición de cada verso. A este fin rimático-fonológico parecen haberse ordenado deliberadamente tanto la inversión del orden de proposiciones באשר – V (a diferencia de V – באשר del versículo paralelo 4,17a) como el *hipébaton* O-V de 5,3c. A este mismo respecto, no es menos llamativo el hecho de que la invitación de signo *negativo* del

¹²³ Cf. G. S. OGDEN, «The “Better”-Proverb», 500. De hecho, como él mismo afirma más adelante (p. 504), una de las funciones –si bien no la única– de un T-S, en tanto recurso introductorio (“as introductory device”), es la de marcar un cambio o transición discursiva. Pero éste no es el caso en 5,4.

¹²⁴ El caso no es raro. En efecto, como el mismo Ogden observa, *Qo* privilegia el uso de los T-S en posición conclusiva (cf. 4.3.6: 6.3.9; 9.4.16) (cf. «The “Better”-Proverb», 497).

¹²⁵ Conforme a Nel, “the so called *tob*-proverbs are not a separate genre, but only a form-variation of the wisdom saying (Aussage)”; esto es, la realización de una de las posibilidades de la sentencia (“Weisheitsspruch”) (cf. P. J. NEL, *The Structure and Ethos*, 16s); y según W. Baumgartner, un tipo de *mashal* comparativo (citado en G. E. BRYCE, «“Better”-Proverbs: An Historical and Structural Study», 343).

¹²⁶ Esto es, “the inflection-altering repetition of a word, and the etymologizing repetition of the stem” (cf. H. LAUSBERG, *Handbook*, §648). Lausberg ilustra el caso epifórico (§631) citando al *Cid* 2.1.378: “*Tout l’État périra, s’i faut que je périsse*”.

elemento-A del dicho *tôb* –único en el libro¹²⁷– coadyuve a la formulación del elemento-B, el entero sintagma verbal coordinado “hagas voto y no cumplas”, con תשלם epifórico.

La afirmación de que *Qo* hace uso personal del dicho *tôb* como *medium* de su propio discurso (Ogden)¹²⁸, se aplica sin duda a 5,4. En éste nuevamente, como en 5,3b, la motivación *legalístico-moral* del texto paralelo de *Dt* 23,22 contrasta con la que el dicho propone: asumida la admonición al cumplimiento de los votos (5,3a (β)), *Qo* no presenta ahora como mejor “no hacer votos” que estar en pecado –en línea deuteronomística–, sino simplemente que “hacerlos y no cumplirlos”, propio de los necios; una motivación, por tanto, *ético-sapiencial*¹²⁹ más de carácter filosófico que teológico.

4.1.4 Estrofa 4: exhortación a la honestidad ante Dios (5,5-6a):

Admonición: v. 5a-b [negativa]

אל חתן את פיך להטיא את בשרך
 ואל תאמר לפני הנלאך כי שגגה היא

Motivación: v. 5c

למה יקצף האלהים על קולך וחבל את נפשך ירך

Si 5,5-6a deba o no ser leído como continuación de la estrofa precedente en torno a los votos, es una cuestión a responderse no sólo a partir del paralelo (externo) de *Dt* 23,22-24, como sugieren Schoors,¹³⁰ sino sobre todo a partir de la *partitio* retórica de la sección¹³¹; esto es, los criterios de organización interna con que el autor dispone estratégicamente el material a mano. Así, si bien la terminología de הטא y de פיך son comunes a *Dt* y al v. 5,5¹³² –sin mencionar el término relacionado de קולך–, éstos aparecen en *Qo* al interior de una nueva línea admonitiva (5,5a) marcada por אל + *yusivo* (cf. 5,1a), conforme al estilo exhortativo de la sección ajeno a *Dt*. Además, de su *colocación* al inicio de la nueva exhortación y según una *calidad* morfo-sintáctica recurrente,¹³³ se deduce su *función* estructurante y, con ello, el criterio de división estrófica que sigue:

¹²⁷ 5,4 representa una breve alteración de signo de la formulación básica “mejor (es) A que B”, en que A –un sustantivo o una acción verbal– es el elemento deseado presentado afirmativamente. En 5,4 *Qo* propone en su lugar: “mejor que *no* A que B”; esto es, la *negación* del primer término, lo cual, como afirma D’Alario, “esprime il più delle volte la reazione a un’affermazione reale o virtuale di altri” [cf. V. D’ALARIO, *Il libro di Qohelet: struttura letteraria e retorica* (Bologna 1993) 187].

