

Índex de continguts

Introducció.....	4
I. LA SAVIESA D'ISRAEL, DES DELS LLIBRES SAPIENCIALS.....	6
1. La <i>saviesa</i>	6
1.1. La <i>saviesa</i> en l'Antic Testament.....	9
2. Els savis.....	14
2.1. Fonts de saviesa.....	14
3. La <i>saviesa</i> entra en crisi.....	18
II. EL COHÈLET O L'ECLESIASTÈS.....	22
1. Consideracions inicials, a partir de la lectura.....	24
2. La filosofia de l'Eclesiastès.....	26
3. Ressonàncies del Cohèlet: Montaigne.....	32
III. ALGUNES CONCLUSIONS.....	35
Bibliografia.....	38
Consultes Terminològiques.....	39

Introducció

El treball que és a les vostres no té altre objectiu que el d'aproximar-nos al la *saviesa* d'Israel des dels llibres *sapiencials*, que són, indiscutiblement, el testimoni més viu de què disposem. Dues consideracions m'animen a adjectivar-los de «vius»: perquè tants segles més tard encara ens són suggestius i susciten la nostra meditació; i perquè han adquirit el caràcter d'universals, és a dir, han resistit als temps. En efecte, són tan antics, i tanmateix, tan actuals. Per això, segles més tard són avui motiu de llarga exegesi. És precisament que siguin tan antics, aquests textos, i que malgrat tot perdurin encara, el que causa en mi una gran admiració i el que em desperta l'interès de dedicar-me al seu estudi. Tanmateix podria escriure's infinitament sobre aquest tema, i per al meu propòsit és necessari d'acotar-lo i de destacar els assumptes que són més rellevants.

S'estructura en tres parts ben diferenciades que no funcionen autònomament, car convé de llegir-les com un tot complet. En la *primera*, tempto de situar la saviesa d'Israel en el seu context històric i provo de fer-ne una definició més o menys formal —encara que el caràcter polisèmic del mot *saviesa* no em permet de reeixir en tal empresa. Així mateix, dono resposta a tres preguntes: 1) qui eren els savis d'Israel?; 2) quines eren les seves fonts de saviesa?; i 3) en quins espais duien a terme la tasca sapiencial? En la *segona* part, prenc l'Eclesiastès com a llibre distint en l'Antic Testament i el situo en el marc d'una *saviesa* que entra en crisi. No en faig pas una anàlisi literària en profunditat, llevat d'algun apunt, atès que això sobrepassaria les meves possibilitats i ens m'allunyaria del tot del meu plantejament inicial. Simplement, faig un estudi del pensament particular del Cohèlet, en contrast amb els aforismes jueus més tradicionals, i n'esmento alguna ressonància filosòfica, des de la perspectiva de Montaigne. I finalment, en la *tercera* part, faig una

breu síntesi del que és la *saviesa* antiga, i en faig una anàlisi més actual, des d'una mirada més personal. Així mateix, n'extrec algunes conclusions que em semblen importants de destacar.

En cap cas la lectura d'aquest treball ha de substituir la lectura complementària de manuals especialitzats en la *saviesa* a Israel. Per una raó ben senzilla: aquí he seleccionat el que em sembla més imprescindible per a fer-nos una idea general de tota una tradició que va allargassar-se en el temps i que va partir múltiples transformacions. Evidentment tampoc no ha de substituir la lectura dels *llibres sapiencials* mateixos —tampoc el de l'*Eclesiastès*—, atès que són la font del tema que tracto.

És escrit des de la modèstia i la humilitat d'algú que aprèn mentre avança, dit altrament, algú —jo, un servidor— que ara sap alguna cosa més que abans. Seria motiu de gran joia per a mi, doncs, que el qui, sense coneixements, previs es proposi de llegir aquest petit treball evolucioni semblantment; és a dir, que aprengui alguna cosa d'interessant i que es faci preguntes que el motivin a una investigació pel seu propi compte. Això és tot el que puc desitjar.

LA SAVIESA A ISRAEL, DES DELS LLIBRES SAPIENCIALS

El Creixent Fèrtil, que identifiquem amb una part de l'històric Pròxim Orient, compren l'antic Egipte, la regió de Xam o Llevant i Mesopotàmia, i inclou la desembocadura dels rius Èufrates i Tigris i la conca del Nil. Envolta el desert d'Aràbia, essencial en la formació d'Israel com a poble. En aquest espai van desenvolupar-se les civilitzacions d'Egipte i Mesopotàmica, i també les d'Anatòlia, Síria i Palestina. Els *llibres sapiencials*, doncs, més que un recull de la *saviesa* d'Israel, són una col·lecció d'una *saviesa* més antiga encara que inclou també la de molts altres pobles amb els quals hi va haver contacte. Tota la regió arquejada, en forma de mitja lluna, comprèn els centres de cultura des de l'Edat de Pedra fins a les dels grecs i els romans.

És evident que els coneixements de totes aquestes civilitzacions antigues es fonamenta principalment en una tradició oral de la qual no tenim constància. Però l'hem pressuposar perquè tenim certeses d'un analfabetisme molt estès: el *llegir* i l'*escriure* eren activitats per a uns pocs. Per tant, hi accedim principalment a través de les Escriptures. Igualment, de la tradició *sapiencial* d'altres centres culturals del Pròxim Orient antic que van influenciar enormement Israel, sobretot Egipte i Mesopotàmia, i de com organitzaven la vida ordinària en temps de pau, de guerres o d'inestabilitats polítiques, en podem conèixer coses a través de literatures molt arcaiques que han arribat fins a nosaltres, a vegades incompletes. Es tracta, bàsicament, de consells, advertències, sentències sàvies que formen part d'un gènere *sapiencial* que va créixer i va desenvolupar-se en el Creixent Fèrtil.

1. La *saviesa*

Hi ha un profund desacord entre els experts sobre què referim exactament quan parlem de la *literatura sapiencial*. Són termes

inconcrets, confusos sobretot en la seva extensió, que han estat definits de diverses maneres al llarg de les darreres dècades. Sovint inclouen els *Proverbis*, el llibre de *Job*, el *Cohèlet*, l'*Eclesiàstic*, la *Saviesa*, els *Salms* i el *Càntic dels Càntics*; tanmateix, alguns especialistes hi afegeixen les *Lamentacions* i els llibres de *Rut* i *Tobit*, i d'altres hi exclouen els *Salms* i el *Càntic dels Càntics*. Segurament no ha estat mai possible d'acotar els límits de la *literatura sapiencial* perquè del concepte mateix de *saviesa*, pel que fa al fenomen d'Israel, els especialistes no han sabut trobar encara una definició de consens. Ens acontentem, doncs, si fem una exposició breu d'algunes propostes influents i àmpliament acceptades.

Per a Von Rad, la *saviesa* és un coneixement pràctic de les lleis de l'univers, de l'ordre que ha estat creat, basat en l'experiència. L'home ha de procurar ser coneixedor d'aquest ordre per tal d'adequar-s'hi, és a dir, estar-hi en harmonia; altrament està condemnat a la seva pròpia destrucció. En la proposta de Von Rad, la *saviesa* s'adquireix progressivament, mitjançant l'educació, i hom aprèn a orientar la pròpia vida en la mesura que té un coneixement més profund de la realitat i de les lleis que governen el món i les relacions socials. Aquesta perspectiva encaixa amb la *doctrina de la retribució*, que té una presència enorme en la tradició israelita, segons la qual el qui segueix el camí recte, el qui aconsegueix el control de la seva vida, serà recompensat i arribarà a ser feliç —en canvi, el qui és injust i malvat serà castigat. La genial anàlisi que ens proposa Von Rad dona raó de l'aparició d'una llarga literatura que recull les normes de convivència i els costums socials que més s'ajusten a l'ordre de la Creació, i que ajuden la persona a adequar-se a la lògica de la raó universal, és a dir, al sentit inscrit per Déu¹.

Semblantment en Whybray, la *saviesa* en particular i tota la tradició sapiencial en general parteixen d'una reflexió sobre la vida, una actitud en afrontar-la per la qual tothom pot sentir-se

¹ Von Rad, Gerhard, *Sabiduría en Israel: Proverbios, Job, Eclesiastés, Eclesiástico, Sabiduría*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1985, pàg. 197-198

interpel·lat. Conseqüentment, qualsevol persona és susceptible de ser sàvia si demostra prou destresa i intel·ligència en desenvolupar una funció, si té un do natural d'excel·lir en algun àmbit de l'existència humana. Ara bé, descarta clarament que existissin grups professionals en la tradició israelita que es dediquessin a conservar la *saviesa*, a cultivar-la i a promoure-la. En altes paraules, Whybray no creu que la *saviesa* estigués «institucionalitzada», i això sembla que es contradiu amb més d'un passatge bíblic del qual podem inferir que a Israel hi havia espais de saviesa regulars, com ara *escoles*², de les quals farem esment més endavant³.

Murphy es distancia clarament a les dues tesis anteriors, i això ens fa més conscients del caràcter volàtil de la *saviesa* referida a l'Antic Testament. Per a ell, és un error que establím tantes semblances entre l'ordre que regeix el món i les relacions socials, d'una banda, i l'ordre de la divinitat, de l'altra. Opina que autors com Von Rad atribueixen una influència exagerada de la tradició egípcia a Israel, que no nega en cap cas, però que cal que cal tractem en la justa mesura. Així doncs, els autors dels *llibres sapiencials* es preocupen, només, per la conducta humana, i quan escriuen sobre l'ordre còsmic ho fan, només, per a reforçar les tesis que defensen⁴.

