



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
COLEGIO DE PEDAGOGÍA

LENGUAJE Y EDUCACIÓN A LA LUZ DE LA BIBLIA HEBREA.
UN ACERCAMIENTO DESDE EL PENSAMIENTO DE HENRI
MESCHONNIC

T E S I S

QUE PRESENTA
ADRIANA HERNÁNDEZ BAROCIO

PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADA EN PEDAGOGÍA

ASESOR
DR. RENATO HUARTE CUÉLLAR

CIUDAD UNIVERSITARIA, Cd. MX., 2019



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

ט כִּי־גָבְהוּ שָׁמַיִם מֵאָרֶץ כֵּן גָּבְהוּ דַרְכֵי
מִדְרָכֵיכֶם וּמַחְשַׁבְתֵי מִמַּחְשַׁבְתֵיכֶם:
י כִּי כַאֲשֶׁר יֵרֵד הַגֶּשֶׁם וְהַשֶּׁלֶג
מִן־הַשָּׁמַיִם וְשָׁמָּה לֹא יָשׁוּב כִּי
אִם־הִרְוָה אֶת־הָאָרֶץ וְהוֹלִידָהּ
וְהִצְמִיחָהּ וְנָתַן זֶרַע לַזֵּרַע וְלֶחֶם לְאֹכְלֵי:
יא כֵּן יִהְיֶה דְבַרִי אֲשֶׁר יֵצֵא מִפִּי
לֹא־יָשׁוּב אֵלַי רִיקִים כִּי אִם־עֲשֵׂה
אֶת־אֲשֶׁר חָפְצְתִי וְהִצְלִיחַ אֲשֶׁר
שָׁלַחְתִּיו:

⁹ Como son más altos los cielos que la tierra, así son mis caminos más altos que vuestros caminos, y mis pensamientos más que vuestros pensamientos. ¹⁰ Porque como desciende de los cielos la lluvia y la nieve, y no vuelve allá, sino que riega la tierra, y la hace germinar y producir, y da semilla al que siembra, y pan al que come, ¹¹ así será mi palabra que sale de mi boca; no volverá a mí vacía, sino que hará lo que yo quiero, y será prosperada en aquello para que la envié.

יְשַׁעְיָהוּ נה: ט-יא

Isaías 55: 9-11

AGRADECIMIENTO

תודה יהוה!

Agradezco al que Fue, porque Él me amó primero. Me formó en el vientre de mi madre y me regaló la familia más hermosa, aquella en la que me fuera imposible dejar de mirar en dirección al propósito por el cual fui enviada a esta Tierra.

Agradezco al que Es, porque mantiene mis pies firmes en Su amor. Conduce cada uno de mis pasos y mantiene cerca a mis amigos que me ayudan a seguir siendo la mejor versión de mí. Aunque resbale, siempre tengo una mano extendida que me recuerda el motivo de caer y Su presencia en mi vida.

Agradezco al que Será, porque aguardará con una nueva manifestación de Su infinito amor. Me mostrará que la mejor elección, en todos los casos, será elegir la libertad que sólo Él es capaz de otorgar, en sumisión y en total compromiso de llevarla a cada persona que tocará mi vida.

Porque Él no es hombre para cambiar de parecer, fue, es y será siempre El Eterno, mi Dios.

No hace falta dar nombres ni apellidos, porque ellos de sobra saben que están inscritos en mi corazón y en cada una de estas letras, cargadas de amor e infinito agradecimiento por compartir este largo viaje conmigo.

Introducción	1
Capítulo 1. El lenguaje, el poema, la Biblia	5
1.1 Henri Meschonnic, crítico de su época	6
1.2 Teoría del lenguaje, poética del sentido	10
1.2.1 Crítica	11
1.2.2 Pensar... y el signo	16
1.2.3 Pensar es vivir	23
1.2.4 Poética	27
1.2.5 Ritmo	30
1.2.6 Sujeto del poema	33
1.3 Spinoza-Meschonnic, otra perspectiva del lenguaje y la Biblia	38
Capítulo 2. <i>Miqrá</i>, un <i>corpus</i>, mil historias	45
2.1 La historia de la Biblia a través de sus versiones	46
2.1.1 La <i>Septuaginta</i>	47
2.1.2 La <i>Vulgata</i> y otras traducciones al latín	49
2.1.3 Los <i>Targumim</i>	51
2.2 Reflexiones en torno al término « <i>Biblia</i> »	52
2.3 El <i>Tanaj</i> , historia y composición	54
2.3.1 Composición del Libro	55
2.4 El hebreo, lengua de lo divino	62
2.4.1 Características gramaticales	64
2.4.2 La <i>Masorá</i> , el ritmo del signo	70
2.4.2.1 Los <i>taamim</i>	74

Capítulo 3. Decir ‘educación’ en el <i>Miqrá</i>	79
3.1 La educación como acción	86
3.2 La educación como nombre	107
3.3 La educación como característica	116
Conclusiones	121
Fuentes de consulta	127

INTRODUCCIÓN

Desde tiempos inmemoriales han existido temas que parecieran ser inagotables para las reflexiones que el hombre, desde su finitud, puede elucubrar. Muchos siguen formando parte de los intereses comunes, otros no. De ellos, uno me ha inquietado durante por lo menos cinco años de mi vida, a saber: la Biblia, especialmente la hebrea o *Tanaj*¹. No es desconocido que hoy en día existen pocos esfuerzos sin intereses religiosos por estudiar este texto dentro del ámbito académico. Esto es aún más verdadero cuando se está pensando en una disciplina tan joven como lo es la pedagogía.

Bajo estos principios, me aventuro en este escrito a mostrarle al lector un esfuerzo por comenzar a redescubrir una de las obras más influyentes para el conocimiento humano, con la principal finalidad de reflexionar temas como el lenguaje, la conformación del conocimiento y lo educativo desde la perspectiva que puede abrir la Biblia hebrea. En tanto que esta tesis es apenas un comienzo de lo que pudiera ser una larga travesía, era primordial que este andar fuera recorrido de la mano de uno o varios amigos que hubieran allanado la senda. Por ello, en primer lugar se encuentra un acercamiento a los textos bíblicos desde los parámetros que puede ofrecer un pensador que dedicó su vida

¹ Éste es el nombre hebreo que se le da a la Biblia hebrea, el cual es un acrónimo que explicaré a detalle más adelante. Baste por ahora saber que incluye las tres partes que conforman el *corpus* del texto hebreo, a saber: *Torá*, *Nebiim* y *Ketubim*.

al estudio de estos menesteres y cuya mirada característicamente peculiar, aportó una revitalización al estudio del Libro. Tal escritor es el francés Henri Meschonnic. Su comprensión del texto como un poema me permitió mirar la Biblia con otros ojos, desde el lenguaje, desde el hebreo y sus hermosos discursos.

Esto me lleva a mi segundo compañero de viaje. Mencionaba al inicio que llevo al menos cinco años en el estudio de la Biblia, lo cual no hubiera podido ser sin aquellas persona que me mostraron los deleites que sólo da escudriñar la palabra del Eterno, mi hermana, su esposo, mis sobrinos y Adrián. Pareciera poco ortodoxo mencionar algo como esto en una introducción a un texto con pretensiones académicas, pero son las cosas que me posibilitaron una transformación de vida, implicada necesariamente en el estudio de la Biblia. Si ellos no hubieran estado acompañándome y dándome testimonio del fruto de este esfuerzo, mucho de lo que aquí se encuentra plasmado no hubiera resultado lo que es. Gracias a que estuvieron involucrados en todo el proceso, directa o indirectamente, logré hacer un estudio exegético de algunas partes de la Biblia, el cual se condujo por mis intereses en la educación. De tal manera que en él se refleja no sólo nociones intelectuales sobre el tema, sino, sobre todo, cómo conocer en comunidad lo que es la Biblia en general y la educación dentro de este contexto. Este camino ha transformado mi formación en todos los sentidos a nivel personal. También es importante mencionar su acompañamiento porque, gracias a que compartimos este interés, tuve los fundamentos necesarios para leer el hebreo bíblico.

Finalmente, pero no menos importante, la mano, siempre extendida, de mi asesor, el doctor Renato Huarte, quien fue el que me mostró que estos temas tienen cabida en el mundo académico. Sin su acompañamiento no hubiera comprendido que lo importante no es trabajar un tema comúnmente aceptado, sino conocer el lenguaje desde el cual se habla de éstos para poder irrumpir desde dentro con textos como la Biblia. En este sentido, una de las pretensiones de la tesis es mostrar algunos caminos posibles fuera de la caja, pero cuyas entradas siempre se abren desde dentro. Pues, aunque inevitablemente partimos desde nuestras propias nociones para comprender lo que se nos pone enfrente, lo importante es ser consciente de esto y no volver la espalda a otras

lenguas como otras formas de pensamiento que quizá valga la pena reflexionar, lo cual también me ayudó a descubrir mi asesor.

Y es así como, de manera poco ortodoxa, se construyó esta tesis, entre lo académico, lo personal y lo espiritual. Son pedazos de un entero que se llama Biblia hebrea en relación con la vida, y cuya articulación la expongo de la siguiente manera. En el capítulo uno me dediqué a desarrollar el pensamiento de Henri Meschonnic, de tal forma que sirviera de marco teórico-metodológico para el estudio de la Biblia hebrea, en el mejor de los casos. La importancia de este pensador radica en que brinda posibles herramientas de pensamiento necesarias para comprender los textos bíblicos desde otras trincheras, alejadas de las perspectivas teológicas que han borrado por generaciones la riqueza que contiene este Libro, de la misma manera que lo han marcado como un texto religioso lleno de dogmas. En contra de lo anterior, expongo una serie de conceptos del pensamiento meschonniciano que posibilitan comprender su teoría del lenguaje basada en el funcionamiento de la Biblia, como algo que Meschonnic llama *poema del pensamiento*. A su vez, esta teoría fundamenta el análisis que emprendo en los siguientes dos capítulos.

En el capítulo dos, el lector podrá encontrar algunas nociones históricas y estructurales necesarias para aproximarse a un texto tan antiguo como es la Biblia hebrea. Decidí abordar el tema de lo general a lo particular, por lo que primero presento un pequeño recorrido por las primera versiones más importantes de los textos bíblicos, las que sirvieron para la conformación de las religiones tal y como las conocemos, con la intención de apenas visibilizar el impacto ético-político que han tenido. Asimismo, propongo una posible lectura crítica de estos hechos históricos, basándome en las razones por las cuales el nombre más popular del Libro que me ocupa es «Biblia» y, en contraste, la importancia de volver a sus raíces hebreas. Posteriormente, expongo la conformación del *Tanaj* o Biblia hebrea y sus características generales, así como algunas nociones básicas de la lengua hebrea, las mínimas necesarias para poder presentar un ejercicio exegético en el siguiente capítulo sin perder demasiado al lector. Quizá a algunos lectores les parezca un tanto ocioso dedicarle espacio a cuestiones técnicas como la conformación del canon hebreo, pero me parece primordial no dejar a la

imaginación del lector los libros que están en cuestión cuando hablamos del *Tanaj*, pues, socialmente, la tradición más cercana para muchos de los que viven en estas latitudes es la católica-cristiana, o al menos así se cree por muchos.

Finalmente, el capítulo tres contiene un estudio exegético en donde trabajo tres raíces gramaticales del hebreo que refieren al campo semántico de lo educativo en la lengua castellana. Reconozco que es un trabajo limitado y que deja fuera muchas otras raíces que pudieran ser incluidas. Más aún, sé que la investigación que logré de la raíces es apenas indagatoria con respecto a la cantidad de veces que aparecen en los textos bíblicos. Sin embargo, en consideración a mi falta de conocimiento pleno de la gramática hebrea, decidí sólo profundizar en las raíces que consideré más representativas para comprender de qué manera hace presencia la educación en la Biblia hebrea, en una selección de pasajes que ilustraran la argumentación que ofrezco sobre el tema. La finalidad principal es tener los elementos necesarios para poder reflexionar desde el texto bíblico la palabra «educación», reconociendo que, en tanto que es una *palabra*, se le puede ver como un signo que, según el contexto y el discurso bajo el cual se esté aludiendo, puede ser comprendido de distintas formas. Esta situación es aún mayor cuando se piensa en otra lengua como la hebrea, tan antigua y distinta a la lógica de las lenguas indoeuropeas. Por ello, veremos que es necesario abordar al menos tres términos hebreos distintos para comprender lo que en castellano entendemos por campo semántico de la «educación».

Sin más, doy paso a la explicación de la teoría que fundamenta este trabajo, esperando que lo que en esta tesis se ofrece sea suficiente aliciente para rescatar el interés hacia la Biblia hebrea y su sabiduría, ante un mundo en el que prevalece la confusión y la mezcla entre lo religioso y lo divino.

CAPÍTULO 1

El lenguaje, el poema, la Biblia

En los esfuerzos que se han emprendido hasta ahora para teorizar en torno al lenguaje podemos encontrar que ciertas disciplinas se han encargado con mayor énfasis en comprender tan complejo entramado. Quizás, la primera referencia que cruza en la mente de la mayoría de los lectores sea la filosofía, específicamente, autores clásicos como Platón, Aristóteles, San Agustín o incluso algunos más contemporáneos como los alemanes del siglo XIX y el giro lingüístico. Otra posibilidad es considerar los estudios realizados desde la disciplina lingüística por pensadores como Ferdinand de Saussure o Émile Benveniste. Lo cierto es que hablo de uno de los temas que ha inquietado intelectualmente al hombre hasta nuestros días. Pero, ¿aún hay algo más que decir? En este momento sería apresurado dar una respuesta abrupta, por lo que a lo largo de este capítulo intentaré mostrar que aún existen caminos poco explorados, autores y corrientes de pensamiento que se han atrevido a mirar el lenguaje desde las periferias y que vale la pena prestarles atención para comprender con mayor claridad este importante asunto. Aquí rescato a uno de esos pensadores, a quien seleccioné no sólo por la originalidad de sus teorías, sino porque conjuga dos de los temas centrales de esta tesis, a saber, la Biblia hebrea y el lenguaje. También cabe anticipar que posibilita entender la educación desde estas trincheras, pero esto lo explicaré en otro momento.