¹²⁸ Cf. G. S. OGDEN, «The “Better”-Proverb», 504.

¹²⁹ En el sentido descrito por M. Foucault como “arts de l’existence” o “búsqueda de la edificación de sí” más que de conformación a un código de valores y reglas propuestas a través de preceptos diversos [cf. M. FOUCAULT, *L’usage des plaisirs. Histoire de la sexualité. Tomo 2* (Paris 1984) 16-17,32]. En esta línea sapiencial Schwienhorst-Schönberger inscribe sugerentemente tanto *Qo* 5,4 como la afirmación de *Mt* 5,37 en el contexto de los juramentos hechos a Dios: ἔστω δὲ ὁ λόγος ὑμῶν ναὶ ναὶ, οὐ οὐ [cf. L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Kohelet*, 315].

¹³⁰ Cf. A. SCHOORS, *The Preacher Sought*, II, 106.

¹³¹ Según Plebe – Emanuele, “una retorica di ordinamento repertoriale”. Cf. A. PLEBE – P. EMANUELE, *Manuale di retorica* (Roma 1988) 71.

¹³² La observación pertenece a G. OGDEN, en *Qoheleth* (JSOT; Sheffield 1987) 79.

¹³³ Sobre la colocación y calidad como factores del análisis funcional y retórico de la *repetición*, cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *Manual de poética hebrea* (Madrid 1987) 98s.

5,5a

אל התן את פיה להשיא...

5,1a

אל תבהל על פיה... להוציא...

Ambos versículos introducen una temática en torno a la palabra dirigida ante Dios¹³⁴ que se distingue lexicalmente de la de las respectivas estrofas precedentes; y lo hacen a través de formulaciones sintácticamente paralelas: [אל + *yusivo*] + פיה + *infinitivo constructo* con ל. Por lo demás, el paralelismo estrófico 5,1 | 5,5 queda afirmado por la común referencia motivacional a Dios (האלהים) y la evidente relación terminológica (הלום, ברב, רבדים) de los *mashales* finales que los demarcan.

Por su parte, 5,5b (... האמר¹³⁵ יאל האמר) explicita lo que significa el “no caer en pecado a causa de la boca”,¹³⁶ a saber: no excusarse ante el *mensajero*¹³⁷ diciendo: “¡fue una equivocación!”.¹³⁸ El pecado de inadvertencia (שגגה) pudo ciertamente ser aducido como *subterfugio atenuante* de las faltas contra la Ley¹³⁹ (cf. *Pr* 20,25), de ningún modo limitado a los pecados de juramento (cf. *Lv* 4; 5,2-3.15.17; *Nm* 15,22). De ahí el carácter más bien *inclusivo* de la admonición a no pretender revestir de equivocación faltas conscientes (“hecha la ley, hecha la trampa”), también en el campo de los votos. Por otro lado, el hecho de tenerlas que confesar prescriptivamente ante un agente humano (el cual, conocido el

¹³⁴ Ya en 5,1a פיה está puesto en relación a la emisión de palabra ante Dios (להוציא דבר לפני האלהים). En 5,5a, la alusión metonímica de פיה está ulteriormente clarificada por 5,5a (ב): “... להשיא את בשרך...”, “para hacer pecar a tu cuerpo” = “te haga caer en pecado” [cf. J. VÍLCHEZ LÍNDEZ, en *Eclesiastés o Qohelet* (Estella 1994) 277]; esto es, “ante Dios”, sólo de frente a quien se es o no pecador. El Targum de Qohelet explicita éste significado figurativo de פיה: “la parole de ta bouche” [cf. F. MANNS, «Le Targum de Qohelet – Manuscrit Urbinati I. Traduction et commentaire», *LA* 42 (1992) 159].