Aquest caràcter fràgil del concepte de *saviesa* aplicat a les Escripures ens aboca a la necessitat d'abordar la qüestió des de la lingüística, encara que en traurem resultats igualment confusos i decebedors. Les dues arrels hebrees que encaixen àmpliament amb la nostra concepció de *savi* i de *saviesa* són *hkm* i *byn*⁵. Tanmateix, designen massa coses, i les paraules que en deriven —l'adjectiu *hakam*, *savi*, i el substantiu *hokmah*, *saviesa*, posem per cas— tenen significats tant amplis, que s'usen en contextos notablement

² Sir 51,23

³ Whybray, R.N., *The intellectual tradition in the Old Testament*, Walter de Gruyter: Nova York, 1974, pàg. 70

⁴ Murphy, Roland E., *La literatura sapiencial del Antiguo Testamento*, 1965

⁵ *Hkm* pot designar, en funció del context en què s'apliqui, el talent, la perspicàcia, l'agudesia, la prudència, la raó, la destresa, l'enginy. S'usa molt poc en el sentit de *saviesa intel·lectual*. I en el cas de *byn*, el verb que en deriva podria ser traduït, segons el context, per *entendre*, *distingir*, *considerar*, *tenir consciència*, *reflexionar*... Veure: Alonso Schökel, Luis, *Diccionario Bíblico Hebreo-Español*, Madrid: Trotta Editorial, 2008.

diferents. És indiscutible, però, que nosaltres —des del nostre punt de vista occidental, i molts segles més tard— identifiquem el *savi* amb la persona erudita, especialista en algun àmbit del saber. Sens dubte aquest és un dels perfils de persona *sàvia* que dibuixen els textos *sapiencials*, però no és l'únic. Certament, apareix *allò sapiencial* en multitud de contextos diferents, dels quals convé destacar-ne uns quants de rellevants.

1.1 La *saviesa* en l'Antic Testament

Principalment, als textos bíblics s'hi descriu la *saviesa* com a *destresa*, en relació a la mestria a l'hora de desenvolupar una tasca. Com que es tracta d'una intel·ligència més aviat pràctica, aleshores, anàlogament, es dedueix que és *savi* el qui aconsegueix hàbilment una determinada funció, tal com analitza Whybray. Bé podríem pensar que en aquest context no hi té cabuda la qüestió ètica, i ens veuríem obligats a concloure, finalment, que la *saviesa* no va lligada a tenir actitud determinada. Tindria tot el sentit, atès que portar a terme de manera excel·lent una funció no implica la rectitud en el comportament dels homes. Sens dubte, ens erraríem si penséssim això perquè la literatura *sapiencial* en general (i els *Proverbis* en particular) ens evoca al binomi inseparable *savi - just*, un lligam indestructible, i per oposició, *neci - injust, malvat*. Això mateix, Jesús, fill de Sira, podria dir-ho diferent, però no més clar: «Conèixer el mal no és pas saviesa, i seguir els consells dels pecadors no és intel·ligència» (Sir 19,22).

El més clar exponent d'aquesta mena de *saviesa* és la destresa i l'habilitat de Déu en la seva activitat creadora. Déu, mentre manté l'ordre creat, és *just*⁶; així mateix és *just* també l'home que és capaç d'integrar-se i de participar d'aquest ordre. Aquesta *saviesa pràctica* en el moment de la Creació l'associem fàcilment a la perícia dels homes que tenen una professió i que manipulen metalls i altres

⁶ Anomenem *justícia* a aquest manteniment, per part de Déu, de l'ordre de la Creació. Sobre aquesta qüestió, veure Morla Asensio, Víctor, *Libros sapienciales y otros escritos*, Navarra: Estella, 1994, pàg. 40.

materials, i que construeixen objectes o elaboren obres d'art, religioses (o no). El rei Tir envia gent d'aptesa —gent *sàvia*— a Salomó per a la construcció del temple: «T'envio, doncs, Hiram, el primer dels meus fonadors, un home expert i intel·ligent. [...] i durà a bon terme qualsevol treball que li sigui confiat, amb la col·laboració dels teus experts i dels que tenia el teu pare [...]» (2Cr 2,12-13). Les paraules de Tir podrien fer-nos concloure, equivocadament, que aquesta mena de *savis* duïen a terme treballs corporals, no estrictament intel·lectuals, que requereixen una força física; però pel que deduïm de les Escripures, els escribes, si demostren habilitat en el seu ofici, no queden exclosos d'aquesta accepció de *saviesa*⁷.

Més enllà de la literatura *sapiencial*, en tot l'Antic Testament la *saviesa* israelita es fonamenta en un *optimisme epistemològic*, és a dir, en una profunda confiança de les possibilitats de conèixer la realitat a partir de l'experiència. És potser per això que pren la forma, la *saviesa*, d'instruccions o de sentències que pretenen ordenar la vida humana, sempre en relació a l'ordre natural. Són simplement una suma de regles que cal complir per a viure en plenitud. Esdevenir *savi* és un procés llarg, que requereix molta dedicació i renúncies personals, però malgrat tot és a l'abast d'aquell qui s'hi esforça. Si l'objectiu últim és la felicitat, assolir la «vida bona», bé podríem etiquetar la *saviesa* bíblica d'*eudemonista* o d'*utilitarista*. De fet, sovint els especialistes en parlen en aquests termes⁸.

Amb el temps, però, la mateixa experiència fa testimonis als homes de múltiples situacions en què són sotmesos a l'atzar. És així com, progressivament, els homes abandonen la fe cega en les pròpies possibilitats de coneixement, i sotmeten tot el que passa al judici de Déu, també el mal. Considerem també la *saviesa* en el sentit d'*habilitat política*, l'exemple més clarividient d'això que exposem. Per als antics, als reis els cal disposar d'unes habilitats que només Déu pot concedir, necessàries per a l'art de fer política. La *saviesa*

⁷ Sir 38,24

⁸ Morla Asensio, Víctor, *op.cit.*, pàg. 42.

s'identifica amb Déu, i tot és a les seves mans, per això cal fer precés als Senyor. De fet, és així com l'admirat Salomó s'ha fet savi:

Dóna'm la Saviesa que seu amb tu en el teu tron. No em tinguis per indigne de ser comptat entre els teus fills. Perquè jo sóc el teu servent, fill de la teva serventa, home feble i de curta durada, poc intel·ligent per a exercir la justícia i aplicar les lleis; ja que, per molt madur que sigui un home, el tindran per no res si li manca la Saviesa que ve de tu.

(Sv 9,4-6)

I Déu s'hi avé. En una de les súpriques li respon: «Ja que aquest és el teu desig i no em demanes riqueses, tresors, glòria, la mort dels teus enemics i una llarga vida, sinó que demanes per a tu tan sols saviesa i seny per a governar el meu poble, del qual jo t'he fet rei, jo t'ho concedeixo» (2 Cr 11,12). Vegem, doncs, que només Déu té la possibilitat de donar *saviesa* als homes, perquè la *saviesa* és en Ell mateix, en tant que atribut diví, i és per això que actua sempre sàviament. Alhora, els homes savis no de deixen de concebre's com a criatures, com a part integrada en la Creació. Vegem com els *llibres sapiencials* ho fan explícit, tot ras: «El Senyor ha fet totes les coses i ha donat la saviesa als qui són fidels» (Sir 43,33).

Els textos sapiencials ens presenten també la *saviesa* en l'accepció de *religió*, una possible solució al fracàs *epistemològic*⁹. Si ja no és possible de ser savi a partir de l'educació en la conducta, si tot depèn del Déu, té tota lògica que el llibre del *Siràcida* ens exhorti a la *veneració del Senyor, primàcia de saviesa*. En el desenvolupament de les reflexions i les sentències s'hi tracten altres qüestions, com: Israel, la condició humana (a través de màximes ètiques semblants a les dels *Proverbis*), o la convivència en societat. Tanmateix la *saviesa* és l'essència del llibre, sense la qual tota la resta deixaria de tenir sentit, per bé que el plantejament que se'n fa no té pràcticament cap ressonància teològica. Més aviat, se'ns planteja com a part constitutiva de l'ésser, és a dir, el qui és *savi* i viu la vida *sàviament* es completa com a home.

⁹ Sobre les possibles sortides al fracàs epistemològic, veure Morla Asensio, Víctor, *op. cit.*, pàg. 46-52.

El Fill de Sira diu: «Venerar el Senyor és primícia de saviesa, ell l'ha creada en els fidels des del si de la mare» (Sir 1,14). *Venerar Déu* no és sinó retre-li culte, honrar-lo¹⁰. Per a tal cosa cal, d'entrada, reconèixer-lo com a el Déu, és a dir, com a principi de totes les coses, respecte de les quals té poder i plena sobirania¹¹. Clàssicament ha estat traduït com a *Temor de Déu*, però segons el que ens ensenya el Siràcida, no hem d'entendre que l'home *savi* té *por* de Déu, conforme a la lletra; tot el contrari, que es concep com a ésser limitat i, per tant, pren l'actitud (religiosa) d'acceptació i d'obediència a la divinitat. I això és adherir-s'hi i estimar-la. «Venerar el Senyor és principi de saviesa: primer la humilitat, després la glòria» (Pr 15,33), és a dir, és el començament de la *saviesa*, i alhora és l'objectiu de qualsevol home. Aquell qui té *temor de Déu* adquireix *saviesa*, i ho demostra quotidianament en el compliment de les Lleis, dels manaments (o el que és el mateix: els designis del Senyor).