1.1 Henri Meschonnic, crítico de su época

El autor que ocupará las siguientes páginas es un teórico del lenguaje poco celebrado fuera de ciertos ámbitos relacionados con el mundo literario, por lo que encuentro valioso hacer una pequeña semblanza de él. De padres judíos con nacionalidad rusa, nació en París el 18 de septiembre de 1932 y murió recientemente, el 8 de abril del 2009. La familia Meschonnic se vio obligada a emigrar a Francia, debido al ambiente hostil que había traído a su país de origen la Revolución, llegando a la capital parisina en 1917.² Este francés es uno de esos pensadores que difícilmente se puede etiquetar. Bastará mencionar que se le conoce por su trabajo como lingüista, traductor de muchas obras –la más importante de ellas es la Biblia–, catedrático de la Universidad de Lille y París VIII, Vincennes, donde también es reconocido como uno de los fundadores y profesor emérito de la misma.³ Pero ante toda esta producción intelectual, se presenta a sí mismo como un poeta que, a pesar de que sus escritos literarios fueran poco conocidos, para él representaban la fuente que inspiraba sus aportaciones de orden más teórico. Confirmación de ello es la siguiente cita, donde se aprecia cómo se autodefinía el francés:

Yo escribo poemas, y ello me hace reflexionar sobre el lenguaje. Como poeta, no como lingüista. Lo que sé y lo que busco se mezclan. Y traduzco, sobre todo textos bíblicos, en los que no hay ni verso ni prosa pero sí una supremacía generalizada del ritmo. La conjunción de estas tres actividades genera en mí una cierta forma de pensamiento crítico a partir de una transformación del pensamiento tradicional del ritmo, a la cual me han llevado necesariamente estas tres actividades, justamente por su conjunción. Ello representa una crítica general de las representaciones del lenguaje y pone de manifiesto una carencia del pensamiento del lenguaje en el pensamiento contemporáneo. La importancia de la crítica ha ocultado la de los poemas, sobre todo en la medida de la resistencia que este pensamiento ha suscitado. Pero el poema, tal como yo lo entiendo: transformación de una forma de vida en una forma de lenguaje y de una forma de lenguaje en una forma de vida, comparte con la reflexión el mismo desconocimiento, el mismo riesgo y el mismo placer; la misma burla a las ideas recibidas de los contemporáneos. Es por ello que no escribo ni para agradar ni para desagradar, sino para vivir y transformar la vida.⁴

² Manuel Nuñez, “Los grandes temas de Henri Meschonnic”, §1

³ Manuel Matos Moquete, “Henri Meschonnic en la crítica literaria dominicana”, § 1

⁴ Henri Meschonnic, *apud* Gerardo Burton, “Nota biográfica” en *Confines*, N° 29, junio, 2010, [en línea], disponible en: <http://confinesdigital.com/conf29/henri-meschonnic-manifiesto-a-favor-del-ritmo.html>

Tengo la firme creencia de que esta cita posibilita sintetizar en buena medida lo que me ocupará en las siguientes líneas, con la esperanza de que no haya más necesidad para el lector que permitirme ir desentrañando estas palabras, no ahora, sino a lo largo del capítulo. Por el momento abordaré algunos puntos importantes del contexto.

Quisiera comenzar mencionando que, contrario a lo que se pudiera pensar, el alcance de la obra de Henri Meschonnic no es del todo ajeno para la lengua hispana. En la búsqueda de su legado intelectual, encontré que en su periodo como docente en París VIII tuvo tres estudiantes –de origen dominicano– que formaron parte de la corriente “La poética de Meschonnic”, reconocida en Francia y en el mundo.⁵ Estos literatos, una vez concluidos sus estudios de posgrado en dicha universidad, motivaron el desarrollo de esta corriente en nuestras latitudes, logrando darle presencia al pensamiento del autor francés en su país. De todo ello hay registro en un libro editado por Diógenes Céspedes, en el que también participan Manuel Núñez y Manuel Matos Moquete⁶ –los estudiantes en cuestión–, entre otros personajes como el argentino Hugo Savino, quien ha traducido la mayoría de los libros de Meschonnic que hay en castellano.

Este libro da constancia de un coloquio que se organizó en la República Dominicana a la muerte del pensador francés, con el fin de honrar sus aportes al desarrollo intelectual de la Universidad Autónoma de Santo Domingo.⁷ La relevancia del escrito se encuentra en que gracias a él pude conocer atisbos de la vida de Meschonnic, pues por ser un autor contemporáneo, no hay fuentes biográficas –en castellano, al menos–, como es el caso de otros personajes que han sido mucho más estudiados. Por otro lado, no quisiera dejar de mencionar que el trabajo de estos dominicanos tuvo tal impacto que incluso Meschonnic fue invitado en dos ocasiones a la universidad dominicana, debido a la aceptación que tuvo su poética dentro de la academia de este país. Por tal motivo, retomaré algunos relatos de estos tres dominicanos, para dibujar un panorama que

⁵ Manuel Matos Moquete, *op. cit.*, § 1

⁶ Diógenes Céspedes (ed.), *Ponencias del coloquio Henri Meschonnic*, Editora Universitaria - UASD, 2014, [libro electrónico]

⁷ Rafael Morla, “Presentación”, en Diógenes Céspedes, *op. cit.* Este evento se llevó a cabo el 18 de junio del 2009, gracias a “el decanato de la Facultad de Humanidades y las Escuelas de Letras y la de Filosofía de la Universidad Autónoma de Santo Domingo, a las cuales está adscrita la Cátedra Extracurricular sobre el Pensamiento de Henri Meschonnic”, § 1

permita comprender el contexto intelectual parisino, tierra fértil para la creación de la obra de Henri Meschonnic. Esto, a partir de una mirada latinoamericana que me permitió abrir el entendimiento al mundo del ritmo y al “poema Meschonnic”⁸, lo cual no deja de ser sorprendente e interesante.

En principio es necesario considerar que el periodo en el que se encuentra inserto el pensamiento de Meschonnic es en el siglo XX, entre los años 60 y 80, dentro del que se ubica el desarrollo del estructuralismo y post-estructuralismo francés. Estos enfoques permearon la producción intelectual de diversas disciplinas humanísticas como la filosofía, la sociología, la antropología y, por supuesto, también a la lingüística y la literatura. En palabras de Roland Barthes, francés de la época, semiólogo y uno de los precursores del estructuralismo, este “modo de pensamiento”⁹ es una actividad que se puede abordar desde dos pares de palabras con importancia sobresaliente para comprender su funcionamiento. Por un lado, está *significante-significado* –porque retoma el modelo lingüístico heredado por Saussure¹⁰, fundamental para esta corriente– y, por el otro, *sincronía-diacronía* –pues enmarcan toda una visión propia de la historia que contempla tanto la inmovilización del tiempo (sincronía) como el proceso de ésta (diacronía)–.¹¹ Lo anterior quiere decir que el estructuralismo es una actividad de orden mental que lo que busca es darle sentido al hombre desde la forma en la que se apropia del *significante-significado*, determinado por un contexto específico que a la vez se encuentra en proceso de construcción de signos. Según Barthes, esto es posible al reconocer que la lingüística es la ciencia que, junto a la economía, da *estructura* a todo cuanto rodea al hombre, no así la experiencia o el sujeto en sí mismo.

⁸ Hugo Savino, “Problemas, efectos y recepción de la traducción de las obras de Henri Meschonnic en la Argentina y América Latina”, § 7

⁹ Roland Barthes, “La actividad estructuralista”, p. 293. El autor le llama de esta manera porque menciona que el estructuralismo no puede ser considerado como una escuela o un movimiento, pues a quienes se les identificaba con éste no se sentían ligados entre sí, lo veían simplemente como un punto de convergencia en el que coincidían con los principios que se comenzaban a consolidar.

¹⁰ *Vid. infra*, p.12

¹¹ *Ibidem*, pp. 293-294

Otros que en este momento eran identificados en Francia como estructuralistas son Román Jakobson, Gérard Genette y los formalistas rusos.¹² En conjunto, se puede decir que alimentaron una visión del lenguaje que encontraba la naturaleza de éste en su estructura, dándole al signo un valor que no se había visto hasta el momento. Ante los escritos de estos intelectuales, que cada día iban cobrando mayor presencia en el mundo académico, existieron autores que emprendieron esfuerzos de oposición. Tiempo después se les identificó como post-estructuralistas, dentro de los que menciona Matos Moquete están Émile Benveniste, Mijaíl Bajtin, Julia Kristeva, Zvetan Todorov, Michel Foucault y Jacques Derrida.¹³ Estos personajes, cada uno en su propio estilo, colaboró para que el post-estructuralismo fuera cobrando importancia en Francia, gracias a las prácticas y teorías emergentes poco convencionales que dieron origen a la teoría crítica en la poesía y la lingüística, campo en el que está inserto Henri Meschonnic, como uno de los pensadores que alimentaron el movimiento post-estructuralista.¹⁴ A mi parecer, lo que se debe destacar de este movimiento es que su rasgo más característico, al menos lo que hace que Meschonnic sea identificado como parte de él, es la enérgica combinación entre la práctica y la teoría, no aceptar que la relación abstracta de los códigos que componen la estructura social es algo que determina todo cuanto se mueve en ese plano de existencia, sino que se transforma en el momento en el que el hombre interactúa con él. Si se lleva esta postura al lenguaje, se verá que éste es entendido como un sistema basado en representaciones, no una estructura.¹⁵ Esta forma de comprender el post-estructuralismo se puede apreciar en la obra del autor que me ocupa cuando se reconoce que la poética para Meschonnic es una práctica analítica del lenguaje y, más aún, es la que aviva la necesidad de teorizar en torno a éste, tal como se mostró en la cita biográfica. Es decir, la actividad poética se nos presenta como la práctica del lenguaje, que posibilita que éste se repiense y se transforme en consecuencia.

¹² Manuel Matos Moquete, *op. cit.*, § 9

¹³ *Ibidem*, § 10

¹⁴ *Ibidem*, § 11-12

¹⁵ H. Meschonnic, *Ética y política del traducir*, p. 51

Es por todo lo anterior que Meschonnic fue conocido en Francia como un hombre cuya teorización se basa en “un proceso crítico a la vieja poética y a la moderna”¹⁶, precursor de una nueva forma de crítica literaria que permeó no sólo a pensadores franceses, sino por lo menos a tres dominicanos que no perdieron ocasión para divulgar la poética de Meschonnic en América Latina.

1.2 Teoría del lenguaje, poética del sentido

Del recorrido expuesto hasta el momento de la vida y obra de Meschonnic, abordaré principalmente la teoría del lenguaje que logró conformar a lo largo de varios años de trabajo, no sólo echando mano de las profesiones que lo acompañaron a lo largo de su vida, sino también gracias a su formación filosófica y sus estudios en la lengua hebrea y la Biblia.

Para darle sentido a la importancia del pensamiento de Meschonnic para esta tesis, he decidido comenzar la exposición de su teoría del lenguaje a partir de lo que, a mi parecer, le dio origen y –tomando ventaja sobre ello– fungirá como el fundamento de este capítulo. Me refiero a la conformación de una crítica a lo común, a la cobija de seguridad que el pensamiento occidental predominante ha tejido a lo largo de varios siglos para todo aquel que pretende hacer teorías, sin importar de lo que éstas hablen. Esta crítica se configura gracias a la práctica poética, sí, pero esto lo desarrollaré más adelante. Ahora me ocuparé mostrar el sistema de pensamiento que cobró vida en el acto y que se va trazando a lo largo de las obras de este controversial autor, el cual fue realidad gracias a ese espíritu combativo que se apoderó de Meschonnic y que se distinguió por ir contra el intelecto predominante, no en afán de destruirlo, sino de transformarlo. Por ello, difícilmente se puede comprender el sentido que le da a ciertos conceptos si no se bosqueja un panorama introductorio de lo que sustenta su teoría. En este sentido, me permití dar cabida a la aclaración de algunas nociones que quizá se pueden tomar como verdades de perogrullo en nuestros días, pero que en este contexto será válido aclarar y, en la misma medida, ampliar lo que he dicho hasta ahora.

¹⁶ Manuel Matos Moquete, *op. cit.*, § 13

1.2.1 Crítica

Iniciaré por uno de los ya mencionados, a saber, crítica. Si rastreamos el origen etimológico de esta palabra del castellano, se puede encontrar que hay tres términos relacionados a su génesis. Uno de ellos es del latín *criticus*, vinculado al griego κριτικός (*kritikós*), que se puede entender como «mirar con detenimiento, discernir»¹⁷, también emparentado al verbo κρινθείς (*krintheís*), cuya traducción podría ser «separar, juzgar, decidir»¹⁸. Por ello, si se da crédito a estas referencias, se puede justificar la posibilidad de referirse a la crítica como una práctica del pensamiento que no necesariamente está relacionada a algunas connotaciones contemporáneas que ya se encuentran en un plano ideologizado. Me refiero a que, en el mayor de los casos, lo que se denomina como una forma “crítica” de pensar es aquella que se articula a partir de una reacción contra otras más tradicionales, pero que basta profundizar un poco en sus afirmaciones para encontrar generalizaciones vacías y un discurso más bien retórico. Sobre este asunto, Meschonnic hace una reflexión que me parece muy interesante y que puede ayudar a hacer la distinción que aquí se propone, en la cual él hace una separación entre *polémica* y *crítica*. El francés dice: “la crítica es necesaria, la crítica de todas las estrategias de pensamiento y de lenguaje. Y la crítica no es la polémica, como los piensa-corto quieren hacer creer, la crítica es la búsqueda de los funcionamientos y las historicidades, la polémica quiere el poder sobre la opinión y hace silencio sobre el adversario”.¹⁹

En ese tenor, si volvemos a la acepción etimológica, parece que el sentido antiguo de la palabra en cuestión más bien señala un momento previo a la opinión, que atiende a una característica enteramente humana y que necesariamente nos obliga a ejercer nuestra capacidad de discernir, separar, juzgar y decidir. En este sentido, cuando pensamos en qué es lo que nos debería llevar al punto de lo que entendemos por crítica en nuestro contexto –dicho de otra forma, posicionarnos en desacuerdo con algún pensamiento, acción de otra persona, etc., emitiendo una forma contraria de ver las cosas–, no

¹⁷ Liddell y Scott's *Greek-English Lexicon*, 11va. ed., s. v. «κριτικός» (la traducción del inglés al español es mía)

¹⁸ *Ibidem*. s. v. «κρινθείς»

¹⁹ H. Meschonnic, *Heidegger o el nacionalismo-esencialismo*, p. 146.

negaríamos que es justo nuestra posibilidad de poner en balance las palabras o los actos del sujeto en cuestión, valorarlos bajo el crisol de nuestros conocimientos y experiencias previas o quizá remitirnos a una autoridad común y reconocer posibilidades divergentes a los hechos que se nos muestran y consideramos más apropiadas: discernir, separar, juzgar, decidir; no así la simple finalidad de confrontarse a lo establecido por el hecho mismo o por pertenecer a un colectivo social y no a otro.