¹³⁵ Rofé identifica la instrucción con אל האמר como subtipo de la exhortación negativa, y con ello perfila una sugerente lectura de 5,5b: “non dire: «davanti a me (c'è) l'angelo»” (cf. A. ROFÉ, «La formula sapienziale “non dire...” e l'angelo di Qo 5,5», *Il libro del Qohelet*. Traduzione, Redazione, Teologia (ed. BELLIA – PASSARO) (Milano 2001) 222). La propuesta halla dificultad, sin embargo, en la falta de testimonio textual que pruebe la posible re-vocalización de לפני (*lipnē* > *fpanay*). Por lo demás, leída al interior de la exhortación 5,1a-c, tampoco parece evidente que la afirmación de la existencia angélica se constituya de sí en un propio y verdadero pecado (según anticipa 5,5a) capaz de suscitar el enojo divino (cf. 5,5c). Según Rofé, en efecto, “l'opposizione alla credenza negli angeli non era più legata probabilmente alla polemica antidolatraria” (p. 223).

¹³⁶ Sobre el estilo *figurativo* de la línea admonitiva 5,5a, cf. R. B. SALTERS, «Notes on the History», 95s.

¹³⁷ Cf. *supra*, II (Observaciones crítico-textuales), n° 5. La traducción de המלואך como agente humano, un sacerdote con el título de “el mensajero”, está basado fundamentalmente en *Lv* 4 y *Ml* 2,7. Su traducción como “el ángel”, como muestra Salters, no tiene evidencia sino hasta la aparición de la Vulgata (cf. R. B. SALTERS, «Notes on the History», 99). *Lv* 4 describe el rol cultural del sacerdote para la expiación de los pecados de inadvertencia (השגגה שגגה) y su calificación como el “mensajero” la ofrece *Ml* 2,7: הַמְּסַאֵר הַזֶּה זָבַח לַיהוָה (בְּהַרְגוֹ). “(el sacerdote)... él es mensajero del Señor de los ejércitos”. Si bien, como observa Schoors, el uso de מלואך de *Ml* es una calificación y no un título (en *The Preacher Sought*, II, 105, n. 571), como en el caso de 5,5b, el cambio no es por ello menos atendible: el uso del artículo (הַמְּסַאֵר) sin más –sin antecedente– sugiere que a la hora de *Qo* “el mensajero” es ya un título inequívoco (así F. Delitzsch, citado R. B. SALTERS, «Notes on the History», 100). A ello parece ajustarse, a la sazón, la ilustrativa inscripción del período persiano (s. V a. C.) que lee: “The incense (altar) of 'Iyyōš son of Mahlī, the messeng[er]” (F. M. Cross) (citado en C. L. SEOW, *Ecclesiastes*, 196).

¹³⁸ Tras el *verbo dicendi* האמר, la partícula כִּי al inicio de la citación directa הֲיָא כִּי שָׁגַגְתָּ הֲיָא tiene fuerza aseverativa, conforme a su función originalmente deictica (cf. GESENIUS, §157b; también A. SCHOORS, «The Particle כִּי», 256-259): “[ciertamente] fue una equivocación!”.

¹³⁹ Con Seow: “For these people, confession of inadvertent error appears to be a convenient way out of the trouble that they bring upon themselves” (cf. C. L. SEOW, *Ecclesiastes*, 201).

pecado, ofreciere sacrificios de expiación: *Lv 4,3.14.23.28; 5,5ss; 27,8; Nm 15,24ss*), va en apoyo, en mi opinión, de la originalidad de לִפְנֵי הַמִּזְבֵּחַ¹⁴⁰, no sólo porque éste remite a tal prescripción, sino porque ante Dios (לִפְנֵי הָאֱלֹהִים) efectivamente no es posible excusarse. Ésta es, en última instancia, una *pretensión* contra la que *Qo* esgrime su advertencia, so pena de incurrir en un pecado mayor que motive la ira y la destrucción divinas (cf. 5,5c).