En un dels proverbis, la Saviesa personificada revela, entre altres coses: «El Senyor em posseïa al començament, abans de les seves obres, des de sempre» (Pr 8,22). Si és així, Déu l'ha infantada, per bé que ho ha fet abans que qualsevol altra cosa. I és necessari que sigui aquest l'ordre (és a dir, primer la Saviesa, després tota la resta), perquè la saviesa coopera amb Déu i participa activament en la Creació: «Jo era al seu costat com un mestre d'obres i feia les seves delícies cada dia, jugant davant d'ell sense parar» (Pr 8, 30). El Pròleg de l'Evangeli de Joan —concretament Jn 1,1-3—, que ha suscitat molta hermenèutica, sovint ha estat interpretat exactament en el mateix sentit. En síntesi, Déu crea *sàviament*, però excepcionalment la *saviesa*, malgrat que és part de l'obra creada, romandrà sempre, més enllà dels temps, perquè és un atribut diví. Més encara, al Nou Testament la Saviesa (de Déu) es fon en la figura de Jesucrist, i, per tant, es fa literalment persona: «És gràcies a ell

¹⁰ Vílchez Líndez, José, *Sabiduría y sabios en Israel*, Navarra: Estella, 1995, pàg. 72-74.

¹¹ Cal tenir present la *Divina Providència*, és a dir, la completa sobirania i les intervencions de Déu sobre els homes i sobre tota la Creació. És un tema que no va passar per alt a Plató, qui, a *Les Lleis*, es pronuncia d'aquesta manera: «Tout médecin, en effet, tout ouvrier dans sa technique, fait chaque chose en vue de l'ensemble et, tendu vers le plus grand bien commun, façonne chaque partie en vue de tout et non le tout en vue de la partie» (903c).

[Déu] que vosaltres esteu units a Jesucrist, ja que Déu ha fet d'ell la nostra saviesa, la nostra justícia, la nostra santificació i la nostra redempció [...]» (1Co 1,30).

No hem de deixar de tenir present la *saviesa* com a *prudència*, *sensatesa*, *astúcia*, i tantes altres qualitats d'aquesta mena. Són incomptables les virtuts positives que, en els passatges bíblics, honoren a qui les té perquè li permeten d'ordenar la seva vida d'acord amb el que estableix el Senyor. La mateixa flexibilitat de les arrels *hkm* i *byn* permet que n'hi hagi tantes. Sobre aquest tipus de *saviesa*, el llibre de *Job* ens desvetlla que s'adquireix amb el temps, a còpia d'anys. Sembla que aquesta era la intuïció general, també la del poble d'Israel. Així doncs, hi podem llegir que «les persones grans tenen seny, en els vells hi ha l'experiència» (Jb 12,12). Són qualitats que, o bé són portadores de *saviesa* o bé la *saviesa* mateixa les inclou, de manera que tot *savi* les disposa. A tall d'exemple, vegem: «El neci es pensa que ell tot sol pot decidir, l'assenyat sap escoltar els consells» (Pr 12,15). Aquest proverbi destaca clarament el *seny* com a atribut propi del qui és *savi*, és a dir, el qui *sap atendre els bons consells*; contràriament, el neci no és *assenyat*. Un segon exemple encara: «Cal saviesa per a construir una casa i prudència per a consolidar-la» (Pr 24,3). Aquest altre proverbi ens presenta la *prudència* com a favorable per a qui la posseeix, en paral·lel a la *saviesa*. Podria entendre's, per tant, que la *saviesa* en si mateixa no és suficient si no va acompanyada, en aquest cas, de la *prudència*. Perquè, quin sentit té construir una casa, si no s'és capaç de consolidar-la? I un últim exemple: en Pr 30,24-28 apareix l'instint de supervivència com a manifestació, novament, de *seny*, aplicada als animals. La voluntat de continuïtat en el propi ésser, de romandre en allò que s'és, és una mostra inqüestionable de *saviesa*.

Així les coses, no sembla que sigui del tot apropiat atribuir a aquests textos bíblics el caràcter de *sapiencials*, atès que la nostra idea de *savi* és excessivament restrictiva. El mateix Von Rad proposa d'utilitzar el mot «didàctic»¹², en el sentit d'*educatiu*, però, cal

¹² Ho defensa a: Von Rad, *op. cit.*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1985, pàg. 29

aclarir-ho, no estrictament escolar. Aquesta temptativa concerta altament amb la tendència última del Pròxim Orient, això és, la formació integral de l'home. Cal fer esment que aquesta formació de l'home és, com s'ha dit, «integral», perquè abasta totes dues dimensions: una de *vertical*, és a dir, en relació al Creador; l'altra d'*horitzontal*, en un sentit social, en relació a la resta de criatures. Per a tal causa, i també perquè en última instància la *saviesa* intenta de conèixer el que és bo i legítim per a l'home, hi ha la temptativa de substituir l'adjectiu *sapiencial* pel d'*humanista*¹³. La *saviesa israelita* no s'entreté a alçar la nació i rarament s'interessa pel passat, sinó que es fixa en l'home, i això avala aquesta última tesi.

2. Els savis

Després d'haver presentat el fenomen d'Israel ja estem en disposició de familiaritzar-nos amb la figura del *savi*, és a dir, el qui duia a terme la tasca *sapiencial*. Convé doncs que el nostre estudi ens permeti de respondre qui eren, exactament, els savis d'Israel. És rellevant, també, que sapiguem quines eren les fons de coneixement que els servien d'inspiració i en quins espais es desenvolupaven com a portadors de *saviesa*.

2.1 Fonts de *saviesa*

En primer lloc, *en l'àmbit privat: la família*. Als textos *sapiencials*, més concretament als llibres dels *Proverbis* i de *Siràcida*, s'usa constantment el mot *fill* per a referir-se a aquell a qui va dirigida alguna instrucció. Sovint els savis empren les fórmules «escolta, fill», «escolteu, fills» o «fill meu» en un sentit ampli, no estrictament literal, per a dirigir-se als pupils. Tanmateix, aquestes fórmules són reveladores de la tasca de conservació i de transmissió de la *saviesa* que es duia a terme en l'àmbit familiar. Per tant, és evident que no quedava relegada a un entorn estrictament escolar. De fet, tal afirmació, més que una intuïció, és una certesa, atès que a

¹³ En el sentit sentit «tendència a considerar l'ésser humà com el valor suprem», tal com recull el DIEC: <http://dlc.iec.cat/results.asp?txtEntrada=humanisme&operEntrada=0>

les Escriptures hi ha fragments que esvaeixen qualsevol dubte, que es repeteixen més d'una vegada: «Fill meu, fes cas del mestratge del pare, no rebutgis la instrucció de la mare» (Pr 1,8; 6,20)¹⁴. D'aquest proverbi podem inferir que la *saviesa* tenia cabuda en les relacions socials més íntimes.

En el marc de la família, l'home, el *pare*, disposava de molta autoritat, i era el responsable de transmetre al fill tot el llegat *sapiencial*, bàsic per a la bona educació. Al llibre dels *Proverbis* hi trobem algunes referències indirectes d'ensenyaments paternals, com la que podem llegir a (4,3-5). A més, és just i necessari que, en aquest apartat, no obviem la dona —la *mare*— com a portadora de *saviesa*. Encara que les seves funcions no estaven clarament definides com les dels homes, exercien semblantment. A la pràctica gaudien també de gran autoritat respecte els fills, procuraven que s'integressin bé en la civilització, i sobretot s'esforçaven especialment a enfortir els lligams familiars¹⁵. Fins i tot, el Proverbi 31 ens desvetlla que el rei Lemuel va rebre lliçons de la seva mare relacionades amb l'art de governar:

Paraules del rei Lemuel. Oracle amb el qual l'alliçonava la seva mare.

Què vols que et digui, fill meu?

Què, fill de les meves entranyes?¹⁶

Què, fill de les meves promences?

No dilapidis el teu rigor amb les dones,

la teva carrera, amb les qui corrompen reis.

No convé als reis de donar-se al vi, Lemuel,

ni als prínceps de deixar-se endur per la beguda,

que si beuen oblidaran les lleis

i violaran els drets dels oprimits.

(Pr 31,1-5)

En segon lloc, *en l'àmbit públic: la vida en societat i l'escola*. La *saviesa* era també una tasca pròpia de l'esfera pública i oficial. Convé que no oblidem els teixits socials dels pobles com a font primària

¹⁴ Ho vegem també, en altres paraules: Pr 23,22; 30,17; i Sir 31-5

¹⁵ Morla Asensio, Víctor, *op. cit.*, pàg. 54.