Es posible encontrar un ejemplo de este ejercicio del pensamiento en distintas circunstancias a las que nos enfrentamos en la vida cotidiana. Dada mi condición de mujer, creo que un caso que me puede ayudar a clarificar la distinción entre *polémica* y *crítica* son los movimientos feministas que están en boga. Desde la perspectiva que me es propia por ser parte del contexto social actual, cada vez estoy más convencida de que lo que le da popularidad a la mayoría de los movimientos sociales más contemporáneos es un profundo vacío de sentido, pues muchos de los adeptos son conducidos por intereses que no son del todo claros, lo cual hace que los movimientos estén faltos de pensamiento crítico, aunque sus consignas entonen lo contrario.

El caso del feminismo no es distinto, puesto que a lo que está orillando a cada una de las que somos mujeres es a tomar una postura respecto a cómo nos concebimos como mujeres dentro de una sociedad, nos interese o no documentarnos sobre el tema. Así, muchas hemos sido alimentadas por ideas de feminismo presentes en campañas publicitarias, en eslóganes de organismos internacionales o eventos sociales de importancia internacional; lo que ha provocado que algunas se asuman como feministas o no sin haber ejercido una verdadera reflexión sobre las implicaciones que conlleva tal asunto. Veamos, pues, a modo de ejemplo, el caso de dos estudiantes (A y B) que –inmersas en la convivencia social de nuestros días, como todos estamos– se enfrentan a un ambiente escolar universitario. Los discursos de los que se ven rodeadas están impregnados de un profundo rechazo a la lógica social contemporánea, presuntamente machista, que a raíz de las discusiones generadas por los movimientos feministas, ponen en cuestión la falta de un lenguaje incluyente en la forma de expresarnos. La *estudiante A*, ante esta situación, decide no rechazar anticipadamente algunas formas gramaticales del castellano en las que se privilegia lo masculino, como los plurales, sino

investigar el origen de la lengua y cuestionarse si realmente esto es una manifestación de machismo, discierne y separa entre la euforia social y los fundamentos teóricos de la lengua. Esto, antes de siquiera pensar en cambiar su forma de expresarse. La *estudiante B* comienza a incorporar a su lenguaje expresiones incluyentes, sólo porque cada vez más personas hablan o escriben de ese modo. Por tanto, se suma a la corriente, creyendo que lo que la motiva es una convicción propia, sin comprender el impulso social que está detrás de esa decisión, es decir, no hay una reflexión previa a la acción. De lo que quiero dar muestra con todo esto es que si bien la crítica debería ser algo que hagamos constantemente –como lo hace la *estudiante A*–, ésta implica un proceso de pensamiento que es mucho más complejo de lo que a veces podemos percatarnos. Por ello, es necesario de vez en vez pausar, mirar con detenimiento y esforzarnos por ejercitar esta forma de pensamiento, no actuar siempre bajo el ritmo de lo habitual, como la *estudiante B*, que, sin afán de emitir aquí un juicio de valor, hace evidente que su primer impulso fue privilegiar una postura polémica y no hacer uso de su capacidad crítica para tomar una decisión.

Pareciera que me estoy distanciando del tema que aquí ocupa. Sin embargo, el ejemplo anterior puede afirmarse así en las cosas más elementales y cotidianas como en la elección de nuestras palabras. Sobre todo estoy pensando –por el grado de responsabilidad– en el contexto de aquéllos que tenemos la intención de colaborar en la producción del conocimiento de nuestra sociedad, como es el caso de la mayoría de los universitarios. Por lo que se refiere a Meschonnic, de eso se trata pensar el lenguaje, de *criticar* en el sentido de llevar a cabo una actividad que implica que, antes de ejecutar una acción, cualquiera que ésta sea, reflexionemos y nos cuestionemos por lo que desconocemos acerca de éste, pero en mayor medida por lo que naturalmente creemos conocido, al ser algo tan próximo para todos los humanos.²⁰ Con esto en mente, si volvemos al ejemplo de la *estudiante A*, se podrá ver que en su forma de actuar están presentes las cuatro acciones que conforman una crítica etimológicamente hablando, mismas que mostraré en el proceso que sugiere Meschonnic para pensar el lenguaje, según lo que he podido entender de él.

²⁰ H. Meschonnic, *Ética y política del traducir*, p. 22

Considero que, en principio, es posible dividir las acciones en dos grandes momentos, puesto que algunas de las acciones implican otras u otras como consecuencia. El primero de ellos comienza al *discernir*, pues cuando se piensa el lenguaje, ejercemos la capacidad de distinguir los elementos que componen un concepto, es decir, un signo. Así, la *estudiante A*, al preguntarse por el origen de los plurales masculinos, comenzaba a mirar la lengua por sus signos. En este discernimiento está imbricada la acción de *separar*, pues, al asignarle dicho signo específico a algo, lo estamos nombrando bajo un distintivo que nos ayuda a diferenciarlo de otro. Por esto, la misma estudiante tuvo la posibilidad de marcar distancia entre la lengua y las implicaciones sociales del problema.

El segundo momento se da al *juzgar*. Esto es cuando nos detenemos a mirar la forma en la que se emplean las palabras dentro de diferentes contextos y somos capaces de emitir nuestra opinión al respecto, acto en el que también se involucra la necesidad de *decidir*, en vías de concretar una toma de postura. Es evidente en el ejemplo que he dado que esto es justo lo que distingue a la *estudiante A* de la *B*, pues antes de sumarse a una iniciativa social, asumió que era su decisión, consciente e informada, la que estaba en cuestión. Tomó una postura crítica ante un movimiento que, aunque se presume como tal, puede que sus seguidores corran el peligro de no serlo.

Por otro lado, esta forma de ver el lenguaje no niega la necesidad de comunicación que éste cubre. Es natural que para tal fin actuemos muchas veces como la *estudiante B* del ejemplo. No podría ser de otra forma. Necesitamos el lenguaje como instrumento, no siempre reflexionado, para que la comunicación tal cual la conocemos sea posible, pero, por esta razón se debe tener clara la distinción entre dos términos importantes, lenguaje y lengua. La segunda es la que cubre esta necesidad, aquella conformada por signos, que –siguiendo el *Curso de lingüística general* de Saussure– es un sistema complejo producto de las generaciones precedentes y es adquirida por los hombres por convencionalidad.²¹ Aunado a esto, Saussure afirma en sus escritos encontrados póstumamente que la lengua es la correlación entre letra–fonema y el lenguaje es el fenómeno que la contiene.²² De lo anterior se puede notar que concebir el lenguaje

²¹ Cfr. F. de Saussure. *Curso de lingüística general*. pp. 135-138

²² Cfr. F. de Saussure. *Escritos sobre lingüística general*. pp. 119-120

fuera de la lengua requiere un ejercicio reflexivo de este fenómeno. Si se piensa en las estudiantes como dos formas opuestas de aproximarse a un mismo suceso, diría que la *estudiante A* bien podría representar una actitud propia para el entendimiento del lenguaje, en el sentido de que hay una predisposición a detener el flujo de la cotidianidad y discernir lo que tiene en frente y el uso cotidiano del lenguaje y la lengua. En cambio, la *estudiante B* manifiesta la instrumentalización del lenguaje, al ser motivada sólo por alcanzar un fin inmediato que, en este contexto, sería comunicarse por medio de la lengua.

Pero aún falta aclarar la distinción entre la polémica y la crítica. Meschonnic señala la necesidad de la crítica de la siguiente manera: “la crítica, para afirmar lo que falta, un sentido del lenguaje, un conocimiento de lo continuo. Para arruinar de paso el lugar común que quiere que la crítica sea destructiva”.²³ Por ello, retomando el feminismo, más allá de las posturas de odio que buscan poner a la mujer por encima de los hombres, silenciando al adversario, una verdadera crítica al estado actual de la sociedad sería aquella que tiende a la construcción de algo mejor, no a la destrucción de lo existente, pues, también menciona el autor francés que:

la polémica es del orden de la retórica, y de la sofística. La crítica es un ejercicio de reconocimiento de las estrategias, y de denuncia de los efectos de poder. En este sentido, es lo contrario mismo de la polémica, que es una maniobra para tener poder [...]. Ambas son batalladoras, pero ni los medios ni los fines son los mismos. La polémica trabaja para adormecer, adormecer el espíritu crítico y así vencer al otro. La crítica como facultad de despertar, trabaja para encontrar el sentido, trabaja la inteligibilidad, y la historicidad de esta inteligibilidad.²⁴

En este tenor, es imposible concebir un movimiento social como una manifestación crítica de lo coetáneo, sea el feminismo o cualquier otro, si éste se construye bajo una lógica de visibilizar lo que ha ocasionado el poder vigente, de buscar el reconocimiento de los sentidos del pensamiento e identificar aquello que se preocupa más por el sentido del discurso que por las verdades que fundamentan la realidad social. Con base en ello, tomar decisiones que realmente conduzcan a un cambio de rumbo y no sólo de las manos que poseen el poder.

²³ H. Meschonnic, *Spinoza poema del pensamiento*, p. 5

²⁴ *Ibidem*, p. 148

1.2.2 Pensar... y el signo

En el planteamiento de Meschonnic, el acto que distinguió a la *estudiante A* del ejemplo se puede resumir en una palabra particularmente profunda en este autor, a saber: pensar. Para él, en el pensamiento está implícita la crítica del lenguaje, pues afirma que “pensar es necesariamente pensar el lenguaje, y pensar la interacción entre lo que significa pensar el lenguaje y pensar lo que se llama vivir”²⁵. Esta frase tiene varias implicaciones y destaca la influencia que tienen Baruj Spinoza y Ferdinand de Saussure en nuestro autor, tal como lo afirma el mismo Meschonnic en su libro *Ética y política del traducir*, donde anuncia que su teoría del lenguaje toma “dos puntos de apoyo”²⁶ refiriéndose a estos pensadores. Pero, vayamos por pasos. Inicialmente, para entender qué es pensar para Meschonnic desde la sentencia anunciada, hay que comenzar por decir que pensar el lenguaje implica conocer la naturaleza de éste, la cual, debe ser claro, no es el signo. Por ello tomaré el camino largo para abordar este concepto tan fundamental en Meschonnic, definiendo primero aquello que no es y que convencionalmente creemos que sí.

En este contexto, el signo es entendido como la representación del lenguaje, no el lenguaje mismo. Ante esto, Meschonnic escribe: “el problema, con el signo, es que como pasa por ser la naturaleza misma del lenguaje, impide pensar el lenguaje. Confundido con el funcionamiento del lenguaje y con su descripción, el signo impide reconocer que él consiste, por lo que puedo ver, en seis paradigmas”²⁷.

Los paradigmas²⁸ a los que se refiere para definir al signo son el lingüístico, filosófico, antropológico, teológico, social y político.²⁹ El común denominador que tienen estos paradigmas –dentro de sus múltiples diferencias que habría que detallar en otro lugar–

²⁵ H. Meschonnic, *Ética y política del traducir*, p. 23

²⁶ *Idem*

²⁷ *Ibidem*, p. 18

²⁸ En las obras que pude consultar de Meschonnic, el autor no profundiza demasiado acerca de qué está entendiendo por paradigma. Sin embargo, su pensamiento da atisbos de que se refiere a esa unidad en la que se puede reunir la producción de un conocimiento, regido por determinada corriente o saber.

²⁹ Claramente, aquí se puede apreciar una alusión crítica a lo que se mencionaba en el apartado biográfico sobre el contexto intelectual que veía crecer el pensamiento de Meschonnic, donde mencioné que el estructuralismo permeó la visión de muchas disciplinas humanísticas de manera determinante.

es que han pensado el lenguaje desde la lengua, desde el signo, es decir, desde el discontinuo. Meschonnic afirma que han hecho del lenguaje una reducción a una cuestión binaria.³⁰ Esto no permite ver al signo sólo como una representación, sino como el lenguaje en sí mismo. Por ejemplo, en el caso del paradigma lingüístico, en términos generales, encontramos que su modelo de aproximación al lenguaje es por medio del estudio sistematizado del signo, como aquel que constituye a la lengua, lo que, en la mayoría de los casos, dificulta visualizar el lenguaje fuera de la lengua. El problema con esto es creer que sólo de este modo podemos llegar a comprender el lenguaje, desde las distintas formas en las que se expresa la totalidad que representa éste más allá del signo y no ser consciente de ello. Otro ejemplo del efecto de estos paradigmas en el lenguaje se puede ver desde el antropológico, que en su finalidad de comprender lo que el hombre ha sido históricamente y hasta nuestros días, “opone la voz viva y lo escrito, el espíritu y la letra”,³¹ de tal forma que pareciera que el lenguaje es distinto cuando éste sale del aliento de un sujeto a cuando lo hace de su mano. Contrapone las formas del lenguaje a tal grado que impide la visualización de su totalidad.

Adicionalmente, Meschonnic menciona que el paradigma en el que se ve más claramente cómo funciona el signo en el lenguaje es en el teológico. Me atrevo a afirmar que es en la conjunción de éste con el social y el político, puesto que en los tres paradigmas se expresa el sentido de la binarización del lenguaje al anteponer a una minoría por encima de la mayoría en muchos sentidos. Es decir, las representaciones que están presentes en los signos son fijados por una minoría que se impone al pensamiento de la mayoría de los hombres, de tal forma que éstos son usados según el criterio de los primeros. Por ejemplo, la concepción ideológica de Dios, que de inicio se concibe bajo una perspectiva teológica, se impone como arquetipo social y político. ¿Cómo se manifiesta esto? Pensemos en la pregunta ‘¿qué es Dios?’ o ¿quién? Ya la pregunta anuncia un posicionamiento. ¿Se le considera una persona o un ente amorfo o la totalidad? Esto depende de la tradición que se esté haciendo esta pregunta. Sin

³⁰ *Idem*

³¹ *Ibidem*, p. 18–19

embargo, no es difícil creer que en la mayoría de los que nos hacemos esta pregunta nos vendrá a la mente la imagen de un hombre entrado en años, cuya apariencia muestra omnipotencia y poderío. Pero esto no es más que un signo teológico, social y político. Ni la palabra 'Dios' ni la representación mental que de la palabra emana es verdaderamente ese Ser al que pretendemos significar y, sin embargo, así es porque se sobrepuso una perspectiva, específica de una tradición, por encima del pensamiento de todos los hombres.