La motivación con que se cierra formalmente la admonición es de carácter *disuasivo*¹⁴⁰: introducida por לִמָּנָה¹⁴¹, expone las consecuencias de un comportamiento religioso tortuoso. Como 5,1b, y a diferencia de 4,17c y 5,3b, la motivación versa sobre הָאֱלֹהִים. Si bien en 5,1b se afirma la radical separación de Dios, en 5,5c se matiza complementariamente que ésta no implica su indiferencia: Dios actúa en la historia humana, aunque si el *modus operandi* divino no sea manifiesto al hombre. Dios es impenetrable lo mismo que potente.¹⁴² Así, las motivaciones 5,1b y 5,5c, en particular, en tanto espacios que el autor reserva a su argumentación,¹⁴³ no sólo guardan relación de orden lexical sino sobre todo de pensamiento. Es posible delinear así un cierto paralelismo –llamémosle– de continuidad teológica entre los versículos:

5,5c	5,1b
לִמָּנָה יִקְצֶף הָאֱלֹהִים...	כִּי הָאֱלֹהִים בְּשָׁמַיִם
וְהִבֵּל אֶת מַעֲשֵׂה יָדָיו	וְאֵתָה עַל הָאָרֶץ

A la afirmación de la impenetrabilidad divina sigue la de su potencia, y, por tanto, un versículo no necesariamente ligado al pecado contra el que amonesta 5,5a-b.¹⁴⁴ Y יָדָיו, a su turno, no hace sino referencia a toda la vida que el hombre desarrolla en la tierra (עַל הָאָרֶץ), conforme a la expresión “todas las obras que se hacen bajo el sol” (2,17; 8,9.17; 9,6).

A este punto, a juzgar por la admonición inicial a *no* pecar, seguida de una motivación tal, fuertemente disuasiva, parece natural esperar una conclusión exhortativa (semejante a la de 5,1c) que verse, a la sazón, sobre el temor de Dios. Pero éste no es el caso. El autor hace seguir, en su lugar, una sentencia cuyos términos recurrentes –los sueños y las muchas palabras– remite a la comparativa del v. 5,2:

Motivación final/mashal: v. 6a	כִּי בָרַב חֲלֹמוֹת וְהַבְּלִים וְדַבְרִים הַרְבָּה
Epifonema final: v. 6b [positivo]	כִּי אֶת הָאֱלֹהִים יִרְא

¹⁴⁰ Instructivamente, como nota Nel, en el tipo admonitivo acción-consecuencia (“Tun-Ergehen”), “by experience and observation of the wicked, the distinction between the righteous and the wicked becomes plain to the wise” (cf. P. J. NEL, *The Structure and Ethos*, 87).

¹⁴¹ Cf. n. 25.

¹⁴² A este respecto, cf. V. D’ALARJO, «Struttura e Teologia del Libro del Qohelet», *Il libro del Qohelet. Tradizione, Redazione, Teologia* (ed. BELLIA – PASSARO) (Milano 2001) 264-66.

¹⁴³ Como afirma Nel, “the motivation stresses the intention of the admonition” (cf. P. J. NEL, *The Structure and Ethos*, 73); es el punto en que el autor hace suyo el género.

¹⁴⁴ Así también Schoors, contra la idea de la influencia humana de la acción divina. Cf. A. SCHOORS, *The Preacher Sought*, II, 106.

Como 5,2, el v. 6a está introducido por un כִּי aseverativo final,¹⁴⁵ y sigue la estructura ...ב-ב-ב [בא],¹⁴⁶ haciendo depender de los sueños (הַלְמוּמָה) tanto la verbosidad como la absurdez.