¹⁶ Aquest vers ens fa saber que aquest alliçonament concret es dona en l'àmbit familiar, i no s'usa el mot *fill* per referir-se simplement a qui va dirigida l'instrucció.

d'aprenentatges de tot tipus. Sovint es construïen sentències, dites o refranys populars que tenien com a objectiu fer la vida quotidiana més fàcil i la convivència més accessible. Per tant, tractaven temes molt variats: donaven consells davant de les adversitats, per exemple, o reflexionaven sobre el sentit del que ens envolta. Solien ser relativament breus i fàcils d'aprendre, i calia que fossin així perquè eren de transmissió oral, de boca en boca —en els primers temps encara no s'havien convertit en literatura.

Nogensmenys, la *saviesa* en l'àmbit públic no era relegada només al tracte interpersonal. En l'esfera oficial, les escoles¹⁷ són, sens dubte, l'entorn més apropiat per a la formació *sapiencial*. Dissortadament, però, les referències de què disposem —generalment a l'Antic Testament— són massa difuses, i les deduccions que en fem són poc concloents. És realment necessari, doncs, que estudiem primer les tradicions que van ser el model dels israelites, bàsicament Egipte i Mesopotàmia, per tal de prolongar-les a Israel. Així, les conseqüències que en traguem seran el més encertades possible.

Els israelites són enormement influenciats per l'antiga tradició egípcia, per la qual senten una profunda admiració, fins al punt de comparar-la amb la saviesa de Salomó¹⁸. Els *savis egipcis* es preocupaven també de fomentar una conducta correcta, i era habitual que els cortesans els encarreguessin l'educació dels seus fills i l'aprenentatge dels protocols de la cort. Conseqüentment, en moments de dinamisme econòmic, en què creix el cos de funcionaris, des de representats polítics fins a escribes, sorgiren ràpidament escoles vinculades a la cort (i més tard també vinculades als temples), i s'escriviren nombrosos manuals educatius per tal d'educar-los degudament. Tanmateix, l'Antic Testament és testimoni que es preocupaven també de l'ètica i que les seves funcions incloïen la màgia, l'interpretació dels somnis i l'assessoria política. Aleshores,

¹⁷ Sobre les escoles, veure: Vílchez Líndez, op. cit, Navarra: Estella, 1995, pàg. 38-39; i Morla Asensio, Víctor, op. cit, pàg. 60-63.

¹⁸ 1 Re 5, 10

podem suposar que els savis egipcis eren gent lletrada, experta en l'escriptura jeroglífica, que requeria un alt nivell de dedicació aprendre-la, i, per tant, autors de llibres didàctics i coneixedors de la literatura *sapiencial* pròpia dels seus temps.

En el cas de Mesopotàmia, l'altre poble d'on beu també l'antic Israel, apareix una institució educativa en la civilització sumèria, l'*eduba*, un centre de vida cultural. S'hi formaven prínceps i fills d'alts funcionaris, i se'ls ensenyava l'escriptura, la matemàtica, l'arxivística i la música. Molts alumnes abandonaven el centre i s'integraven aviat a les tasques de l'administració; d'altres, en canvi, aprofundien els seus estudis, i se'ls exigia que dominessin l'anàlisi de textos literaris senzills i que fossin capaços de copiar textos antics i de fer-ne versions. Així, es formaven en un entorn de creació literària. En canvi, en el període de la civilització acadiana es considerava que era *savi* principalment el rei; tanmateix els consellers, els escribes, els estrategues bèl·lics, els mestres, i fins i tot les persones professionals en algun àmbit (des dels artesans fins als endevins) eren anomenats també *savis*, encara que probablement se'ls considerava d'una categoria inferior.

Igualment en l'entorn d'Israel la *saviesa* era una característica suposada dels reis, que solien envoltar-se d'uns consellers polítics que l'ajudaven a prendre les millors decisions, atès que era propi dels savis saber-se aconsellar. De la *saviesa* vinculada als *consells*, l'Antic Testament n'està farcit de sentències reveladores: «El neci es pensa que ell tot sol pot decidir, l'assenyat sap escoltar els consells» (Pr 12,15). En l'entorn de la cort existia també la figura de l'*amic del rei*, l'home de confiança del rei, però les Escriptures no ens permeten de diferenciar-lo del simple *conseller*. No obstant, sembla que l'*amic del rei* no és només un conseller reial; més encara, és un conseller privat. Ens serveix de testimoni d'aquesta mena de *savis* el personatge de Huixai, que disposa la seva saviesa al servei de David.

Els temples, que disposaven d'escribes particulars, eren sens dubte un espai inevitable de conservació i de gran difusió *sapiencial*,

sobretot de les temàtiques més religioses. Ara bé, des del llarg dels temps les escoles han estat les grans transmissores de coneixements. Dissortadament, a l'Antic Testament tenim poques referències explícites de les escoles de l'antic Israel; de fet, només una: «Acosteuvos a mi, els qui no teniu instrucció, i quedeuvos a l'escola de la saviesa» (Sir 51,23). A aquesta sentència de Siràcida, cal afegir-ne d'altres que podrien fer-ne menció, tot i que de manera velada¹⁹. Ara, però, ens movem en el terreny de l'hermenèutica, i tot el que puguem dir-ne no és, sinó, pura especulació.

Podem assegurar, en tot cas, la presència d'escoles a Israel a partir de la segona meitat del segle III aC, en temps de Salomó i d'Ezequies. Cal que matisem que el context educatiu podia tenir lloc a espais destinats a tal tasca i també en d'altres entorns, com en el si de la família, com hem detallat anteriorment, o a casa del propi mestre. Fins i tot en espais exteriors on hi concorre gent molt diversa —i això ha permès a molts estudiosos de fer-ne una comparativa amb la manera d'adoctrinar Jesús als seus deixebles: «La Saviesa fa una crida pels carrers, per les places aixeca la veu, fa un pregó pels indrets més bulliciosos, [...]» (Pr 1,20-21). Ara bé, convé que no restem importància que el que prevalia de l'escola israelita era el vincle que s'establia entre el mestre i el seu deixeble (o el que és el mateix, entre el *pare* i el *fill*), una relació de confiança mútua.

3. La saviesa entra en crisi

Els savis d'Israel no sempre van preocupar-se pels mateixos problemes perquè formaven part d'un poble que, com ells, evolucionava culturalment i històrica i no romania estàtic en el temps. És per això que la *saviesa* tampoc no s'ha mantingut inflexible al llarg dels segles i no sempre ha estat tan taxativa en les seves conclusions. Com hem estudiat, l'objectiu principal de les sentències i els consells dels savis era fer encaixar l'activitat de l'home a l'ordre de la naturalesa i dels esdeveniments, és a dir, a la voluntat del

¹⁹ 2 Re 6,1

Creador. És una perspectiva de caràcter teològic, que cerca el sentit originari i últim de l'home i de tot el que ens envolta, on Déu hi és en el principi i en el final. Correspon al corrent *sapiencial* tradicional, i sovint és anomenat *optimista* perquè gairebé no s'hi plantegen oposicions entre un ideal, allò que es creu i es pensa, i el que realment passa, allò que ens ve donat a partir de l'experiència. Des d'aquesta visió positiva, el Senyor dóna recompenses als bons i castiga severament els malvats: és a dir, hi té presència la *doctrina de la retribució* temporal i històrica, com a element recurrent. Els llibres dels *Proverbis* i del *Siràcida* responen amb exactitud a aquest punt de vista *sapiencial*, el més antic.

Col·lectivament, a mesura que el poble d'Israel avança i supera el seu paradigma més primitiu, els homes posen en dubte tota una tradició de pensament que fins aleshores era inqüestionable. Les històries viscudes al llarg dels temps són el que fan evolucionar les civilitzacions senceres, els fa fer-se preguntes i els fa néixer l'esperit més crític. I inevitablement, queden pendents de judici els valors, també tota una concepció religiosa i tota la *saviesa* més ortodoxa i arcaica. Els llibres de *Job* i del *Cohèlet* són els que més ens transmeten aquest posicionament que podríem qualificar, per contrast, de *pessimista*, per bé que podem llegir-ho també en d'altres llibres bíblics, però de manera molt excepcional. Observem com el Salm 73 ens fa coneixedors de la bonaventura dels injustos:

*Però jo he estat a punt de desviar-me,
i ja quasi relliscaven els meus peus,
d'enveja que sentia pels injustos,
veient el benestar dels insolents.
Sense neguits arriben a la mort,
van tips, són corpulents;
no passen penes com els altres,
no sofreixen com tothom.*

(Sl 73,2-5)

La *justícia divina*, segons la qual la divinitat recompensa els

bona i castiga els malvats, és també un tema que apareix en Plató, de manera recurrent. Davant la suposada aparença de l'incompliment d'aquesta *justícia*, escriu a *Les Lles*: «Car elle ne négligera jamais, fusses-tu assez petit pour t'enfoncer dans les profondeur de la terre ou grand assez haut pour t'envoler jusqu'au ciel; et tu paieras aux dieux la peine que tu dois, soit que tu restes ici-même, soit que tu t'en ailles chez Hadès ou qu'on te transporte en quelque lieu plus inaccessible encore» (905a-b).