En otras palabras, el autor menciona que el paradigma teológico no es universal, como sí se podría pensar del antropológico, el lingüístico o el filosófico, sino que se trata de un particular que se globalizó. Ya no sólo se trata de la forma sobre el contenido, sino de la relación entre un significado y un significante.³² Meschonnic explica esto mencionando que “la teología opone el Antiguo Testamento, en el papel del significante, al Nuevo Testamento, en el papel del significado, algo que no ha dejado de tener consecuencias éticas y políticas”³³. Si se considera esta cita, es posible comprender por qué creo que la expresión más clara del signo se da en la conjunción de lo teológico con lo social y lo político, puesto que pareciera que hablar de significante–significado supone una correlación inseparable entre el lenguaje y su instrumentalización, la cual es necesariamente convencional. Para ser más precisa, manifestaré las implicaciones de esta cita.

Es claro que la crítica que hace Meschonnic de la noción de signo –presente especialmente en el paradigma teológico, social y político– tiene su fundamento en términos lingüísticos que valdría la pena señalar. Aquí el primer guiño a los puntos de apoyo de este autor. Ferdinand de Saussure menciona que el *signo* es una entidad psíquica de dos caras, dos elementos íntimamente relacionados que se reclaman recíprocamente: imagen acústica y concepto. El primero se refiere a una huella psíquica obtenida de la asociación entre el testimonio que da nuestros sentidos y una representación de los sonidos de la palabra. Esto es el *significante*. Es importante distinguir entre un fonema y una imagen acústica, puesto que uno sólo refiere al sonido,

³² *Ibidem*. p. 19

³³ *Idem*

mientras que la otra encierra la percepción total de las palabras que se queda guardada en la mente. El segundo es el concepto o *significado*, el cual es la idea abstracta de lo que representan las palabras.³⁴ Es importante destacar que para Saussure este par de elementos que compone al signo es indisoluble, esto es la representación del lenguaje,³⁵ al menos desde la interpretación anti-estructuralista de Meschonnic. Por eso afirma que “la frase es la unidad primera del lenguaje, y no la palabra”.³⁶

Una vez visto el signo y lo que se está entendiendo por *significante* y *significado* en la cita que motivó la anterior mención de Saussure, habrá que recordar que ésta gira en torno al paralelismo entre el Antiguo Testamento con el *significante* y el Nuevo Testamento con el *significado*. Esta analogía presenta una idea de teología básicamente sacada de una ‘palabra compuesta’, a saber, *judeo-cristiano*, la cual, según Meschonnic, “por sí sola resume a la perfección toda una teología”.³⁷ No es motivo de este escrito profundizar sobre lo que es la teología. Sin embargo, expondré un par de ejemplos que, desde mi óptica, ilustran la forma en que el autor usa este término. Me refiero, por un lado, a cómo ha sido interpretada la Biblia desde la tradición judía, y por otro, a una corriente de pensamiento que ha predominado en la construcción de saberes y se consolidó en un periodo histórico que difícilmente podría dejar de enunciar, aunque sea someramente. Me refiero al siglo XVI, específicamente, al impacto que tuvieron las tesis reformistas de Martín Lutero. Primeramente, es importante resaltar que la tradición judía y cristiana³⁸, para Meschonnic, comparten el mismo error en cuanto al lenguaje se refiere, es decir, pretenden conocer el texto bíblico a partir de principios teológicos, lo cual les impide escudriñar realmente su contenido. Por lo tanto, se reducen a una misma teología.

³⁴ Cfr. F. de Saussure. *Curso de lingüística general*. pp. 128-129

³⁵ Es fundamental que se considere que la forma en la que el estructuralismo ha entendido el signo es opuesta a cómo está interpretando Meschonnic a Saussure y es precisamente esto lo que está criticando el autor; es decir, al estructuralismo como la corriente principal en la constitución de la lingüística moderna. Esta idea es trabajada ampliamente en su libro *Ética y política del traducir*. pp. 51-53

³⁶ H. Meschonnic. *Un golpe bíblico en la filosofía*. p. 79

³⁷ *Ibidem*. p. 55

³⁸ Reconozco que existe una diversidad muy amplia de judaísmos y cristianismos. Sin embargo, para efectos del argumento meschonniciano que quiero sostener, no es necesaria la separación. Para el autor francés las prácticas de todos son similares, pues hay un sentido teológico en su pensamiento.

Comenzaré por la primera parte de la palabra compuesta: '*judeo*'. Para Meschonnic, la tradición judía, entendida en términos generales, ha configurado un tipo de hermenéutica que nada tiene que ver con el estudio del hebreo como gran metáfora del lenguaje, aun reconociendo que ésta, la hermenéutica, es por naturaleza plural. De esta generalización sólo excluye a Yehudá Haleví y a Abraham Ibn Ezra. El primero, por su uso de la lengua hebrea en su obra cumbre *El Cuzary* y el segundo, por su forma peculiar de interpretar la Biblia hebrea.³⁹ El mayor de los conflictos de cómo se ha estudiado el texto bíblico dentro de esta tradición radica en que se le ha visto con ojos religiosos, es decir, cargados de una serie de significaciones que han cumplido ya muchos milenios de subsistencia. Incluso se creen más antiguas que las primeras evidencias escritas de la Biblia hebrea. Esto consolida una pretensión anticipada al encuentro con el propio texto. Un ejemplo de lo anterior es la interpretación que se la ha dado al libro de *Génesis* 1:3, cuando dice que Dios creó la luz por medio de la palabra. Meschonnic afirma que se ha hecho "una fusión del *decir* de Dios con el decir humano"⁴⁰, atribuyéndole a la palabra la característica *creadora*, cuando debería ser claro que "no fue con palabras *humanas* como Dios creó la luz".⁴¹ Es así como esta forma de interpretación se ha vuelto una tradición hermenéutica recurrente en los círculos de estudio bíblico dentro del judaísmo.

Es pertinente traer a la memoria del lector que el judaísmo no es considerado únicamente como una religión, sino también como un orden moral, político y social de un grupo específico de personas, cuyo fundamento es la Biblia hebrea. Por esto, las interpretaciones que se hagan a dicho texto tienen necesariamente derivaciones sociales y políticas, lo que resulta muy oportuno para comprender lo que se está sosteniendo.

En cuanto a la segunda parte de la palabra compuesta, '*cristiano*', puedo decir que si bien se puede concebir el cristianismo muchos siglos antes de la aparición de Martín

³⁹ *Ibidem*. p. 30. Con mayor exactitud, Yehudá Haleví es excluido por el uso que hace de la lengua hebrea en dicha obra, e Ibn Ezra porque es el único que, dentro de su ejercicio exegético, considera el ritmo del texto.

⁴⁰ *Ibidem*. p. 77

⁴¹ *Idem*

Lutero, es interesante evocar esa época y no otra porque algunos ilustrados, ya en el siglo XVIII, le dieron mucho peso a las aportaciones que hizo este personaje, a tal grado que lo nombran como uno de los pilares en la gestación de la Ilustración, por ser un defensor de la libertad y la autonomía del individuo.⁴² Otra razón por la que tomo este ejemplo es porque, a mi parecer, este evento histórico permeó la configuración de las distintas organizaciones religiosas, de la misma forma que la Ilustración, influida por el movimiento reformista, ordenó la conformación de los saberes. De este modo, la Reforma, teniendo un origen teológico, impactó en la esfera social y política. Será suficiente enumerar algunos puntos generales que no me distancien de lo que se quiere de fondo.

Los escritos de Lutero fueron la semilla de un nuevo orden social y político, no sólo religioso, entendida como una evidencia de primer orden para lo que se avecinaba en la modernización del pensamiento. A esto se puede asociar el fraccionamiento de la fe religiosa que sirvió de terreno fértil –en Europa, principalmente– para que la Iglesia dejara de ser una jerarquía. El hombre comenzó a negar el clericalismo, por lo que los sacerdotes y frailes perdieron sus posiciones privilegiadas, y comenzó a pensar su vida laboral, familiar y social independiente a una creencia religiosa, gracias a que la conformación del Estado moderno comenzó a adquirir forma, siendo presuntamente más soberano.⁴³

Es paradójico entender los efectos secularizadores que tuvo el pensamiento de Lutero según algunas versiones de la historia de la modernidad, si se considera que el planteamiento de este personaje parte de supuestos teológicos, cuyo principal ideal era la formación del hombre en el estudio de la Biblia, para que estableciera una relación personal con Dios. Por ello tradujo este Libro al alemán, en congruencia con esta finalidad que representaba en sí misma gran parte de lo que motivó las tesis reformistas. Entonces, lo que Meschonnic⁴⁴ dice sobre esto es que es difícil creer que una traducción cumpla tal cometido cuando lo que le acompaña no es una teoría del

⁴² Cfr. J. Abellán. “Estudio preliminar” en Martín Lutero. *Escritos políticos*. p. XXXIV

⁴³ Cfr. *Ibidem*. p. XXXVI – XXXVII

⁴⁴ Cfr. H. Meschonnic. *Un golpe bíblico en la filosofía*. pp. 80-82

lenguaje, sino una teologización de éste. En ese caso, el lenguaje sólo se convierte en el medio por el cual se expresa el signo con toda su carga ética y política. Esto quiere decir que Lutero, en su intención de acercar a los alemanes a la Biblia, lo único que logra es impregnarlos de la misma teología. En esta medida, el alemán perpetúa el sentido teologizante que ha acompañado a este Libro desde que se volvió uno de los textos más globalizados y, asimismo, al lenguaje en general.

Con estos elementos que da Meschonnic, es posible pensar la Reforma de otra manera. Si bien el movimiento luterano fue un hito en la historia, éste no se encuentra lejano del proyecto teologizador de la organización social predominante. Por ello, si concedemos que Lutero fue uno de los pilares de la Ilustración, es posible afirmar que se siguen construyendo saberes “nuevos” sobre cimientos viejos que se estiman incuestionables, ante lo cual Meschonnic advierte que “ver el sentido que se quiere ver taponar los oídos”,⁴⁵ imposibilita ver fuera de lo contemporáneo. Lo que este autor propone como única vía de salida es pensar, pensar el lenguaje, porque cualquier otra acción que podamos asociar con ello es incompleta, sigue en el discontinuo.

A partir de lo anterior, entiendo que pensar el lenguaje se relaciona con un proceso que consiste en reflexionar en torno a los *saberes*. Éste implica necesariamente un resultado, la formulación de lo que Meschonnic llama una teoría. No por ello esta teoría, en tanto producto de una actividad, debe ser vista como el fin último. Desde la perspectiva de nuestro autor, la importancia de la teoría está en el procedimiento que nos condujo a ella, el ejercicio de la razón, que destaca la reflexión en torno a lo que se desconoce, aquello que, debido a lo que contemporáneamente se cree estable y consolidado como un saber, no logramos vislumbrar.⁴⁶ Con esto último dilucidado el motivo por el cual es fundamental la configuración de una teoría del lenguaje entendida bajo estos principios. Para Meschonnic, la finalidad de ésta en especial no es hacer un tratado filosófico, lingüístico o antropológico acerca de lo que es el lenguaje, sino las posibilidades que se abren ante el pensamiento. Pensar es lo que permite mantener el dinamismo de la razón, advertir que lo que ha hecho ésta es producir saberes que se oponen a otros

⁴⁵ *Ibidem*. p. 57

⁴⁶ *Cfr.* H. Meschonnic. *Ética y política del traducir*. p. 22

saberes que han pasado por ignorados y esperan por ser descubiertos. De tal suerte, se confirma la frase “pensar el lenguaje, es algo distinto a un saber, a los saberes”.⁴⁷ Lo que se pretende entonces es avivar una verdadera “teoría crítica, es decir, una teoría de conjunto; [en oposición a la] teoría tradicional, el regionalismo en el pensamiento”.⁴⁸

Hasta el momento sólo he mostrado que estoy de acuerdo con Meschonnic. Todavía no pensamos y no sabemos que no pensamos porque estamos instalados en los signos. Pero, ¿qué es pensar?

1.2.3 Pensar es vivir

Quizá, llegado este punto, el lector ya haya olvidado el motivo de arranque de toda esta discusión. Por eso conviene recordarlo. En el planteamiento de Meschonnic pensar supone la interacción de dos elementos indispensables, a saber, pensar el lenguaje –lo que ya he tratado de mostrar– y pensar lo que se llama vivir. Para comprender esta última parte de la fórmula que compone la acción de pensar es momento de darle el lugar que le corresponde al segundo pilar de esta teoría del lenguaje, Baruj Spinoza. Ante todo, quisiera decir que la influencia que tuvo este pensador en Meschonnic es remarcable, a tal grado que escribió un libro completo⁴⁹ acerca de él y la perspectiva del lenguaje que logra desentrañar de su obra, la cual, repito, es fundamental para comprender el pensamiento del propio autor francés y, dicho se da paso, su manera de leer la Biblia.

También es importante tener como antecedente que, aunque mucho se ha escrito acerca del pensamiento de Spinoza, el lenguaje es uno de los temas menos trabajados. Algunos filósofos contemporáneos lo atribuyen a que el holandés no tiene una obra en la que se dedique a la construcción de una filosofía del lenguaje⁵⁰, entre otros factores. Sin embargo, también para ellos es evidente que a lo largo de los escritos de Spinoza hay atisbos que pueden dar luz a lo que Spinoza tenía que decir sobre el lenguaje.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 21

⁴⁸ H. Meschonnic, *Heidegger o el nacional-esencialismo*, p. 118

⁴⁹ H. Meschonnic, *Spinoza poema del pensamiento*, Cactus, Buenos Aires, 2000

⁵⁰ Atilano Domínguez, “Lenguaje y hermenéutica en Spinoza”, p. 301

Justamente de esos rastros es desde donde Meschonnic reflexiona el tema y emprende una crítica a aquellos pensadores que se han negado a ver el sentido spinozista del lenguaje.