En virtud del paralelismo existente entre 5,2 y 5,6a, es factible delinear el *per curso* de pensamiento que en ellos queda articulado: no sólo las preocupaciones son origen de los sueños (5,2a), sino que éstos a su vez dan lugar a una tal verbosidad-absurdez (5,6a) que inevitablemente deriva en necedad (5,2b): עֲנִין > הַחֲלוּם > הַבְּלִיּוֹת - הַרְבוּם הַרְבָּה - קוֹלֹ בְּסִיל > דְּבָרִים הַרְבָּה - הַבְּלִיּוֹת - הַחֲלוּם > עֲנִין; pero no sólo en discursos sino en acciones de necios (cf. 4,17b-c), infructuosos intentos por asir la existencia y a Dios.

La colocación final de la “esperada” exhortación al temor divino es sin duda retórica: la anticipación del *mashal* 5,6a, en tanto pausa reflexiva, no sólo crea tensión respecto a ella,¹⁴⁷ sino que la posposición de ésta permite su función *epifonémica*¹⁴⁸; además de cerrar sumariamente la cuarta estrofa, cierra también el conjunto de la segunda stanza y de la entera sección exhortativa. Introducida por כִּי adversativo¹⁴⁹, vehicula una *réplica*, por tanto, de carácter general a todas las instancias precedentes; y el orden de palabras O-V acentúa por *hiperbatón* el imperativo final, וְיָרָא: “Más bien ¡teme a Dios!”.

Segunda stanza (5,3-6a): ¡Sé íntegro!

Si, por los elementos arriba aducidos, la exhortación 5,5a-c debe ser leída no como continuación de la precedente, ello no significa que no pueda ser vista en *continuidad* con aquella. Por un lado, como sucede en otros lugares (cf. *Lv* 5,1,4; *Nm* 30,3,7; *Dt* 23,24), la terminología de juramento (שָׁבַע, אֱלֹהִים, נָדָר) suele estar puesta en correlación lógica-semántica al de la palabra (פִּדְיָךְ, קִיֹּלֶךְ, שִׁפְיָךְ); por otro, la admonición a no excusarse por שָׁנָה es, según se dijo, *inclusivo*: los pecados de inadvertencia tienen por materia los יְהוָה מִצְוֹת, “los mandamientos de Yahweh” (*Lv* 4,2; *Nm* 15,22ss), comprendida igualmente la de los juramentos (cf. *Lv* 5,1,4).

Además, desde el punto de vista exhortativo, ambas estrofas previenen, cada una por su parte, de la *pretenciosidad* humana delante de Dios, ora en la emisión irreflexiva de votos (5,3-4), ora en la elusión solapada de faltas conscientes (5,5). En ambos casos, las exhortaciones desafían, pues, la permisividad irresponsable y temeraria del hombre de cara a la divinidad; y amonestan, en consecuencia, que ante un Dios ab-soluto (cf. 5,1b) y más fuerte (cf. 5,5c; 6,10) no se puede sino ser íntegro.

Suplementariamente, en paralelo a la primera *stanza*, varios indicadores permiten la delimitación formal-estructural de la segunda:

¹⁴⁵ Cf. n. 111.

¹⁴⁶ Cf. *supra*, apartado 3.3.2.3.

¹⁴⁷ Con I. J. J. Spangenberg (en «A century of wrestling with Qohelet», *Qohelet in the Context of Wisdom* (ed. A. SCHOORS) (Leuven 1998) 89.

¹⁴⁸ Cf. H. LAUSBERG, *Handbook*, §274.

¹⁴⁹ Con Fox (cf. *Qohelet and His Contradictions*, 212); cf. GESENIUS, §133a.

- a) la subordinación con **כִּאֲשֶׁר** en la línea de apertura (cf. 4,17a);
- b) la proposición motivacional nominal con **כִּי אֵין**..., en torno a los necios (הכסילים), en 5,3b (cf. 4,17c);
- c) las características léxico-temáticas de 5,1 (cf. 5,5):
- la calidad morfo-sintáctica de las línea admonitiva (5,1a | 5,5a);
 - la temática centrada en la palabra (פִּיךָ);
 - motivación de carácter teológico (האלהים);

Y la pausa reflexiva final, 5,6a, sobre la absurdidad y el mucho hablar, reutiliza recursos lexical (חלמות, דברים) y sintáctico **[בא] ברב** recurrentes (cf. 5,2). La II stanza 5,3-6a (+ 6b) sigue la siguiente estructura argumentativa:



V. COMPOSICIÓN EN CONSTRUCCIÓN PARALELA

Esta construcción de tipo externo responde al modelo ABC | A'B'C'. Los elementos que descubren el ya varias veces mencionado paralelismo 4,17-5,2 | 5,3-5,6a, pueden ser reagrupados complejivamente como sigue:

I stanza: ¡Escucha y calla!