Els autors del llibre de *Job* posen en dubte principalment el problema de la *retribució* que havia caracteritzat la cultura d'Israel des dels temps més enretirats. El personatge principal, Job, és un home íntegre, recte i s'aparta del mal; tanmateix Satanàs, l'acusador²⁰, dubta de la seva lleialtat de Déu, i és sotmès a mals que el destrueixen: perd les possessions, perd els fills i és afectat d'una úlçera de cap a peus. D'entrada Job se sotmet a Déu i no s'hi revolta, malgrat que està convençut de la seva bondat i de la seva innocència; posteriorment evoluciona, i sense deixar de creure en la omnipotència del Totpoderós ni de reconèixer-se com a criatura, es queixa de les seves desgràcies: «Encara avui és rebel la meva queixa, tot i que encadeno el meu gemec» (Jb 23,2). Job sap que Déu és l'únic responsable del seu estat, i finalment l'acusa, en més d'una ocasió. Espera el moment en què se'l jutjarà amb verdadera justícia, i per això l'interpel·la repetides vegades per al diàleg. Aquest és un dels punts més escandalosos de tota la literatura *sapiencial*:

*Dictes contra mi càstigs amargs,
em retreus pecats de jove,
m'engrillones els peus,
vigiles tots els meus passos,
examines les meves petjades!
Jo em desfaig com fusta podrida,
com un vestit que s'arna.*

(Jb 23,26-28)

Els amics de Job són els personatges que fan present la

²⁰ El Satanàs del Llibre de Job no té res a veure amb el del judaisme.

concepció tradicional sobre Déu, la *retribució* i els homes, que contrasta amb l'experiència de Job d'un Totpoderós que castiga els bons. Les sentències dels savis, que asseguren la ruïna dels malvats i el triomf dels justos, no s'adiuen amb el que realment passa. Aquest xoc, que desmunta tot un llegat heretat del passat és motiu de preocupació per a un poble que ha evolucionat i que ha sofert molts canvis; per això en el llibre del *Cohèlet*, que en la segona part d'aquest treball estudiarem més a fons, reapareix novament la qüestió, uns quants segles més tard. Ens hi dediquem més llargament perquè és un llibre bíblic que no té precedent a l'Antic Testament: a més de la *doctrina de la retribució*, es desfà de més convencionalismes de naturalesa *sapiencial* que podem identificar a textos de salmistes o de profetes.

II

EL COHÈLET O L'ECLESIASTÈS

La bibliografia existent sobre els llibres sapiencials és immensa, i per tant, tenim al nostre abast molta exegesi i hermenèutica de l'obra que aquí ens concerneix. A tanta *metaliteratura*, no gensmenys, cal afegir-hi les impressions personals que ens causa la lectura, que són d'altíssima qualitat si sabem gestionar-les hàbilment. Que el *Cohèlet* ens transmeti alguna cosa, que ens susciti interès i ens faci reflexionar llargament, resulta essencial per al seu estudi. Fem-ne, doncs, una anàlisi general com a preàmbul, un punt de partida imprescindible per a un treball posterior i més aprofundit.

Segons el que es desprèn del llibre de *Job*, l'home és víctima d'un Déu que no té cap misericòrdia i que és arbitrari en el nostre destí. *Job*, no gensmenys, suporta tots els mals i totes les angoixes perquè té sempre l'esperança de restablir la relació amb el Senyor. Contràriament, el *Cohèlet*, per bé que creu en Déu, està convençut que no en pot conèixer res, atès que tal tasca desborda les possibilitats humanes. En el llibre de l'*Eclesiastès*²¹, per tant, si no podem conèixer com Déu opera i no podem decidir res de nosaltres mateixos, el món deixa de ser una entitat moral, i tot s'esdevé sense cap fi concret —*vanament*. Alhora, no hi ha res de nou: la realitat avança com en un cercle regular, un recordatori a la humanitat sencera que tal dia arribarà la mort. Per això l'autor ens empeny al gaudi, com a do de Déu, de les coses bones i fugisseres d'aquesta vida.

Aquestes idees buides d'*optimisme* del *Cohèlet* són tardanes en la història de la *saviesa*, i per això Víctor Morla data el llibre del

²¹ *Eclesiastès*, la forma llatinitzada del grec *ekklesiastes*, que prové d'*ekklesia* («assemblea»). L'*Eclesiastès* és, doncs, el qui s'asseu o parla en l'assemblea. *Qohélet* podria provenir del verb hebreu *qhl* («convocar, reunir-se en assemblea»), com s'explica a Morla Asensio, Víctor, *op. cit.*, pàg. 181.

segle III aC. Són el reflex d'una crisi en els jueus i en d'altres cultures en contacte. A més, l'estil que usa en les seves argumentacions és nou i respon a una fase ja molt desenvolupada de la tradició *sapiencial*: s'hi fan aparèixer els antics proverbis només per a posar-los en dubte i per a desenvolupar les seves reflexions pròpies. I dels pensaments que comparteix amb la resta de llibres de l'Antic Testament, en fa un plantejament diferent i n'ofereix el seu punt de vista. És una obra que destaca de la tradició *sapiencial*: allò de què tracta l'*Eclesiastès* no ho trobem en d'altres llibres bíblics. Ara bé, els seus pensaments (sobre Déu i sobre la justificació dels mals a què som evocats els homes) podrien suposar el començament d'una crisi de fe que no s'allunya del tot de contemporanis a ell, no necessàriament israelites. Això ens fa no descartar la possibilitat que l'autor fos algú que va viure durant el període hel·lenístic²².

També podem intentar datar l'obra a partir de qüestions lèxiques i gramaticals. Sovint les llengües no evolucionen de manera lineal: pot ser que els autors intentin preservar l'autenticitat del llenguatge i usin trets lingüístics que no són propis dels seus temps. Malgrat això, Morla assenyala que l'hebreu del Cohèlet presenta nombrosos aramaismes, i no seria estrany de concloure que l'autor coneixia bé aquesta llengua. De fet, en el període persa l'arameu era la llengua vehicular de tot el Pròxim Orient. Totes aquestes raons ens fan situar l'obra, com hem dit, en un punt tardà en la història²³.

Quant a l'estructura de l'*Eclesiastès*, la varietat de temes de què tracta i la diversitat de formes literàries que pren l'obra no ens permeten de determinar-la amb exactitud. Atenent-nos a l'anàlisi que proposa Morla²⁴, podem, no obstant, dividir-la en tres parts, en funció d'algun *ritornello* i dels *tòpics* que hi detectem. En una primera part, des de (1,12) fins a (6,9), l'autor insisteix que «tot és en va i afany inútil». En la segona part, des de (6,10) fins a (11,6),

²² Vílchez Líndez, Josó, *Eclesiastés o Qohélet*, Navarra: Estella, 1994, pàg. 85-88.

²³ Morla Asensio, Víctor, *op. cit.*, pàg. 184-187.

²⁴ Morla Asensio, Víctor, *op. cit.*, pàg. 194-195.

se'ns destaca tot el que els homes no podem investigar ni arribar a conèixer. I finalment una tercera part enllaça les altres dues, i inunda tota l'obra de «vanitat i més vanitat, diu Cohèlet, tot és efímer; tot és en va» (1,2; 12,8): la *vanitas* que s'ha convertit en el políplot més conegut de l'*Eclesiastès*. És escrit principalment en prosa, i això és excepcional ja que, llevat del llibre de *Job* i de la *Saviesa*, la literatura *sapiencial* fa ús, bàsicament, de la poesia.

1. Consideracions inicials, a partir de la lectura

El mateix títol del llibre ens desvetlla el qui, suposadament, n'és l'autor: «Reflexions de Cohèlet, fill de David i rei a Jerusalem» (Coh 1.1). Ha de ser, doncs, Salomó, l'únic fill de David que va ser rei a Israel. Tanmateix, els entesos daten l'*Eclesiastès* d'una època molt posterior a Salomó —del segle III aC. A més, és una sorpresa per al lector que sempre se l'al·ludeix, a Salomó, i mai no se l'esmenta. Aquestes contradiccions ens obliguen a concloure que Salomó no té res a veure amb el Cohèlet, el veritable autor. Existeix la hipòtesi que l'*Eclesiastès* fou escrit en mans de més d'una persona²⁵. Aquesta proposta té l'avantatge que explicaria fàcilment per què hi ha tantes contradiccions en el si de l'obra; dissortadament, però, no ha estat possible de trobar ningú que la defensi en els últims cent anys. L'enigma, doncs, és del tot vigent, però em plau de destacar una interpretació que no hem de menystenir, atès que encaixa del tot amb el sentit general de l'obra. Té tota lògica: és ben possible que el Cohèlet es faci passar per Salomó deliberadament, amb la intenció de fer-nos notar que el cúmul de béns i de poders, propi dels reis, no proporciona necessàriament una vida plena i feliç²⁶. Així també, aconsegueix de rebaixar el valor absolut de la *saviesa* davant de l'evidència que ni ell, sota la pell de Salomó, no pot intervenir en la Creació de Déu per tal de modificar-la.

Al lector agut tampoc no se li escapen tantes altres

²⁵ Emmanuel Podechard la desensa en el llibre *L'Ecclésiaste*, París: Victor LeCoffre, 1912, pàg. 156-170.

²⁶ Morla Asensio, Victor, *op. cit*, pàg. 184.

contradiccions de què està farcit el llibre; fixem-nos, per exemple, en el següent fragment: «Considero més feliços els morts, que ja no hi són, que no pas els vius, que encara viuen» (Coh 4,2). Ara comparem-lo amb el que s'hi diu més endavant:

Doncs bé, mentre hi ha vida hi ha esperança, perquè "Val més un gos viu que un lleó mort". Almenys els vius saben que han de morir, mentre que els morts ja no saben res, i tampoc no poden esperar res, perquè el seu record s'ha esborrat.