Una de las ocasiones en las que hace mención al pensamiento del holandés y me parece fundamental es cuando afirma que “la libertad, el pensamiento y una «vida humana», como dice Spinoza, son indisociables, y si no desaparecen los tres a la vez”⁵¹, porque en ella se puede reconocer dónde se originó la idea del *continuo del lenguaje* para Meschonnic, que hasta ahora sólo había mencionado sin profundizar. El *continuo del lenguaje* es la posibilidad de entender al segundo en toda su complejidad, fuera de los signos, en la plena libertad que da saber que este *continuo* está compuesto por la unidad *afecto-cuerpo*, que se puede traducir como “lo que un cuerpo le hace al lenguaje, al pensamiento”⁵².

Es decir, el lenguaje está compuesto por palabras que son resultado de un *afecto* específico a un *cuerpo* específico. Este último no debe ser entendido necesariamente como un singular, pues, cuando se habla del lenguaje, más bien refiere a un colectivo, pues el lenguaje siempre es en colectivo. Bajo este orden de ideas, las palabras se van llenando de sentidos conforme ellas son usadas, no son prefijados. Por tanto, es en este camino que una palabra es dotada de un concepto, en la medida en que, primero, la aprendemos a oídas y en nuestra interacción con el contexto, en el cual la incorporamos a nosotros, logramos conocer el sentido y el concepto adecuado a éste.

Así, uno de los primeros indicios que hacen evidente esta conexión entre los autores es que, en la conformación de este enfoque, Meschonnic retoma la crítica elaborada por Spinoza hacia el *dualismo radical* que propone Descartes, a la concepción del pensamiento como una actividad de la conciencia, separada del cuerpo. A partir de esto, menciona que es posible hacer un símil entre la perspectiva de Descartes con lo que sucede en el lenguaje; pues, siguiendo al holandés, al entender el mundo desde este dualismo, “el lenguaje solo está allí, en el caso del conocimiento simplemente verbal que

⁵¹ *Ibidem*, p. 146

⁵² H. Meschonnic, *Spinoza poema del pensamiento*, p. 342

confunde [...] las palabras y las cosas, y no sabe, en consecuencia, ni lo que dice, ni lo que hace”.⁵³ Tal vez lo anterior se aclare si traigo a colación, simplemente para ilustrar, la famosa discusión que se da en el *Cratilo* de Platón. No quisiera hacer pasar esta obra como algo menor. Todo lo contrario. El lector comprenderá que, al ser uno de los grandes referentes para el estudio del lenguaje dentro del mundo filosófico, cumplirá de manera ejemplar el objetivo de aclarar esta problemática.

En esta obra se plantean dos formas de comprender el origen de las palabras. Una de ellas es dar por verdadero que la correspondencia entre el nombre y la cosa es natural, inalterable, en la medida en que ésta dé cuenta de la esencia de la cosa. La segunda afirma justamente lo opuesto. El hombre puede asignar nombres de manera indistinta. En otras palabras, niega la posibilidad de que la esencia de las cosas esté inscrita en el nombre.⁵⁴ Puede que sea muy osado de mi parte considerar prudente hacer este parangón de ideas, pero creo que mi lectura del pensamiento de Meschonnic me permitiría afirmar que, sin importar cualquiera que sea la inclinación que se tome, estas dos posturas no dejan de ver el lenguaje desde el mundo de los signos,⁵⁵ como un acto de la conciencia separada del cuerpo que quiere entender la naturaleza del lenguaje desde el dualismo que define Descartes. En los dos casos es imposible saber lo que son las palabras, como describe la cita. No se sabe lo que se dice, ya que, si la esencia de las cosas está puesta en los nombres, ésta no permitiría considerar al sujeto, al hombre, como pensamiento en el sentido pleno de la palabra, como creador de lenguaje. Y, en el otro extremo, no se sostiene el *afecto-concepto* que acompaña el *continuo del lenguaje*, pues si las palabras fueran de elección fortuita, no habría transformación real del pensamiento, simplemente conocimiento verbal.

⁵³ *Ibidem*, p. 69

⁵⁴ Atilano Domínguez, “El Cratilo como filosofía del lenguaje”, pp. 12-14. De acuerdo con el estudio introductorio que realizó Atilano Domínguez, editor y traductor del *Cratilo*, esta obra no da cuenta de una toma de postura por parte de Platón ante el lenguaje. En cambio, muestra una problematización en torno a las ideas que daban cuerpo a las teorías centrales en la discusión de su época. Por lo tanto, aquí no se busca hacer una crítica al pensamiento platónico del lenguaje, sino a las teorías del lenguaje que estaban vigentes en su tiempo.

⁵⁵ Existen ciertos indicios de esta afirmación en la obra de Henri Meschonnic titulada *Crisis del signo*, donde afirma que la teoría del lenguaje comienza por mostrar que el origen de éste no está en la naturaleza de las cosas, pues las palabras son representaciones, finitas, históricas y limitadas en su comprensión. p. 17

Una vez expuesto el punto de este ejemplo, es mi deber aclarar que no es mi intención sostener una afinidad entre Descartes y Platón. Sólo pretendo mostrar cómo funcionaría la propuesta del primero extrapolada a uno de los primeros estudios del lenguaje, pues, al parecer, la filosofía no se ha separado mucho de estos dos enfoques.⁵⁶ Por dicha relevancia, este ejemplo funciona para aclarar la crítica que comenzó Spinoza y es retomada por Meschonnic para hablar de estos menesteres.

A lo expuesto hasta el momento de la problemática Spinoza-Descartes, faltaría añadir que Meschonnic también habla acerca de los que sobreestiman el cuerpo por encima del espíritu. Explica que la ausencia de éste en el cuerpo se traduce en materia deseante, “un cuerpo fragmentado, según las disciplinas. Dualizado. Silencioso”.⁵⁷ En él se encuentran apenas rastros del lenguaje, pues si no hay cuerpo y espíritu en unidad, no hay lenguaje. Un ejemplo que utiliza Meschonnic para este caso es el del psicoanálisis, cuando, ante el silencio del sujeto deseante, el psicoanalista trabaja en él para hacerlo hablar, se enfrenta ante el deseo que predomina en el sujeto y lo absorbe, quitándole la capacidad creadora de lenguaje. Sin embargo, aún el psicoanalista no logrará hacer de éste un sujeto pleno, dice Meschonnic. Sólo la literatura, que une los balbuceos del lenguaje con su continuo, lo hará posible.⁵⁸

Desde estas premisas es posible comprender al *afecto-concepto* como una unidad sujeta a la *interacción* del sujeto con lo que le rodea, donde se adhiere la visión saussureana del lenguaje. Esa *interacción* produce la representación *significado-significante*, haciendo de ellos un continuo, en la medida en que el *afecto* del lenguaje en los sujetos se está modificando y, a su vez, se expresa en la creación de nuevas representaciones, nuevos *conceptos*. Este sistema de lenguaje permite que estos nuevos conceptos, en unidad con los *afectos* –no como un canal unidireccional, sino diádico– no se fosilicen como saberes para la perpetuidad. Cabe destacar que no todos participamos de esta interacción del lenguaje de forma activa, pues la mayoría entiende el lenguaje simplemente como signos, donde no hay posibilidad de transformación.

⁵⁶ Cfr. H. Meschonnic, *Crisis del signo*, p. 19

⁵⁷ H. Meschonnic, *Spinoza poema del pensamiento*, p. 70

⁵⁸ *Idem*

Es bajo este crisol que puedo ahora llevar al lector hacia el continuo cuerpo-afecto espíritu-concepto. Comienza a ser cada vez más claro que Meschonnic está proponiendo pensar el lenguaje no de forma lingüística, pues no es un simple medio de comunicación. Es energía, es pensamiento en movimiento. Por eso, antes de concluir el apartado anterior, expresaba el rotundo rechazo que manifiesta el autor a los saberes parcelados, pues evitan que veamos esa potencia en movimiento del pensamiento de los sujetos. La inevitable separación que provoca los signos al lenguaje es una muestra de la perduración del pensamiento cartesiano en la construcción moderna del conocimiento y es contra esto que se alza la crítica de Meschonnic.

En suma, pensar es vivir, así para Spinoza como para Meschonnic, pues no es un acto que se limite a la elaboración de tratados filosóficos, sino que es el ejercicio más elemental de la razón, impulsado por la energía del espíritu en comunión con el cuerpo, lo que hace al sujeto ser sujeto de su tiempo y contra él. Esta energía es la que produce el pensamiento. Por tanto, “*pensar*, en el sentido fuerte, es *inventar un nuevo pensamiento*”⁵⁹ y, en consecuencia, “los grandes textos filosóficos son poemas de pensamiento”⁶⁰ que transforman la filosofía y la vida de quien los lee, *intervienen* en la sociedad. Con esto es claro que el acto de pensar conlleva el acto de criticar, en el sentido meschonniciano de las palabras. Finalmente, Meschonnic agrega que pensar supone una *teoría del lenguaje* que “consiste en reflexionar sobre todo lo que escapa a los lingüistas y a los filósofos”⁶¹ y se ocupa de entender la relación entre la sociedad y las áreas de conocimiento, pues todo se funda en ella, ya que una vida humana no se define como un sistema biológico que se encuentra en funcionamiento, sino por el pensamiento.

1.2.4 Poética

Así, frente a esta toma de postura, Meschonnic propone que sea a partir de la poética que se piense el lenguaje, entendiéndose ésta como un enfoque negativo, que

⁵⁹ H. Meschonnic, *Crisis del signo*, p. 15

⁶⁰ Mèlanie Bourlet y Chantal Gishoma, “Conversación con Henri Meschonnic”, p. 4

⁶¹ H. Meschonnic, *Crisis del signo*, p. 16

necesariamente “desecha los lugares comunes”⁶² en búsqueda de una teoría del lenguaje. Esta forma de concebir la poética no está negando su origen. Meschonnic afirma que, hasta donde él ha logrado rastrear este término, la primera vez que aparece es en Aristóteles. Añade que este autor, además de tener un texto que conocemos como *Poética*, hace referencia al tema en su tratado *Ética a Nicómaco*, donde expone consideraciones en torno a la poesía, “lo que demuestra que en Aristóteles hay un pensamiento del continuo entre lenguaje, poema, ética y política”,⁶³ puesto que este libro aborda los distintos aspectos en los que se debe formar un hombre para ser virtuoso y tener una vida feliz en consecuencia.

Sin embargo, en la modernidad se entiende a la poética como un análisis del funcionamiento de las obras literarias –más claramente, de la poesía–. Ante esto, el autor francés sugiere que se sume la invitación a pensar el lenguaje desde esta perspectiva, por medio de los aportes que puede generar la poética, entendida desde la lectura que le ha dado a la obra aristotélica. Para que esto sea posible, Meschonnic explica que debe ser a partir de una nueva noción de *oralidad* que ya no se encuentre asociada al *habla* –confusión alimentada por el signo–, donde se contraponen lo oral a lo escrito, pues, para los lingüistas, “la oralidad es entendida como el sonido que se escucha al hablar”.⁶⁴ En cambio, para esta poética será entendida como forma-sujeto, es decir, lo hablado, lo escrito y lo oral como formas del discurso: “es el sujeto que se escucha, una especificidad y una historicidad que se escucha”⁶⁵. Nótese que en esta cita están presentes los elementos que demuestran para Meschonnic que hay un pensamiento del continuo, el *afecto-cuerpo* que se expresa en el lenguaje del sujeto, la ética y la política, resultado de un tiempo-espacio determinado por la historicidad en la que se encuentra él mismo y el poema como expresión de su pensamiento.

Por lo tanto, es a partir de la poética que podemos develar el continuo del lenguaje en cada sujeto, pensar lo que puede un cuerpo en el lenguaje, no sólo cuando habla,

⁶² *Ibidem*, p. 22

⁶³ Mèlanie Bourlet y Chantal Gishoma, *op. cit.*, p. 6

⁶⁴ *Ibidem*, p. 3

⁶⁵ *Idem*

también cuando gesticula, entona y todo lo que evidencia el tiempo en el que vive éste y, en la misma medida, muestra un poema, una ética y una política. Asimismo, se anuncia en los textos, como invenciones de pensamiento, sin importar el género literario, pues para el autor francés, como puede sospecharse, estas divisiones muestran su artificialidad y dejan de ser importantes en el momento en que se ve el lenguaje alejado de los signos. También eso le hace un cuerpo al lenguaje. En ese tenor, el *poema* “es la transformación de una forma de lenguaje por una forma de vida y la transformación de una forma de vida por una forma del lenguaje”,⁶⁶ lejos de ser un simple producto de un género literario, representa el *afecto-cuerpo* del continuo del lenguaje convertido en acto.

Entonces, Meschonnic plantea en la *Crisis del signo* que la poética es un sistema que postula la necesidad de una interacción y una correlación entre:

- la teoría del lenguaje, el estudio de lo que se hace con el lenguaje, de su acción y de sus actividades: la propaganda, la publicidad, etc;
- de la poética;
- de la ética. ¿Por qué? Porque la poética es una ética en acto de lenguaje. Y que *es sujeto aquel a través de quien otro es sujeto*. Proposición ética;
- y de lo político, de la política. ¿Por qué? Porque el sujeto es radicalmente social y político.⁶⁷

Es probable que hasta aquí todavía no haya logrado expresarle al lector la profundidad de la significación que tiene para este autor decir que el lenguaje tiene serias implicaciones éticas y políticas que sólo por medio de la poética hay ocasión de percibir las, para poder comprender este sistema es necesario aclarar el asunto. El poema es un acto ético porque transforma al sujeto que lo escribe y al que lo lee, es decir, lo constituye y, al mismo tiempo, forma parte de la constitución de otros, gracias a la invención de pensamiento. Por esto último se vislumbra la relación ético-política, pues, la segunda palabra se entiende como la organización que posibilita que el sujeto viva dentro de una sociedad donde no sólo está recibiendo de su entorno, sino, de manera más importante, lo está haciendo con su pensamiento y tiene conciencia de ello. Meschonnic tenía pleno conocimiento del peso que tiene este par de palabras por

⁶⁶ *Idem*

⁶⁷ H. Meschonnic, *Crisis del signo*, p. 22

separado, ya ni qué mencionar de los efectos de verlas apenas separadas por un guion. Sin embargo, dice, una palabra puede contener diversos conceptos, pues es histórica y, de esta manera, a las palabras antiguas se les puede otorgar un sentido nuevo si el continuo del lenguaje lo reclama.⁶⁸ Así, la poética es una ética, pues el objeto que observa –el lenguaje en general y el poema en particular– es un acto ético-político en tanto que permite la transformación de los sujetos y su historicidad.