Estrofa 1: Escucha (4,17)

שמוך רגליך /
כאשר תלך אל בית האלהים
וקרוב לשמע מותח הכסילים זבח
כי אינם יודעים לעשות רע

Estrofa 2: Brevedad en la oración (5,1)

אל תבהל על פיך
ולבך אל ימהר
להוציא דבר
לפני האלהים
כי האלהים בשמים
ואתה על הארץ
על כן יהיו דבריך מעטים

Pausa proverbial 5,2

כי בא
ברב ענין
החלום
ברב דברים
וקול כסיל

II stanza: ¡Sé íntegro!

Estrofa 3: No hacer votos que incumplirlos (5,3-4)

אל תאמר לשלמו /
כאשר תדר נדר לאלהים
כי אין הפיץ בכסילים
[על כן] את אשר הדר שלם
[כי] טוב אשר לא תדר משתהדר ולא תשלם

Estrofa 4: Honestidad ante Dios (5,5)

אל תתן את פיך
להטיא את כשרך
ואל תאמר
לפני המלאך כי שגגה היא
למה יקנף האלהים על קולך
והבל את מעשה ידריך

Pausa proverbial 5,6a

כי [א] ברב חלמות
והבלים ודברים הרבה

Epítonema final 5,6b

כי את האלהים ירא

El v. 5,6b se constituye así, en tanto sumario, en elemento integrador de la sección: hace de ésta una exhortación al temor divino que se explicita en cada una de sus partes. De esta suerte, es posible *re-escribirla* en sentido argumentativamente inverso y perfilar las varias actualizaciones que asume el imperativo ירא את האלהים al interior de la sección:

Temer a Dios:

Primera reflexión (5,2): Necesidad de las muchas palabras

1. Los necios –que sacrifican– no saben que hacen mal
→ Mejor escuchar que sacrificar

2. Dios está en el cielo y tú en la tierra
→ Pocas palabras

Segunda reflexión (5,6b): Absurdez y muchas palabras

3. No hacer votos que incumplirlos: nadie se complace en los necios
→ Cumple tus votos

4. Dios es potente
→ No pecar con la palabra: no excusar la falta

VI. A MANERA DE CONCLUSIÓN

Muchos son los elementos tratados a lo largo del análisis que permiten afirmar la cuidadosa composición de 4,17-5,6, tanto a nivel estilístico-retórico como estructural. Me parece oportuno delinear ahora la conexión semántica intra-textual existente entre las partes admonitivas y proverbiales de la sección que da lugar al todo unitario, y que, ulteriormente, permite abordar –concebido el libro de *Qo* como ejemplo de pensamiento tópico– la pregunta propuesta por Loretz sobre cómo la afirmación central הכל הכל está ahora iluminada y corroborada por la presente sección exhortativa.¹⁵⁰

A excepción de los pocos casos en que, por ejemplo, *Pr* lo hace,¹⁵¹ *Qo* combina los sub-géneros sapienciales admonitivo y proverbial según un claro orden de secuencia, y, desde el punto de vista del contenido, de modo correlacionado:

- por un lado, el centro temático ‘necesidad y absurdez de las muchas palabras’ que los proverbios leídos en continuidad vehículan, es, en efecto, coherente con la orientación sustancial de las líneas admonitivas en torno al ‘uso de la palabra delante de Dios’ (רַב־דָּבָר לְפָנֵי הָאֱלֹהִים), a saber: la apelación a la escucha (4,17), contracara complementaria del silencio/brevedad de palabra (5,1); el cumplimiento de los votos que se pronuncian (5,3-4), y el no hacer de la palabra motivo de pecado (5,5). Así, con Loader, desde el punto de vista temático, es fundamental a la sección la dialéctica silencio/palabra.¹⁵²
- por otro lado, no es menos discernible la doble continuidad argumentativa que existe entre el *ethos* motivacional de los proverbios y el de las líneas motivacionales estróficas: de una parte, las muchas palabras (5,2b), las malas acciones (4,17c) y los votos incumplidos (5,3b) quedan todos vinculados a la necesidad (בְּסִיּוּלָה); de otra, con la evaluación negativa de los sueños como

¹⁵⁰ Cf. O. LORETZ, *Qohelet und der Alte Orient* (Breisgau 1964) 212.

¹⁵¹ Cf. *Pr* 28,17 y *Pr* 17,14: proverbio + exhortación.

¹⁵² Cf. J. A. LOADER, *Polar Structures*, 73-76.

procedentes de las muchas preocupaciones (5,2a), *Qo* articula anticipadamente una idea bastante moderna sobre su origen compensatorio,¹⁵³ y así se opone a la idea entonces difundida de la comunicación divina a través de ellos,¹⁵⁴ lo cual coincide con la radicalización de la teología del *Deus absconditus* (5,1b: ...בְּמַעְיָנֵם הָאֱלֹהִים, “Dios está en el cielo...”) y su imprevisto / libre actuar en la historia (5,5c). Ello hace sin duda vanas (הֲבֵלִים) las muchas palabras que los “sueños inspiren” (5,6a) de frente a un Dios inalcanzable porque lejano y ab-soluto.

La “verdad qohéletiana” presente en 4,17-5,6 gira, pues, alrededor de dos centros gravitatorios: la banalidad-absurdez de las palabras y la radical lontananza divina. Como cada cosa bajo el sol, aquéllas son הֲבֵלִים, también y sobre todo de cara a un Dios distante.

Qo retoma así dos temas que parecen afligirlo permanentemente: el de la incapacidad humana delante de aquel que es más fuerte y, en consecuencia, el del sin sentido de las palabras (cf. 6,10-11). Cabe sin duda preguntar: מִהָיָה יִתֵּר לְאָדָם; מִהָיָה טוֹב לְאָדָם (cf. 6,10-11). Cabe sin duda preguntar: מִהָיָה יִתֵּר לְאָדָם; מִהָיָה טוֹב לְאָדָם. Con 5,6b –y la entera sección exhortativa–, *Qo* ofrece, abierto al misterio, una respuesta cargada de una desinteresada piedad religiosa: el אֱתָהּ הָאֱלֹהִים יִדְאֵהְיָ apela al silencio honesto de quien sabe que Dios es Dios...

Wilson Z. Vasquez V.
Roma, enero de 2013

¹⁵³ Según Jung, “los sueños se comportan de manera compensatoria en relación con la respectiva situación consciente (...) Un contenido compensatorio es especialmente intenso cuando tiene una importancia vital para la orientación consciente” (cf. C. G. JUNG, *La dinámica de lo inconsciente* (Madrid 2004) 251-52, §487).

¹⁵⁴ Al respecto, cf. L. MAZZINGHI, *Ho cercato*, 252-54.