(Coh 9,4-5)

Aquesta falta d'harmonia es dóna contínuament en l'Eclesiastès²⁷. Podria deure's a la forma peculiar de procedir de l'autor: de primer presenta una convenció preestablerta, després ens en descobreix l'absurditat i finalment la rebutja, com a pensador autònom, a través de la seva racionalitat i les seves experiències viscudes. Seguint aquest dictat, d'una en una, les idees i els pressupòsits de la *saviesa* tradicional queden sense ratificar. Per això se'n desentén, i investiga només el que creu que és susceptible de ser investigat per ell, és a dir, «tot el que passa sota el cel» (Coh 1,13). És així com Cohèlet es mostra crític amb la vida i amb els ensenyaments que ha rebut des que va néixer, en contrast amb el que realment passa.

L'obra sencera traspua amargura, entre altres coses, perquè Cohèlet reconeix l'home com a criatura limitada, de qui la mort ho esborra tot. De fet, en més d'una ocasió assegura que tot és *efímer*, que tot és *en va*. En aquest sentit se l'ha acusat de *pessimista*²⁸. Però és cert que ens exhorta a fruit de les coses positives de la vida, que són dons de Déu. Diu: «Jo entenc que el millor que pot fer l'home és alegrar-se i passar bé la vida» (Coh 3,12). Cal fer-ho encara que, al capdavall, també el gaudi és *vanitat*, com tota la resta de coses. Aleshores, per què no gaudir tan com sigui possible?

És potser més encertat, doncs, d'etiquetar-lo d'*escèptic*²⁹, en el sentit que dubta constantment de les possibilitats humanes de trobar

²⁷ Compareu (3,14) i (7,18) amb (8,17) i (9,1).

²⁸ Vílchez Líndez, José, *op. cit.*, 1994, pàg. 32-33.

²⁹ Vílchez Líndez, José, *op. cit.*, pàg. 34-35.

la manera d'establir un vincle amb Déu, de saber com crea i com intervé en el món. Aquest *escepticisme*, però, no condueix al Cohèlet a la inactivitat ni a la desesperació: a la pràctica, té confiança en ell mateix, té sempre té la voluntat de conèixer més i d'indagar camins nous.

2. La filosofia de l'Eclesiastès

El Cohèlet, com hem dit, és potser el savi d'Israel més peculiar, el que es diferencia dels altres. També de Job —si més no, pel que fa al «mètode». Aquesta és, doncs, la primera lliçó que aprenem de l'obra: la mirada permanent i crítica de tota la realitat que ens envolta (o com a mínim, de tot el que pot ser *investigat* per a nosaltres). Aquesta mirada exigent inunda el llibre sencer, i n'és, indiscutiblement, l'essència a partir de la qual el Cohèlet va teixint el seu pensament, tots els ensenyaments que vertebraven en l'Eclesiastès. Tot és embolcallat de la *vanitat*: de bell antuvi, en (1,2), i fins a (12,8), abans de l'Epíleg final. El *hebel*³⁰, en hebreu, és, per tant, clau per a la interpretació de tota l'obra, i cal que analitzem en quins sentits apareix. En aquest apartat m'hi dedico especialment.

En primer lloc, la *vanitat* és una qualitat de les *riqueses*. Més encara, és *en va* el desig de posseir-ne, i el plaers que ens proporcionen no són sinó passatgers. Aquest tema s'ha convertit en *universal*, i apareix en les literatures de tots els temps: sabem que Horaci, per exemple, va escriure que l'avar sempre necessita més (Horaci, *Epístoles* I 2,56). Al llibre de l'*Eclesiastès* podem llegir una sèrie de reflexions al voltant d'aquesta qüestió, que s'inicien a partir d'unes afirmacions que, en si mateixes, ja inclouen la conclusió final del Cohèlet sobre el tema. Diuen així:

*El qui estima el diner no en té mai prou, el qui cobeja la riquesa
no en treu profit. Tot això també és en va.*

(Coh 5,9)

Si les riqueses són plenes de *vanitat*, aleshores també ho són

³⁰ *Hebel*, el mot en hebreu. En el seu sentit original refereix a *vent, buf, fum*; en el Cohèlet, però, pren aquesta accepció particular. Veure: Asurmendi, Jesús, *Du noon-sens: l'Ecclésiaste*, París: Les Éditions du Cerf, 2012, pàg. 18-19.

els qui les posseeixen. El propi autor es proposa d'examinar tot el que fan els homes i allò que reben com a recompensa: és el que Déu li ha encomanat de fer³¹. Així, ha observat en diverses ocasions homes rics que no fan ús dels seus béns, o bé perquè estan sols i s'escarrassen a treballar o bé perquè, pel motiu que sigui, en frueix un altre. Malgrat tantes riqueses (i tants esforços per tal d'aconseguir-les), el destí és el mateix per a tothom, i els rics finalment són obligats a deixar el que és seu als qui els succeeixen, a risc que no en siguin mereixedors o que pequin de *niciesa*. Ha estat *en va*, quan això passa, que els rics hagin estat *savis* i hagin dedicat la vida només al treball. L'experiència del Cohèlet ens diu, a més, que en els casos contraris, en què tots els esforços acaben amb l'èxit desitjat, els homes es veuen immersos en una guerra de vencedors i vençuts, una rivalitat que no els fa feliços. Novament, això també és *en va*. Per a deixar-nos-ho més clar, com s'ha escrit abans, fa veure que ell mateix és Salomó, a qui se li atribueixen grans obres, grans possessions, i rep grans honors. I explica:

Satisfèia tots els desigs dels meus ulls i no refusava cap alegria al meu cor, i aquest era el premi de tot el meu esforç: el meu cor n'estava content. Però després de repassar totes les obres que havia dut a terme i tot el que havia aconseguit amb el meu esforç, em vaig adonar que tot és en va i afany inútil: sota el sol, no es treu res de cap treball.

(Coh 2,10-11)

També transformat en el rei Salomó, en (1,16-18), l'autor reflexiona sobre la *saviesa* en relació a la *niciesa*, la seva contrària. Assegura que els qui són més *savis*, encara que compleixen amb l'aspiració de qualsevol home del seu temps, tenen més sofriments i passen més neguits. Per això, voler ser-ho es converteix en un desig inútil. A (2,12-16) reprèn el tema, i reconeix que el *savi* (el qui té ulls a la cara) té avantatges respecte del *neci*, el foll. Malgrat això, com dèiem, en fa clarament un judici negatiu, que conclou de la mateixa manera: *vanitat*, absolutament tot és inútil i efímer. El temps ho

³¹ Coh 1,13

esborra tot perquè el destí del *savi* és el mateix que el del *neci*, i no cap dels dos perduraran en el record.

En segon lloc, és igualment estructural en la concepció de la *vanitat* del pensament de l'Eclesiastès un altre cas paradigmàtic de *saviesa*, vinculada al *poder*. El lector hi té accés a través d'una breu paràbola, en (1,13-16), una història versemblant que el Cohèlet potser no ha viscut exactament com ens l'explica. No obstant, se'n val, podem deduir, per a devastar un llast del passat. A Israel, els *savis* —i per tant, la *saviesa*—, solien estar a prop del *poder*: no només en els reis mateixos, sinó en els consellers i en les escoles vinculades a les corts. S'exclou la possibilitat, segons la concepció tradicional, que els pobres, aquells a qui ningú no fa cas, puguin ser *savis* i benefactors de la humanitat. El *poder* no representa sempre la salvació per als homes, ja que a vegades esdevé *va*. No és la salvació, com a mínim, quan fa callar la *saviesa*.

I en tercer lloc, és inestable i fugissera, fins i tot, la pròpia vida humana, també plena d'estralls i de patiments. En algun passatge, observa l'autor de l'home que s'hi esforça: «De dia no faig més que sofrir i neguitejar-me pels seus afers, i ni de nit el seu cor no reposa» (Coh 2,23). Si vivim *en va*, valdria més no viure. Qualsevol cosa a què el Cohèlet referix, això és, *tot al que passa solta el sol*, fins i tot l'existència, és *vanitosa*. Aquesta afirmació expulsa necessàriament l'autor de l'espiral de *pessimisme* a què se l'ha sotmès injustament perquè, si tot és *va* i *caduc*, sense excepcions, també és *vana* i *caduca* la imperfecció i la inutilitat.

La *vanitat* de l'obra que ens ocupa s'interpreta sovint en un sentit *antropològic* més que no pas *cosmològic*. Les activitats de l'home, encara que és una criatura privilegiada als ulls de Déu, són *vanes*: són vans, com s'ha dit, els afanys de riqueses, les pretensions de saviesa, l'acumulació de béns, i tantes altres coses. Però no són *vanes*, en cap cas, les obres divines: no tenim cap raó per atribuir tal blasfèmia a l'Eclesiastès. D'aquesta manera l'autor marca la distància que separa els homes de Déu, i deixa clar que les

possibilitats humanes són incomparables a les del Totpoderós.