1.2.5 Ritmo

Sigue existiendo algo que aún no posibilita comprender del todo esta invención de pensamiento y espero que con las páginas que restan logre llenar ese vacío. Para alcanzar este cometido, debo exponer la palabra que titula este apartado y las interacciones implicadas en el tema. Comenzaré por decir lo obvio. Meschonnic parte de una crítica a la forma habitual en la que es entendido el *ritmo*, pero en esta ocasión quien lo acompaña en la labor es Émile Benveniste. Este lingüista francés ya había emprendido el camino con el artículo “La noción de «ritmo» en su expresión lingüística” publicado en 1951 y recopilado en el libro *Problèmes de linguistique générale*, vía por la que lo recibe Meschonnic.⁶⁹

Lo que hizo Benveniste con la noción de ritmo fue, en principio, demostrar que Platón “introdujo las nociones de orden (*taxis*), proporciones matemáticas (*harmonía*) y medida (*metrón*)”⁷⁰, conformando así la manera en la que comúnmente se entiende esta palabra incluso hasta nuestros días, de tal forma que ha pasado por naturaleza de éste. Como buen lingüista, trabaja con lo que la etimología profunda de las palabras puede decir de su propia historia. Afirma que «ritmo» es un término que tomó el latín del griego ῥυθμός [rhythμός], el cual proviene de ῥεῖν [rheîn] que quiere decir «fluir». Por costumbre, se asume que esta palabra surgió en alusión al movimiento regular de las olas, pero Benveniste asegura que no es el caso. Más bien, se entendería como el flujo de

⁶⁸ Mèlanie Bourlet y Chantal Gishoma, *op. cit.*, p. 5

⁶⁹ Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, París, Gallimard, 1966, en H. Meschonnic, *La poética como crítica del sentido*, p. 68. En la versión castellana del libro de Benveniste, publicada en dos tomos, *Problemas de lingüística general I y II*, no está incluido este artículo, a pesar de que el traductor del libro de Meschonnic hace referencia a éste.

⁷⁰ H. Meschonnic, *Crisis del signo*, p. 17

los ríos.⁷¹ La historia que presenta del término es interesante y un excelente ejemplo de lo que la historicidad le hace al sentido de la palabra, puesto que afirma que el concepto que se le ha atribuido a esta palabra nada tiene que ver con las formas en que se empleó en su origen, lo que imposibilita comprender cuál sería la conexión entre ῥυθμός y la noción de ritmo moderna.

El asunto es mucho más complejo de lo que puede expresarse en este escrito sobre el tema sin perder de vista el objetivo. Bastará resaltar los puntos más sobresalientes para comprender cómo se dio este fenómeno lingüístico. Podría comenzar con que, según el artículo en cuestión, la primera vez de la que se tiene registro del uso de ῥυθμός es en los escritos que se preservaron de Leucipo y Demócrito –a través de la recuperación que hace Aristóteles de éstos–, donde se demuestra que la significación exacta del término es «forma» en su sentido más amplio. Así lo ocupa para hablar de la constitución física de un objeto, como para expresarse acerca de lo que hace la enseñanza al hombre, en su uso más metafórico. Por tanto, dice Benveniste que ῥυθμός es entendido como “la forma distintiva, el ordenamiento característico de las partes en un todo”,⁷² sin olvidar que proviene de ῥεῖν, atribuyéndole la característica de una fluidez natural siempre sujeta al cambio. Un ejemplo que también da este autor sobre el uso que se le daba al término griego que me ocupa en esta ocasión –y que viene totalmente al caso– es cuando Leucipo definía con él la forma de las letras y el orden del abecedario, configurando así los signos de la escritura de la época.⁷³

Pero, entonces, ¿cómo llegó a considerarse esta palabra griega como un origen de la noción moderna de ritmo? Como ya lo anticipé, Benveniste afirma que fue Platón quien recuperó el uso de este término antiquísimo para hablar acerca de la importancia del estudio de la música y el movimiento de los cuerpos sujeto a los números (*Filebo*), también sobre la armonía en correspondencia con la velocidad (*El Banquete*) y el orden que expresa el movimiento de los cuerpos humanos (*Leyes*). De tal forma, *ritmo* está

⁷¹ É. Benveniste, “La noción de «ritmo» en su expresión lingüística”, p. 1. Esta acepción de la palabra dice que se encuentra presente en todas las referencias etimológicas que pudo consultar.

⁷² *Ibidem*, p. 3

⁷³ *Idem*

denominando al movimiento y la *armonía* a la velocidad y la alternancia entre sonidos agudos o graves,⁷⁴ es decir, ῥυθμός desde aquí y hasta ahora define un proceso armónico de movimientos ordenados, ya sea de un cuerpo danzando, cantando o cualquier actividad que suponga una medición bajo estos parámetros.

Así, es notable que, como el nombre del artículo en cuestión lo anuncia, Benveniste aborda esta crítica desde una orientación lingüística que, en el pensamiento de Meschonnic, es limitante. Sin embargo, este último reconoce que es gracias a que Benveniste abrió la posibilidad de entender el ritmo de forma distinta a la que se había perpetuado hasta ese momento que logra una teoría del ritmo en búsqueda, específicamente hablando del pensamiento meschonniciano, de pensar el lenguaje desde una organización de las formas que permite el cambio de éstas y las hace un conjunto, una vuelta al sentido primario del término que se le atribuye etimológicamente al ritmo.

En este sentido, Meschonnic se da a la tarea de completar la labor de Benveniste que ya he intentado explicar. Lo que salta a la vista de inmediato es que dentro de esta teoría del ritmo se pueden identificar dos conceptos que resultan imprescindibles para comprenderla, a saber: sentido y discurso. En realidad, me parece que son palabras que, una vez comprendido el pensamiento Meschonnic, son bastante sencillas de insertar en el mapa teórico del ritmo y se puede resumir en las siguientes palabras del autor: “el verdadero escritor ha meditado sobre el lenguaje, se forma en el lenguaje y lo ha transformado”.⁷⁵ De tal manera, el *sentido* se puede entender como la transformación del lenguaje que ha hecho el sujeto por medio del discurso, aquella que va más allá de lo que hemos entendido como el *estilo*, más bien, en contraposición a éste, pues el autor francés piensa que el estilo es una forma de percibir desde la teoría de los signos las palabras que ha pronunciado otro. Sólo es posible reconocer la forma en la que ha empleado las estructuras ya dictadas por éstos.⁷⁶ Pero el *sentido* implica una

⁷⁴ *Ibidem*, p. 7

⁷⁵ H. Meschonnic, *Para la poética*, p. 15

⁷⁶ *Cfr. Ibidem*, p. 12-16

apropiación que se ve concretizada en el discurso, el cual, a su vez, es el acto de interacción entre lengua-sentido-discurso.

El *sentido*, pues, es aquello que apenas se asoma a la vista de quienes no hemos aprendido a pensar el lenguaje desde el ritmo, puesto que implica el movimiento de las palabras, la expresión del continuo que sólo se hace perceptible para quien desentraña la organización que lo fundamenta, en el ritmo, sí, pero también desde la poética, ya que si se recuerda lo que escribí sobre el tema, es primordial para poder comprender desde dónde se está construyendo ese sentido en la *oralidad* del sujeto.

Con respecto a la lengua, hay que decir, tal como lo hace Meschonnic, que ésta no es una naturaleza. Es una historia de un discurso infinitamente diverso y, en esta lógica, no es válida la distinción entre prosa o verso, otra gran contribución de la teoría de los signos. Considero que la lengua es como la forma que, al parecer, entendía Leucipo de las letras del alfabeto, siempre dispuestas a fluir, al movimiento, por lo que le doy la razón a Meschonnic cuando dice que no existe el «lenguaje poético» o el «lenguaje ordinario»,⁷⁷ es el sujeto haciendo de la lengua un discurso, con su propio ritmo y sentido. “Si se parte del ritmo como organización del movimiento de la palabra, esta organización es una actividad y un producto, y es necesariamente la actividad de un sujeto.”⁷⁸

Sólo resta poner en palabras más claras cómo está pensando Meschonnic la subjetivación del lenguaje y cuáles son las características de los que tienen la posibilidad de interactuar con él desde su continuo.

1.2.6 Sujeto del poema

Decidí abordar este concepto hasta ahora, pudiendo hacerlo antes, porque lo entiendo como el punto álgido de la teoría del lenguaje de Meschonnic, la maximización de lo que se ha expuesto en todo este capítulo, el vínculo característico con la práctica. El sujeto del poema es la corporeidad del lenguaje, la aprehensión de los afectos. Dice Diego Sztulwark –en el prólogo que escribió para *Spinoza poema del pensamiento*–, que este

⁷⁷ H. Meschonnic, *Ética y política del traducir*, p. 18

⁷⁸ H. Meschonnic, *Crisis del signo*, p. 20

sujeto “no procede ni se puede confundir con el de la filosofía ni el del psicoanálisis [...] es lo que funciona en la unidad de pensamiento y cuerpo, y de deseo humano y naturaleza. En los discursos que concreta esta unidad y crean modo de vida; y que se crean a partir de los modos de vida”.⁷⁹ El ingrediente clave en esta mezcla sujeto-lenguaje es la invención de vida, que posiciona al hombre como acción transformadora del mundo social en el que se encuentra, objetivado por los saberes. Es un sujeto por y para el lenguaje que interactúa con la lengua, la historia, el pensamiento y el poema.

Entonces, ¿cuáles son esos otros sujetos que no son el que está presentando Meschonnic? Para poder responder a esto es necesario primero hacer una distinción entre *sujeto* e *individuo*. Meschonnic sostiene que en la historia de estos conceptos se aprecia un ejemplo de cómo se ha entendido este asunto desde su origen. Hay dos corrientes filosóficas que cobran suma importancia aquí y en la discusión en torno al lenguaje que emprende el autor francés en adelante, el realismo lógico y el nominalismo.⁸⁰ Me detendré un poco para explicarlas a grandes rasgos.

Dentro de los estudios del lenguaje que predominan en la filosofía se pueden identificar estas dos corrientes, aunque no sólo se limitan al estudio de éste. Incluso se podría decir que no es un asunto que les sea prioritario. Sin embargo, al ser tan importantes para la producción de conocimiento filosófico, Meschonnic las trae a estos campos. Así, desde el punto de vista del *realismo lógico* se “presupone una relación continua entre la palabra y lo que ella designa”⁸¹, mientras que el *nominalismo* “considera las palabras como nombres que se le ponen a las cosas”.⁸² De tal manera, la primera tiene cierta inclinación al esencialismo, entendiendo el signo como una noción realista que da a conocer la

⁷⁹ Diego Sztulwark, “Antídoto Spinoza: la crítica como invención de modo de vida”, pp. XI-XII

⁸⁰ Meschonnic sostiene que los términos *realismo* y *nominalismo* han sido conocidos sólo por aquéllos que se dedican a la lógica o a la filosofía de las ciencias. Sin embargo, para este autor francés resultan fundamentales para comprender la forma errónea en la que se ha estudiado el lenguaje a lo largo de la historia. El *realismo* como corriente filosófica entiende que el conocimiento se debe adquirir directamente del mundo, pues plantea que las realidades universales son anteriores a las cosas. En cambio, el *nominalismo* por su parte rechaza todo realismo de la esencia. H. Meschonnic, *Heidegger o el nacional-esencialismo*, p. 13 (nota a pie)

⁸¹ *Ibidem*, p. 16

⁸² *Idem*

naturaleza de las cosas y la segunda se encuentra abierta a la subjetivación del lenguaje, donde es posible una ética y una política del sujeto.

Ahora, por lo que se refiere a la distinción sujeto-individuo, el autor menciona que se puede comprender si se recuerda una discusión del siglo XII que tuvo lugar en Francia en la cual la palabra en cuestión era *humanidad*. Los que tenían un pensamiento organizado desde el realismo lógico, sostenían la siguiente premisa: “la humanidad existe, y los hombres son fragmentos de la humanidad”⁸³, mientras que los nominalistas afirmaban: “los individuos existen, y la humanidad es el conjunto de los individuos”.⁸⁴ Me pareció necesario volver a este ejemplo citado por Meschonnic por dos razones. La primera es que muestra claramente la diferencia entre las dos corrientes en cuestión y la segunda, y quizá más importante, es que introduce la forma en la que el autor francés está entendiendo al sujeto, que aparentemente está más inclinada hacia el nominalismo, aunque con algunas diferencias asociadas a la influencia de Spinoza en el pensamiento meschonniciano, en lo que profundizaré más adelante.

Por un lado, está el individuo como cuerpo, materia con pleno reconocimiento por él mismo. Por el otro, se encuentra el conjunto de ellos que conforma una humanidad, una sociedad inmersa en cierta política y ética. A esto se suma la perspectiva que aportó el psicoanálisis, pues según Meschonnic, es de donde proviene esta noción, en la cual el sujeto es entendido como una unidad. Pero la perspectiva meschonniciana es completamente opuesta, pues sentencia que en cada individuo hay una infinidad de sujetos que no están presentes por igual en cada uno.⁸⁵ Se encuentran así el sujeto filosófico, el psicológico, el de la historia, el de la lengua, etc., todos ellos, en mayor o menor medida, en un solo individuo, cuya unidad –entendida como el resultado de una suma de estos sujetos– debería ser encontrada en el sujeto del poema. Por ello, el sujeto del poema es la subjetivación del lenguaje convertida en un *sistema de discurso* en el que se manifiestan todos los sujetos dentro de una organización determinada.⁸⁶

⁸³ *Idem*

⁸⁴ *Idem*

⁸⁵ Mèlanie Bourlet y Chantal Gishoma, *op. cit.*, p. 8

⁸⁶ *Cfr.* H. Meschonnic, *Crisis del signo*, p. 22

Por todo lo visto en los párrafos anteriores, es claro que la noción de sujeto es muy importante dentro de la teoría del lenguaje de Meschonnic, pues para poder comprender por qué está afirmando que el lenguaje es una representación política, ética e histórica es necesario volver a esta suma de sujetos presentes en un individuo, en una sociedad, en lo que llamamos conocimiento. La base de esta concepción del lenguaje se encuentra, entonces, bajo el influjo de una tendencia nominalista que entiende que en cada individuo hay una invención de vida, una forma distinta de *pensar* el lenguaje, lo que conforma un sistema más complejo, en su discurso y en el predominante en una sociedad. Se pretende conocer el todo por sus partes, porque en ellas está la vida del mayor.