BIBLIOGRAFÍA

- FOX, M. V., *Qohelet and His Contradictions* (Sheffield 1989).
- GORDIS, R. *Kohelet – The Man and His World* (New York 1951).
- ISAKSSON, B., *Studies in the Language of Qoheleth* (SSU 10; Uppsala 1987).
- JASTROW, M., *A Gentle Cynic* (Philadelphia 1919).
- LAUHA, A., *Kohelet* (BKAT; Neukirchen 1978) XIX.
- LOADER, J. A., *Polar Structures in the Book of Qohelet*, ZAW 152 (Berlin 1979).
- LOHFINK, N., *Qohelet* (Brescia 1997).
- LORETZ, O., *Qohelet und der Alte Orient* (Breisgau 1964).
- MAZZINGHI, L., *Ho cercato e ho esplorato. Studi su Qohelet* (Bologna 2001).
- MCNEILE, A., *An Introduction to Ecclesiastes* (Cambridge 1904).
- NEL, P. J., *The Structure and Ethos of the Wisdom Admonitions in Proverbs* (New York 1982).
- PLUMPTRE, E. H., *Ecclesiastes; or The Preacher, with notes and introduction* (London 1898).
- POGGI, F., *Corso Avanzato di Greco neotestamentario* (Milano 2009).
- ROSE, M., *Rien de nouveau: Nouvelles approches du livre de Qohéleth* (OBO 168; Göttingen 1999).
- SCHOORS, A., *The preacher sought to find pleasing words. A Study of the Language of Qoheleth. Part I*, OLA 41 (1992).
- , *The preacher sought to find pleasing words. A Study of the Language of Qoheleth. Part II*, OLA 143 (2004).
- SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, L., *Kohelet. Übersetzt und ausgelegt* (HthKAT; Freiburg 2004).
- SEOW, C. L., *Ecclesiastes. A New Translation with Introduction and Commentary* (AnCB 18; New York 1997) III.
- WATSON, W. G. E., *Classical Hebrew Poetry: A Guide to Its Techniques* (JSOT.S 26; Sheffield: 1986).
- WHITLEY, C. F., *Koheleth: his language and thought* (BZAW 148; Berlin 1979).

ARTÍCULOS

- CASTELLINO, G. R., «Qohelet and his Wisdom», *CBQ* 30 (1968) 15-28.
- DAHOO M. J., «Canaanite-Phoenecian Influence in Qoheleth», *Bib* 33 (1952) 35-43.
- HIEKE, T., «“Wie hast du’s mit der Religion?” Sprechhandlungen und Wirkintentionen in Kohelet 4,17-5,6», *Qohelet in the Context of Wisdom* (ed. A. SCHOORS) (Leuven 1998) 319-338.
- MUILENBURG, J., «Form Criticism and Beyond», *Beyond Form Criticism. Essays in Old Testament Literary Criticism* (ed. P. R. HOUSE) (SBTS 2; Winoka Lake, IN 1992) 49-69.
- OGDEN, G. S., «The “Better”-Proverb (Tôb-Spruch), Rhetorical Criticism, and Qoheleth», *JBL* 96/4 (1997) 489-505.
- SALTERS, R. B., «Notes on the History of the Interpretation of Koh 5 5», *ZAW* 90 (1978) 95-101.
- SCHOORS, A., «The Particle ׀», *OTS* 21 (1981) 240-276.
- SPANGENBERG, I. J. J., «A century of wrestling with Qohelet», *Qohelet in the Context of Wisdom* (ed. A. SCHOORS) (Leuven 1998) 61-91.
- WATSON, W. G. E., «Internal Paralelism in Ugaritic Verse», *SEL* 1 (1984) 53-67.
- , «Internal Paralelism in Classical Hebrew Verse», *Bib* 66 (1985) 365-384.

GRAMÁTICAS - DICCIONARIOS - MANUALES

- ALONSO SCHÖKEL, L., *Diccionario Bíblico Hebreo-Español* (Madrid 2008).
- BROWN, F. – DRIVER S. R. – BRIGGS, C. A., *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* (Boston – New York 1907).
- GESENIUS, W. – KAUTZCH, E., *Gesenius' Hebrew Grammar* (Oxford ²1910).
- JOÛON P. – MURAOKA T., *Gramática del Hebreo Bíblico* (Estella 2007).
- LAUSBERG, H., *Handbook of Literary Rhetoric. A Foundation For Literary Study* (Leiden – Boston – Cologne 1998).
- SMYTH, H. W., *Greek Grammar for Colleges* (New York 1920).
- THAYER, J. H., *Greek-English Lexicon of the New Testament* (New York 1889).
- WALKTE, B. K. – O'CONNOR, M., *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax* (Winona Lake, IN 1990).
- ZORELL, F., *Lexicon Hebraicum Veteris Testamenti* (Roma 1989).