El Cohèlet no cessa en el desig de sotmetre tota la realitat al seu coneixement, de dominar-la, malgrat que sap quins són els seus límits: no podem conèixer els misteris de la Creació perquè això suposaria igualar-se a Déu. Es veu, per tant, incapaç de trobar el sentit de la seva curta existència. Nogensmenys, ens invita a gaudir dels plaers mundans més primaris —el menjar, del beure i del treball propi—, que no són la satisfacció completa, però sí moments d'enorme felicitat. Podem entendre aquesta vessant més positiva del Cohèlet com un *carpe diem*³² horacià, aplicat a les Escriptures, ja que aquests gaudis són sempre provinents de Déu, per bé que la vida humana té el seu fi, com veurem més endavant, i en cap cas és transcendent.

En el mateix sentit, Vílchez es fixa que, com acabem d'esmentar, segons l'Eclesiastès, en el treball (això és, tota activitat humana) hi ha una punta de felicitat³³. No obstant, el llibre del *Gènesi* ens ensenya que el treball és un càstig a què està sotmès l'home³⁴, i el Cohèlet (en la pell de Salomó) fa també afirmacions en què destaca l'aspecte negatiu dels esforços humans: a (2,11), després d'haver anomenat totes les obres i tots els honors que ha aconseguit explica que, un dia, va adonar-se que tot era *inútil* i que, del treball, no se'n treu res. Altra volta una contradicció que deixa a discussió nostra què pensava realment el Cohèlet sobre l'activitat dels homes, que unes vegades és *vana* i d'altres vegades és un *do* del Senyor.

Com fa Job, l'Eclesiastès reflexiona llargament sobre la *doctrina de la retribució* que caracteritzava la *saviesa* de l'Antic Orient Mitjà i que queda recollida en la literatura *sapiencial*: «El Senyor no permet que el just passi gana, però es nega a satisfer la fam del malvat» (Pr 10,3). Per al Cohèlet, però, és un requisit que els càstigs i les recompenses es donin en aquesta vida; d'altra manera

³² És de destacar el fragment (9,7-10), el més representatiu perquè pren la forma imperativa. El lector ha de gaudir de la vida, sense que li sigui plantejada cap altra alternativa.

³³ Vílchez Líndez, *op. cit.*, Navarra: Estella, 1994, pàg. 440-441.

³⁴ Gn 3,17-19

no tindria sentit, perquè la mort és igual per a tothom. La mort no fa distincions entre els savis i els necis, entre els justos i els injustos, tampoc no en fa entre els homes i la resta d'animals³⁵. Els uns no són més que els altres, i en el moment final no es fa cap distinció quant a l'actitud moral: tothom acaba allà mateix, inevitablement. Aquest destí comú de tot ésser que viu és un escàndol per al Cohèlet, que no es cansa de confirmar-lo. És per això que, si la mort ens iguala, només en vida hi ha la possibilitat d'establir alguna diferència entre els homes.

Més enllà de la mort, no sabem si el Cohèlet és de l'opinió que els homes tenen una altra vida, a prop de Déu. En (3,21), es pregunta si algú sap si l'alè de vida de l'home puja cap amunt, mentre que de l'alè de les bèsties baixa cap a la terra, en sentit contrari. El mateix autor sap que fa una pregunta retòrica, potser amb l'objectiu de fer-nos notar que ningú no pot donar-ne resposta. Nosaltres només podem fer-ne dos apunts: d'una banda, seria estrany que pogués fer-se una distinció entre l'alè de vida dels homes i el de les bèsties, atès que la mort no fa mai cap diferència, com hem dit; d'altra banda, el mateix Cohèlet assegura, en (12,7), que l'alè de vida torna a qui l'havia donat, a Déu. La qüestió està servida, doncs, i queda oberta al debat.

El Cohèlet és un gran coneixedor de la tradició semítica, i en fa ostentació a (8,12-13). Tanmateix, en les seves experiències viscudes ha vist tot el mal que hi ha al món i l'arbitrarietat de Déu en el destí dels homes, i no pot admetre com a verdadera la *doctrina de la retribució*. Per això, com hem parafrasejat en l'apartat anterior —en relació a (4,1-2)—, s'atreveix a considerar més feliços els morts que els vius. Ara bé, el que és més brillant que considerem no és si el Cohèlet pensa realment que la vida no és prou i no mereix de ser viscuda, atès que en d'altres passatges es contradiu, sinó que és incapaç de tolerar les injustícies humanes, els mals d'aquest món,

³⁵ Bernat Metge escriu sobre la mort. Aquesta afirmació que, quan moren, els homes i les bèsties s'igualen, té ressò en *Lo somni*. Metge cita l'*Eclesiastès*: Metge, Bernat, *Lo somni*, Barcelona:Quaderns Crema, 1999, pàg.56

dels quals podríem discutir si en (5,7) en fa responsable a Déu. Ens confessa:

He vist de tot durant la meua vida efímera: gent bona que, malgrat ser bons, morien aviat, i gent dolenta que, tot i ser dolents, vivien molts anys.

(Coh 7,15)

El Siràcida fa igualment una meditació sobre la mort³⁶, i assegura que és benefactora per a l'home necessitat o per al vell que ja no es val. Per això conclou que no cal témer-la, atès que és la voluntat de Déu. El Cohèlet, però, va més enllà: els qui són més feliços encara, més que els morts, són els qui no han vist el mal que hi ha al món, és a dir, els qui encara han de néixer. Tant Jeremies com Job desitgen que mori el dia en què van néixer³⁷. Aquesta idea, no gensmenys, transcendeix el món bíblic, i la podem trobar en d'altres literatures: en la grega, per exemple, a *Èdip a Colonos*, Sòfocles jutja que és preferible no haver nascut que no pas ser mort, i és preferible la mort que no pas la vida (*Èdip a Colonos*, 1225).

Malgrat aquestes conclusions tan sentides sobre la vida, la mort i la *retribució*, no tenim prou raons per a rebaixar en cap cas la creença en Déu del Cohèlet. Les al·lusions que en fa, el Cohèlet, són sempre des del respecte absolut i la reverència, i anima al culte veritable —no el dels *necis*, que ofereixen els millors dels sacrificis mentre en la seva vida ordinària practiquen la injustícia; són innocents i ignorants, i no saben ni tan sols que fan el mal³⁸—, el culte que agrada al Senyor. Alhora, té ben present que, pel que fa a la divinitat, hi ha alguna cosa que resta sempre inexplicada, i qualsevol esforç humà que s'esforça a entendre-la és inútil. L'obra de Déu ens és misteriosa (i no podem saber com és capaç de crear i de poder-ho tot), així com és misteriós per a nosaltres com s'infon l'alè de vida en el ventre d'una dona. És a través d'aquesta comparació que el Cohèlet fa a (11,5) que ens explica de quina manera concep ell l'activitat de Déu.

³⁶ Sir 41,1-4

³⁷ Jr 20,14; Jb 3,3

³⁸ Coh 4,17

Això no obstant, no és possible de definir exactament quin encaix té el Déu de l'Eclesiastès en el marc de l'Antic Testament, atès que, tal com ens és descrit, s'allunya enormement de gairebé tota resta de llibres, com dels profètics o dels Salms. Nosaltres prenem com a més encertada l'interpretació més tradicional i la més acceptada sobre aquesta qüestió, que assegura que el Déu de l'Eclesiastès no té res d'extraordinari, sinó que respon a la concepció que en tenien a Israel³⁹. De fet, pel que fa a la divinitat podria entendre's que el Cohèlet hereta el pensament de Job, i l'evoluciona.

3. Ressonàncies del Cohèlet: Montaigne

Pel que en aquest apartat afecta el nostre interès, és encertat que dediquem unes línies a la figura de Montaigne. La seva obsessió per la Bíblia hebrea, especialment pel llibre de l'Eclesiastès, i la seva ascendència sefardita ho justifiquen plenament. Al llarg de la seva infantesa va estar envoltat de marrans, i per a tal causa durant tota la seva vida va haver de desenvolupar una escriptura hàbil, que amagués subtilment les idees més heterodoxes que perseguia la Inquisició. Aquest detall ens fa coneixedors que Montaigne no té per bones, tampoc, com el Cohèlet, les idees més tradicionals. Per a criticar-les, sovint, escriu títols que no es corresponen amb l'argumentació posterior.

En el cas de l'assaig «Du repentir», Montaigne no tracta del *penediment*, pràcticament, que és el que esperaria qualsevol lector, sinó que reflexiona, en veritat, sobre els remordiments. No creu que els homes que tenen remordiments, que s'odien a si mateixos, neixin de nou, com a persones de *bé*, després d'una manifestació religiosa. Tot el contrari, els remordiments són un símptoma de la bondat que hi ha dins de les persones, i hauríem d'estalviar-nos tots els esforços que dediquem a eliminar-los.

La similitud fonamental que hom pot establir entre el *Cohèlet* i els *Essais* és l'actitud mateixa dels dos autors de partir de

³⁹ Morla ho explica: Morla Asensio, Víctor, *op. cit.*, pàg. 190-192.

l'observació i de l'experimentació empírica de la realitat com a base de les seves reflexions. Aquest rol és el que determina el Cohèlet a escriure el «jo, Cohèlet...» (1,12), un *jo* personal, individual, que es postula com una mena d'*assaig* primer que s'anticipa al gènere literari que inaugurarà posteriorment Montaigne, a qui se li reconeix l'invent. Hi ha una altra similitud encara que convé de fer-la explícita: el capítol «De la Vanité» de l'assaig III s'inicia a partir d'una ocurrència que ens transporta a la *vanitat* que trobem al pensament de l'Eclesiastès: «Il n'en est à l'avanture aucune plus expresse que d'en écrire si vainement» (*Essais*, III, 9, p. 159). Montaigne tracta en aquest assaig de monts altres temes de categoria ben diversa (la societat política, els viatges, la mort), i sempre articulats des del *Vanitas vanitatum et omnia vanitas* del Cohèlet.