En este sentido, creo que lo importante de este posicionamiento en el lenguaje es darle peso al pensamiento de los sujetos, lo cual creo que no se debe menospreciar. Me explico. Es común que creamos que el lenguaje –más bien, los signos disfrazados de lenguaje– es algo que nos antecede, nacemos y lo aprendemos, pero nada más pasa. Es un simple vehículo de ideas, creencias, expresiones que perpetúan el estado histórico en el que habitamos, sin tener pista de que esto sucede. En cambio, comprenderlo de otra forma, en la que el lenguaje es acción, es movimiento y continuo, pone ante nuestros ojos un panorama completamente distinto, de responsabilidad, como diría Meschonnic, una perspectiva ética, política y poética del asunto, que da evidencia de la transformación de vida de los sujetos, y por consecuencia, social. Así, el mensaje dice mucho más que su contenido lingüístico, expone un tiempo, un pensamiento, un posicionamiento ético y político que sólo se asoma ante una visión crítica del lenguaje. En ella será evidente que una lengua es el producto de diversos factores correspondientes a los paradigmas del signo que mencioné anteriormente y la interacción de los sujetos con éstos, es decir, el discurso. Por tanto, las lenguas no son el lenguaje en su totalidad. Son una infinidad de sentidos hechos discursos, formas de vida de un individuo que en suma con otros conforman una sociedad.

Puede resultar más claro lo anterior si vuelvo a la discusión del humanismo que recupera Meschonnic. En otro momento, el autor explica que el realismo lógico ha logrado que el valor de la vida se deprecie al poner su mirada en la totalidad y no en las

partes que la conforman, haciendo de ello toda una forma ética y política de concebir la existencia humana. No importa si uno muere mientras la humanidad persista a costa de éste, es una masificación que aplasta lo subjetivo. En cambio, cuando hay una mirada nominalista, tiene mucho valor defender la vida de un solo individuo, porque en esa medida se conservará la unidad en toda su integridad. Sin ese individuo, el colectivo ya no es lo mismo, “defender la vida de una sola persona, es defender la vida de la humanidad entera”⁸⁷.

Es importante aclarar que también en esto se puede percibir la influencia de Spinoza en el pensamiento de Meschonnic, puesto que aquí es donde se distancia del nominalismo, ya que cuando habla de «individuo» no se está refiriendo a la materia que le da existencia en el plano físico, sino a la estructura que se expresa en esa forma de vida. Por tanto, no hay una negación de la esencia propiamente, como lo hace el nominalismo, sino de la manera en la que se ha hecho uso de ella para conformar saberes incuestionables, anteriores al pensamiento humano. Esto es más claro con el concepto que usa Meschonnic para referirse a la expresión de este problema en el lenguaje, a saber: “el genio de las lenguas”⁸⁸. No he encontrado una definición clara de lo que Meschonnic quiere expresar con esta idea, pero, de acuerdo con su pensamiento en general, se puede colegir que éste hace referencia a la creencia generalizada de que existe una estructura del lenguaje anterior al pensamiento. De tal manera, lo máximo a lo que la mente humana puede aspirar es a adaptarse a este genio que dota de una esencia –en el peor sentido de la palabra– al lenguaje. De ello, la consecuencia es que no puede haber invención, el límite está preestablecido.

Al contrario, en la construcción de una teoría del lenguaje, se debe pensar en la subjetivación que permite que la lengua sea lo que conocemos de ella y, al mismo tiempo, percibir los elementos que se encuentran expresados intrínsecamente. De este modo, se introduce la oposición entre realismo y nominalismo como un elemento fundamental del lenguaje si se le piensa desde sus implicaciones éticas y políticas. Por

⁸⁷ Mèlanie Bourlet y Chantal Gishoma, *op. cit.*, p. 7

⁸⁸ H. Meschonnic, *Un golpe bíblico en la filosofía*, p. 13

ello no es posible dejar de considerar cómo ha afectado cada una de ellas en la construcción del conocimiento y de los individuos.

1.3 Spinoza-Meschonnic, otra perspectiva del lenguaje y la Biblia

Una vez que he expuesto los conceptos centrales de la teoría meschonniciana del lenguaje, creo que puedo profundizar un poco en la propuesta a modo general, incorporando algunos elementos más del pensamiento de Spinoza. Esto, porque me parece que es gracias a la lectura que hizo Meschonnic del autor holandés, sobre todo del *Tratado teológico-político*, que logró fundamentar sus propias intuiciones sobre la relevancia del texto bíblico para la comprensión del lenguaje, para una teoría del lenguaje.

Entonces, la teoría del lenguaje que se está proponiendo aquí, a partir de las ideas de Spinoza que retomó Meschonnic, tiene como máxima que el sentido del lenguaje que se manifiesta en un sujeto es el medio por el cual se puede relacionar las cosas con las palabras. No hay una asociación natural entre el signo y el lenguaje. Es la razón y el cuerpo como unidad en los sujetos la que puede establecer dicho vínculo. Esto se formuló así en el pensamiento de Meschonnic gracias a que Spinoza le inspira una actitud crítica hacia el lenguaje y el conocimiento en general. Menciona Atilano Domínguez que Spinoza nota que “el lenguaje remite, por un lado, a la razón que juzga y critica a la imaginación y al lenguaje, y por otro, a las cosas reales y concretas, desde las cuales la razón critica los términos generales y negativos, las falsas asociaciones de palabras, etc.”.⁸⁹ Es así como podemos comprender por qué la teoría del lenguaje en el autor francés es resultado de una práctica constante, del ejercicio del pensamiento y de vivir, ya que es en estas interacciones diarias con el entorno donde podemos asociar las palabras con imágenes y también cuestionarlas.

Por otro lado, tenemos en Spinoza que “la esencia de las palabras y de las imágenes está constituido solamente por los movimientos corporales, los cuales no implican, en modo

⁸⁹ Atilano Domínguez, *op. cit.*, p. 25

alguno, el concepto del pensamiento”.⁹⁰ Por ello, la importancia para Meschonnic del sujeto del poema. Es en el cuerpo donde se puede percibir la *oralidad* impregnada de un discurso, el cual se construye desde una serie de historias dentro de un contexto ético-político, pues es en el cuerpo donde se reciben los estímulos del entorno, del lenguaje, y éstos son apropiados, re-significados y expresados en la *oralidad* del pensamiento. Entonces, el cuerpo siempre está involucrado cuando el sujeto dota de sentido las palabras, las transforma y las llena de significado.

Un ejemplo que me parece muy bonito para comprender la *corporalidad* del lenguaje desde otra perspectiva es un método que se empleaba en niños de la Edad Media para enseñarles las letras hebreas. Renato Huarte relata lo siguiente:

era común que algunos maestros de primeras letras (hebreas) en países musulmanes usaran miel para trazar las letras y así los niños literalmente las lamiera con la lengua. Este método dice estar inspirado en la frase bíblica: “Abrí, pues, mi boca, y me dio a comer el rollo. Entonces me dijo: Hijo de hombre, alimenta tu estómago y llena tu cuerpo de este rollo que te doy. Y lo comí, y fue en mi boca dulce como la miel”.⁹¹

Se puede notar cómo es posible sentir el lenguaje con otros sentidos que no sean la vista o el oído, pero también que realmente no hemos comprendido los alcances de la corporalidad del lenguaje, lo limitamos al entendimiento como si éste fuera sin el resto de nosotros mismos.

En resumen, esto es lo que servirá de clave de lectura para los textos bíblicos, en el sentido de que servirá para deshacerse de los “prejuicios que transforman a los hombres de racionales a brutos, puesto que impiden que cada uno use de su libre juicio y distinga lo verdadero de lo falso”.⁹² Así, para una correcta lectura, dice Spinoza, hay que considerar su interpretación bajo el tamiz de su propia historia, es decir, privilegiar la comprensión del contexto, de los profetas como escritores –a quienes bien podríamos denominar como sujetos del poema– y la naturaleza de la lengua hebrea.⁹³

⁹⁰ Baruj Spinoza, *Ética*, II, 49, esc., p. 116

⁹¹ R. Huarte, en la nota a pie 3 de su traducción al texto *Introducción a Helek* (fragmento), p. 1

⁹² Baruj Spinoza, *Tratado teológico-político*, p. 82

⁹³ *Ibidem*, p. 240

Finalmente, así como en “la Escritura, lo mismo que la naturaleza, no nos da las definiciones de las cosas de que habla. Por tanto, así como las definiciones de las cosas naturales hay que deducirlas de las diversas acciones de la naturaleza, así también, las definiciones de las cosas de la Escritura hay que extraerlas de las distintas narraciones que sobre cada una de ellas aparecen en las Escrituras”⁹⁴; el lenguaje siempre debe ser entendido bajo esos principios, circunscrito a un contexto, a una oralidad.

Por tanto, hablar de la construcción del conocimiento obliga a hablar de la Biblia, aunque cierta corriente occidental, predominantemente conformadora de saberes, haya logrado establecer su campaña de “borramiento o denegación, o negación, del origen bíblico de un cierto número de valores”⁹⁵ que permanecen vigentes. Por ejemplo, ya se mencionó antes el caso de la Reforma luterana y su relación con la Ilustración, en el cual creo que logré mostrar la estrechez entre el pensamiento teológico, político y social; pero me gustaría ahora llevarlo un paso más allá. El hecho de que en nuestro pensamiento institucional corriente no tengamos presente como sociedad la relación entre lo teológico y la conformación de los saberes, da evidencia del desconocimiento que existe de la “herencia bíblica y post-bíblica”⁹⁶ al pensamiento occidental y, más aun, a la teologización del lenguaje. Acorde con esto, la creencia de que la ciencia y el pensamiento teológico se oponen es completamente artificial si se logra estudiar desde el lenguaje, pues los signos son muestra del lado contrario de esta afirmación. Mientras que la ciencia se forme a partir de la lógica de los signos, seguirá unida a lo teológico en el discontinuo del pensamiento. Estamos, entonces, no frente al texto bíblico propiamente, sino frente a cómo ha sido leído, estudiado, interpretado y traducido, no sólo a otras lenguas, sino a formas de vida y organización social, en servicio a un pensamiento formado en el realismo totalizante.

Por ello, parece poco necesario justificar la relevancia que tiene este texto a lo largo de la historia. Meschonnic afirma que culturalmente se reconoce como una verdad que “el

⁹⁴ *Ibidem*, pp. 239-240

⁹⁵ H. Meschonnic, *Heidegger o el nacional-esencialismo*, p. 14

⁹⁶ *Ibidem*, p. 15

Occidente religioso y filosófico está fundado en dos pilares, Atenas y Jerusalén”⁹⁷ y estoy convencida de que es muy baja la probabilidad de que algún lector quisiera argüir lo contrario. Sin embargo, parece que falta comprender que esto fue posible gracias al texto, que más que sagrado, para el autor francés es *divino*, el principio de vida. Volveré a estas palabras un poco más adelante. De tal forma, parece un poco complicado comprender cómo es que Meschonnic propone en sus textos que la Biblia sea planteada como el funcionamiento del lenguaje, de la crítica del signo. Sin embargo, es posible dado que el mismo autor argumenta que lo que se ha leído hasta ahora, tanto en la filosofía como en la religión, no es el texto, sino la teologización del pensamiento, del lenguaje, el cual invade cada una de las traducciones bíblicas que pudo consultar el parisino, sin importar la lengua.⁹⁸ En esta idea se nota una clara influencia del pensamiento spinozista, pues el holandés dice:

la luz natural no sólo es desperdiciada, sino que muchos la condenan como fuente de impiedad; que las lucubraciones humanas sostenidas por enseñanzas divinas, y la credulidad por fe; que las controversias de los filósofos son debatidas con gran apasionamiento en la Iglesia y en la Corte; y que de ahí nacen los más crueles odios y disensiones, que fácilmente seducen al hombre a la sedición.⁹⁹

Es por esta razón que Meschonnic se interesó por traducir la Biblia, no como un texto sagrado, sino con una mirada *ateológica*,¹⁰⁰ es decir, libre de lo religioso, de academicismo lingüístico y siempre regido por la poética que demanda el texto. Ante esto, Meschonnic dice que su experiencia como traductor de la Biblia le permitió entender “el papel mayor del ritmo como organización del movimiento de la palabra”.¹⁰¹ Dicho de otra forma, le permitió conformar su teoría del lenguaje desde la traducción y también gracias a su mirada de poeta.

En el siguiente capítulo pretendo poner en contexto al lector con respecto a algunas de las implicaciones imbricadas en este complejo texto –ya en su composición como en sus lenguas originarias–, las cuales, ya debe suponerse, son muchas y de todo tipo, por la

⁹⁷ *Idem*

⁹⁸ Cfr. H. Meschonnic, *Un golpe bíblico en la filosofía*, p. 197

⁹⁹ B. Spinoza, *Tratado teológico-político*, p. 84

¹⁰⁰ H. Meschonnic, *Heidegger o el nacional-esencialismo*, p. 24

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 23

antigüedad del texto y todas las perspectivas con las que se ha mirado. Sin embargo, considero que antes de ir a ello es necesario hablar de tres conceptos fundamentales para terminar de aclarar cómo está siendo abordada la Biblia en Meschonnic y, en consecuencia, en esta tesis. Tales son *sagrado*, *divino* y *religioso*.

Habría que mencionar como preámbulo que este conjunto de palabras a menudo es confundido dentro del campo teológico, se hacen pasar por términos que refieren a una misma cosa, cuando no es el caso. En Meschonnic, esta confusión tiene consecuencias infinitas y muy complejas que no sólo impactan la aproximación al texto bíblico, sino la organización política-social y del lenguaje, lo que creo que, después del recorrido transitado hasta el momento, no es necesario profundizar. En cambio, sí hay que hacer unas cuantas anotaciones acerca de su impacto en la Biblia después de entender el sentido meschonniciano de las tres palabras.