Sense voluntat d'aprofundir en l'assaig ni de fer-ne un resum —això seria molt costós, tal vegada impossible—, només amb la intenció de trobar una traça del Cohèlet en Montaigne, ja al primer paràgraf d'aquest capítol IX fa explícit el desig de representar la contínua agitació i mutació dels seus pensaments. Per això viatjar li sembla un exercici profitós, atès que propicia aquesta agitació, una mena d'instabilitat: la descoberta del que és desconegut per a nosaltres i l'enriquiment de la diversitat. Els viatges, doncs, són els aprenentatges que mai no trobarem als llibres, i es converteix en una *metàfora de la vida*. Així, la seva vida, que descriu com a moviment material i corporal, és un viatge, està en moviment, i ell es dedica a servir-la. El moviment i la varietat, són dos elements comuns del viatge i la vanitat.

Totes dues obres, per tant, comparteixen un mateix estil i algunes coincidències⁴⁰, que detallem a continuació, per bé que Montaigne fa molt poques referències al Cohèlet. Tant l'un com l'altre són obres que (en moment en què són escrites) fan alguna cosa d'original, perquè proposen l'observació del món com a font de

⁴⁰ Ribera, Josep, *Actes del simposi internacional sobre cultura sefardita*, Barcelona: Facultat de Filologia Secció d'Hebreu i Arameu, 1993, pàg. 267

coneixement, el qual cal posar en pràctica en la vida mateixa. Comparteixen un mètode de treball semblant i una forta meditació sobre la realitat. Si la pròpia experiència és el que dóna la *saviesa* als dos autors, aleshores té tot el sentit que als seus textos no hi aparegui Déu. Hi creien tots dos, indubtablement, però no és al seu abast de saber res sobre Déu mateix: no cap aproximació intel·lectual a Déu és possible. Per a Montaigne, això serveix per a ser conscients, en tot moment, de les pròpies limitacions. Però sense caure en un pessimisme devastador; Montaigne es reforça en un pragmatisme, en una confiança en l'experiència, de participar activament en el dia a dia. Mantenen l'esperit de viure, l'amor de la vida, però sempre des d'una perspectiva molt crítica.

III ALGUNES CONCLUSIONS

És just de reconèixer-li al Cohèlet el seu famós poema sobre el *temps*, en (3,1-8), que és sens dubte un dels temes habituals en tota la tradició sapiencial. Ens ve a dir, indiscutiblement, que hi ha temps per a tot, que hi ha un moment reservat per a casa cosa. També per als mals de la guerra i de l'odi, i hi ha un temps de morir. Tanmateix, d'acord amb la seva línia de pensament, hi ha alguna cosa que sobrepassa als humans: l'home ignora la seva hora. És impossible de decidir res sobre les nostres vides, d'introduir-hi canvis, perquè sempre hi ha un *més enllà* que se'ns escapa. El Cohèlet es lamenta constantment de la impossibilitat de saber exactament tot el que passa, de conèixer els esdeveniments. S'expressa així, conscient de la seva posició humil respecte del Totpoderós:

«Ja fa temps que allò que existeix ha rebut un nom. I, a més, tots sabem què és un home: sabem que no pot discutir amb qui és més fort que no pas ell.»

(Coh 6,10)

Pel damunt dels temps, el Cohèlet resisteix encara més de dos mil anys d'història i es converteix en un dels textos més antics que, avui dia, tenen tot el sentit de ser llegits, perquè es fa preguntes que encara ara preocupen als homes i analitza la realitat per mitjà de les històries viscudes. De l'Eclesiastès aprenem que és a través del coneixement empíric acumulat que hom esdevé un *savi*, sense excloure cap dels àmbits de la vida humana, ni l'individual ni el col·lectiu. Així mateix no menysté tota una cultura tradicional, religiosa i profana, que cal posar en contrast críticament amb les pròpies vivències. No dóna per fets els aforismes del passat que ha après des d'infant, sinó que els posa *a prova*. En conseqüència, el *mètode de treball* del Cohèlet, no contradiu la idea dels més antics de considerar que eren més sàvies les persones de més grans, de

més edat, atès que haurien tingut més temps de confirmar (o de refutar) les sentències heretades.

La *saviesa*, en la seva història, tenia (i té encara) un registre molt ampli: tant marcava la conducta dels homes, a través de normes, per tal d'adequar-los a l'ordre natural, com podia fer-los experts en algun ofici o alguna activitat manual. Ara bé, els llibres de *Job* i de l'*Eclesiastès* són el text literari d'una crisi dels valors de tota una cultura, una decadència dels proverbis unívocs en judici, i per tant, cal construir de nou la tradició —o cal actualitzar-la. Són la demostració que la *saviesa*, en els termes en què era plantejada, no podia complir els seus aforismes, els seus propòsits. I ni Déu serveix d'excusa, per a l'autor del Cohèlet, per a creure's cap cosa que no ha estat ratificada per la seva experiència; de fet, la nostra perspectiva de simples homes, limitats, ens distancia de Déu mateix, de qui no podem entendre res.

El nostre concepte (modern⁴¹) de savi es distancia molt del dels antics. Per a nosaltres és potser més restrictiu: designa una *persona de grans coneixements*, i excepcionalment també algú que s'integra bé en la civilització i que és capaç d'aconseguir grans gestes. A Israel i als pobles confrontats, en canvi, era un mot molt més elàstic, com hem estudiat, que cal interpretar segons els context en què s'usa. És natural: la nostra perspectiva del món és enormement diferent, i això sempre ho complica tot. Ara bé, sembla que totes dues maneres d'entendre la *saviesa* poden convergir en un mateix punt; tant el savi actual com l'antic tenen l'home com a centre de la seva preocupació i volen incansablement donar sentit a la seva existència i fer-li la vida més fàcil. Els que els motiva a investigar la realitat que els envolta són coses que coses afecten, en primera o última instància, a l'ésser humà. Aquest tendència a l'*humanisme*⁴², doncs, ens serveix de punt de trobada amb Israel i amb tantes altres civilitzacions.

I encara podríem trobar un altre punt de contacte entre

⁴¹ En el sentit d'«del temps present o dels temps pròxims als present», tal com contempla el DIEC: <http://dlc.iec.cat/results.asp?txtEntrada=modern&operEntrada=0>

⁴² Veure nota 6.

l'actualitat i l'antic Israel: la *saviesa* no ha deixat d'entendre's com una qualitat positiva. Ni tan sols podem afirmar que l'Eclesiastès, per a qui tot és *vanitat*, preferiria la *niciesa* a la *saviesa*. Els qui són *savis*, tant en l'antiguitat com avui dia, són homes de *bé*, que s'esforcen a conèixer el funcionament del món i de les societats, i que treballen (potser inconscientment) per a la humanitat sencera. La *saviesa* de tots els temps sempre beu del passat i s'adapta als temps: en aquest sentit no és estranya la crisi d'Israel. Al llarg de la història, trobem nombrosos casos semblants, en tots els àmbits que abasta el saber. En últims temps és ple de teories científiques que han quedat obsoletes, que han estat refutades.

Bibliografía

ASURMENDI, JESÚS *Du noon-sens: l'Ecclésiaste*, París: Les Éditions du Cerf, 2012

ELLUL, JACQUES, *La razón del ser. Meditación sobre el Eclesiastés*, Barcelona: Herder, 1989

METGE, BERNAT, *Lo somni*, Barcelona: Quaderns Crema, 1999

MORLA ASENSIO, VÍCTOR, *Libros sapienciales y otros escritos*, Navarra: Estella, 1994

MONTAIGNE, *Essais. Livre 3*, París: Garnier-Flammarion, 1969

MURPHY, ROLAND E., *La literatura sapiencial del Antiguo Testamento*, 1965

PLATON, Oeuvres Complètes. Tome XII (1re partie). *Les Lois*. Livres VII-X, París: Les Belles Letres, 1976

PODECHARD, EMMANUEL, *L'Ecclésiaste*, París: Víctor Lecoffre, 1912

RIBERA, JOSEP, *Actes del simposi internacional sobre cultura sefardita*, Barcelona: Facultat de Filologia Secció d'Hebreu i Arameu, 1993, pàg. 263-278

VÍLCHEZ LINCHEZ, JOSE, *Sabiduría y sabios en Israel*, Navarra: Estella, 1995

VÍLCHEZ LINCHEZ, JOSE, *Eclesiastés o Qohélet*, Navarra: Estella, 1994

VON RAD, GERHARD, *Sabiduría en Israel: Proverbios, Job, Eclesiastés, Eclesiástico, Sabiduría*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1985

WHYBRAY, R.N., *The intellectual tradition in the Old Testament*, Nova York: Walter de Gruyter, 1974

La Bíblia (sisena edició). Barcelona: Claret, 1998

Consultes terminològiques

ALONSO SCHOKEL, LUIS, *Diccionario Bíblico Hebreo-Español*, Madrid: Trotta Editorial, 2008.

Diccionari de la Llengua Catalana, Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 2011