Dice Meschonnic que lo *divino* es el principio creador de todas las formas de vida, mientras que lo *sagrado* es lo funcional, el intento de nombrar este principio y contenerlo en un signo inmutable.¹⁰² Esto es más claro con el fundamento bíblico que le da el autor francés a su afirmación, pues dice que la separación entre lo *divino* y lo *sagrado* se hizo evidente cuando el Eterno (Dios) se le presentó a Moshé¹⁰³ por primera vez, en el momento en que este último le pregunta su nombre: “Y le dijo Moshé: ‘Está bien. Iré a los hijos de Israel y les diré: ‘El Dios de vuestro padres me ha enviado a vosotros’, más si entonces me preguntan cuál es Su Nombre, ¿qué les diré?. Y le contestó Dios: ‘Yo soy El que soy’ [‘ehyeh-asher-ehyeh’]. Y agregó: ‘Así dirás a los hijos de Israel: el Eterno me envió a ustedes’”.¹⁰⁴

En esta respuesta está contenida una forma del verbo ser-estar en hebreo, que, a diferencia de la traducción que presento arriba, Meschonnic tradujo como «seré quien seré». No responde con un sustantivo propio. Es decir, mantiene el continuo de ese

¹⁰² Cfr. H. Meschonnic, *Un golpe bíblico en la filosofía*, pp. 161-163

¹⁰³ Moshé es el nombre hebreo de quien comúnmente es conocido como Moisés, según las traducciones castellanas.

¹⁰⁴ *La Biblia hebreo-español, Shemot* (Éxodo), 3:13-14

principio creador. No se determina, desaparece el nombre y permanece el acto. De tal forma, lo *divino* refiere al continuo y lo *sagrado* a lo discontinuo.¹⁰⁵

En consecuencia, decir que la Biblia es sagrada es aniquilarla, pues remite a una característica muerta, no a la vida en el sentido spinozista de la palabra. Este texto *divino* es, entonces, continuo del lenguaje pero no se le ha reconocido así por el pensamiento teológico, por lo *religioso*.

La transgresión máxima viene ahora. La religión ha hecho de la Biblia un objeto de mercadotecnia, aludiendo a Meschonnic con palabras más contemporáneas. Ésta le ha otorgado el papel social de texto *religioso*, eliminando su principio *divino*.¹⁰⁶

Así funciona la religión, como un negocio cualquiera. ¡Ven, que encontrarás la felicidad! Intercambio de intereses que no permite ver el tesoro, y la moneda de cambio es 'la Biblia'. El resultado de este hecho histórico teológico-político, cuyas consecuencias siguen inundando nuestra vida diaria, ha puesto el texto bíblico en un lugar muy lejano al que le pertenece como poética de lo *divino*, y esto difícilmente va a cambiar. En síntesis, de acuerdo con Meschonnic, hay dos factores determinantes en el asunto:

- 1) La Biblia es el fundamento de por lo menos dos religiones y sus pensamientos dogmáticos: el judaísmo y el cristianismo en todas sus vertientes.
- 2) Se podría afirmar que la mayoría, por no decir que todo el pensamiento occidental, lee la Biblia en sus distintas traducciones, a excepción de algunos casos muy particulares de estudiosos o especialistas en este texto.

Esto se puede asumir desde una palabra: «signos», que como ya se mostró a lo largo del capítulo, está cargada de un discurso –invisible para la mayoría– con un propósito claro. En el caso de las traducciones bíblicas sería *convertir* a los hombres a otras ideas de hombre, no de lo *divino*, lo que imposibilita la aproximación genuina al texto. Dice Meschonnic que la intención de señalar el meollo del asunto no es polemizar en torno a

¹⁰⁵ Cfr. H. Meschonnic, *Un golpe bíblico en la filosofía*, p. 162

¹⁰⁶ Cfr. *Ibidem*, pp. 164-170

ello, sino “reconocer qué hace un texto, y qué hace una traducción”¹⁰⁷, reconocer el *sentido* implícito en las traducciones y en los discursos inspirados ya sea por el texto o por sus interpretaciones. Sólo si se hace evidente la actitud religiosa es posible ver el efecto y comenzar la búsqueda de algo distinto.

La invitación consiste, entonces, en “esforzarse por pensar [la Biblia], en lugar de contentarse con prejuicios, en pensar poéticamente lo divino, el lenguaje, las relaciones entre lengua y obra”.¹⁰⁸ Meschonnic afirma que “no es el hebreo el que ha hecho la Biblia, sino la Biblia la que ha hecho el hebreo”.¹⁰⁹ Es decir, la Biblia, al ser la manifestación más cercana que tenemos de lo divino, en cuanto al lenguaje se refiere, muestra el origen creador de vida, algo difícilmente, o diría yo, casi imposible de encontrar en cualquier otra obra. Tendría que usarse la Biblia como funcionamiento primigenio para lograrlo. Sólo por este hecho, este Libro es, a mi parecer, una lectura indispensable para cualquier hombre que busque del origen, del sentido de vida, de pensar.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 186

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 172

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 171

CAPÍTULO 2

Miqrá, un corpus, mil historias

La Biblia es un sistema discursivo, es decir, una invención de actividad en el lenguaje. Es más que un mensaje, es el poema del pensamiento en potencia. Me parece importante comenzar el capítulo con esto en mente, pues, aunque aquí se hablará de un texto que aparentemente es bien conocido por muchos, la realidad que trataré de compartir es que existe otra perspectiva que muestra que esta afirmación no es necesariamente cierta. De tal forma, estamos, tanto el lector como yo misma, ante el Libro, pero no sólo como un encuadernado que contiene letras incontables, lenguas antiguas, historias, números, etc., sino una invención de vida que ha originado muchas interpretaciones y lecturas, que muestra una *oralidad* digna de ser escuchada. Por todo lo anterior, es necesario ceñir claramente lo que aquí será motivo de reflexión.

La importancia de este capítulo no radica en las cuestiones técnicas de la Biblia que aquí se muestran, pues sé bien que habrá quienes pudieran obviar esta información o incluso estudiarla en libros mucho más especializados. Está en la necesidad de diferenciar y tener claridad en los orígenes de este Libro, pues se ha impuesto un sentido único de comprensión de este texto por encima de la infinidad de lecturas que pudiéramos darle. En otras palabras, para mí es importante dejar evidencia de cómo se ha sobrepuesto el signo por encima del lenguaje en este caso en específico que es la Biblia y creo que una buena forma de clarificar esta postura es analizando la propia composición del texto y

cómo se fue gestando a través de los siglos hasta las versiones que podemos tener en nuestras manos hoy en día. Así, podré mostrar al lector el proceso teologizante al que ha sido sometido el *significante-significado* imbricado en esta palabra. Por tanto, será importante leer esto bajo la siguiente pregunta: ¿en qué pienso cuando escucho el *signo* Biblia, cuál es su significado común? Al final del capítulo, el lector notará la respuesta desde la que está partiendo esta tesis y, por tanto, bajo qué principios deberá leerse el apartado tres.

Asimismo, presento un pequeño apartado donde se explican nociones generales de la lengua hebrea con la finalidad de familiarizar al lector que no ha tenido un acercamiento previo con ella o desea saber los principios básicos de los que parte la tesis.

2.1 La historia de la Biblia a través de sus versiones

Cuando se menciona la Biblia es posible que en la mente del que escucha se vengan varias ideas, pues es el término más conocido para llamar tanto al texto que contiene los dos testamentos –Antiguo y Nuevo, es decir, la versión cristiana y la católica, con sus propias diferencias–, como al libro que le fue heredado al judaísmo, lo que habitualmente se conoce fuera de esta tradición como el Antiguo Testamento. Sin embargo, también existen quienes diferencian entre el escrito cristiano o católico del judío bajo el nombre *Biblia hebrea*, *Miqrá* o *Tanaj*. Los últimos dos son términos en hebreo que serán explicados más adelante.

Esta confusión generalizada, en parte motivada por la mezcla de las tres tradiciones, en cuanto a sus orígenes se refiere, tiene una historia que no sólo es propia de la evolución de cada una de éstas como religiones independientes, sino, en principio, de la mirada que tiene tanto el judaísmo, como el cristianismo y el catolicismo al texto bíblico y que ha sido minimizado a un solo signo, la Biblia. Para comprender estas palabras de mejor manera es pertinente presentar aquí un brevísimo recorrido histórico que ayude a desentramar la diferencia entre por lo menos cuatro versiones del texto en cuestión, a

saber: la Biblia hebrea y sus tres traducciones más influyentes. A su vez, esto servirá de marco introductorio a lo que trabajo en este capítulo.

Es importante entender que el estudio profundo de un texto tan antiguo como es la Biblia siempre debe acompañarse de cierto contenido historiográfico. En este sentido, una de las propuestas que ha sido más trabajada por los estudiosos de este texto es la contextualización, la reconstrucción de una perspectiva fundamentada en “la cultura ambiental” de sus orígenes.¹¹⁰ De tal forma, se considera que la Biblia y todas sus versiones son una compilación de varios textos que se les atribuye haber sido escritos en la región conocida como Palestina, al oriente del Mediterráneo, debido a los hallazgos arqueológicos que dan atisbos de la residencia de quienes pudieran ser los protagonistas de los escritos bíblicos.¹¹¹ Asimismo, otro elemento que se ha tomado en cuenta para reconocer que su origen está arraigado a este lugar es que allí se han encontrado los papiros o rollos donde están escritos los libros que componen lo que hoy conocemos como la Biblia. Los manuscritos encontrados en lugares como las cuevas Qumrán o el Mar Muerto han sido de gran valor histórico para reconstruir los orígenes de las versiones precanónicas de los textos.

La vitalidad de estudiar los textos bíblicos desde estos referentes está en que la pretensión de situarlos en su propio tiempo ha servido para posibilitar otro tipo de perspectivas más allá de una mirada puramente religiosa. En consecuencia, servirme de ello me permite bosquejar la razón por la que fue necesario el surgimiento de las diversas versiones de la Biblia y sus diferentes cánones, así como denotar –a modo general– la importancia histórica que tuvo cada una de ellas, entendiéndolas desde sus propios contextos.

2.1.1 La *Septuaginta*

Existieron tres primeras versiones que se pueden considerar como las más importantes para la recepción del texto bíblico en Occidente, a saber: la *Septuaginta*, la *Vulgata* y los

¹¹⁰ Luis Alonso Shöckel *et. al.*, “Parte tercera. Biblia y literatura”, p. 383

¹¹¹ Joaquín González Echegaray, “Geografía y arqueología bíblicas”, p. 21-22

Targumim. La primera de ellas, la de los LXX o *Septuaginta* en latín, es considerada tradicionalmente como la más importante para la preservación y legado de la cultura Oriental, debido a que gracias a la traducción del texto hebreo al griego, *lingua franca* del periodo ubicado entre el siglo III a. C. y el II d. C. –tiempo en el que se cree que se realizó esta encomienda–, pudo darse a conocer la Biblia en “las principales lenguas vernáculas del Imperio romano y de la Antigüedad tardía”¹¹², puesto que todas ellas fueron tomadas de esta versión griega, desprendida del judaísmo helenístico, no de la Biblia hebrea.¹¹³ Si bien gran parte de esta versión es recuperada del texto hebreo, también es cierto que se le agregaron libros que fueron originalmente escritos en griego y que, evidentemente, no forman parte del canon del primero.¹¹⁴ Debido a ello es posible colegir que, aunque de origen esta traducción tenía como principal propósito servir a intereses cercanos al judaísmo, terminó por ser mucho más aceptada por los círculos primitivos del cristianismo. Veamos cómo.

El nombre de esta versión tiene un origen que refleja el motivo que se le atribuye a su creación. Resulta que, en principio, setenta y dos ancianos tradujeron los primeros cinco libros de la Biblia a petición del rey Ptolomeo Filadelfo,¹¹⁵ quien quería conocer las leyes que gobernaban al pueblo de Israel. Algunos atribuyen esta petición a un deseo por conocer otras culturas. Otros, a la lucha encomiable de los descendientes de los hebreos por mantener sus leyes y costumbres. La realidad es que lo que se puede saber con mayor certeza acerca de lo que motivó esta traducción es a través de la *Carta de Aristeia*, texto en el cual se relata el comienzo de la creación de los LXX, quienes fueron a Alejandría y estuvieron siete días bajo las provisiones del rey para realizar dicha encomienda, pues la consideraron muy oportuna para poder dar a conocer el texto a los judíos que estaban mucho más familiarizados con la vida helenística y no sabían hebreo.¹¹⁶

¹¹² Luis Vegas Montaner, “La Biblia y sus versiones”, p. 166

¹¹³ *Idem*

¹¹⁴ *Ibidem*, p.165

¹¹⁵ Noaj Aminoaj y Yosef Nitzan, *Torá, la tradición oral. Esbozo de la Literatura Rabínica a través de las épocas*, p. 23

¹¹⁶ Luis Vegas Montaner, *op. cit.*, pp. 167-168

Por otro lado, es importante resaltar que la traducción griega del resto de la Biblia hebrea se inició posteriormente y no corresponde a los setenta ancianos. Esto fue desde el s. III a. C. hasta el siglo I o comienzos del II d. C. Dicho dato no es menor, ya que, según Luis Vegas, la también conocida como Biblia griega tiene diferencias significativas con la Biblia hebrea, no sólo por la lengua, sino que también se alteró el orden de los libros bajo un criterio cristiano, que le da otro tono a los libros proféticos.¹¹⁷ Asimismo, se modificó la extensión del libro de *Jeremías* y de *Job*, sin olvidar la modificación de los nombres de algunos libros.¹¹⁸

A causa de la intervención que hizo del cristianismo a esta versión griega, con el tiempo, los círculos judíos fueron perdiendo el interés hacia la *Septuaginta*, sumándose también que algunos rabinos se encomendaron la tarea de revisar esta traducción y realizaron ciertas alteraciones que resultaron en versiones más literales del texto hebreo. Tal es el caso de la conocida como *Áquila*, cuya creación se ubica a principios del siglo II d. C.¹¹⁹

Por todas estas razones, la actualidad de la Biblia griega se le atribuye al cristianismo, específicamente a la Iglesia ortodoxa, pues sigue vigente como texto oficial, prefiriendo la versión griega por encima de las traducciones que se hicieron de ella posteriormente. Como es el caso de la *Peshitta*, por ejemplo, escrita en lengua siríaca y usada por el cristianismo oriental. Mientras tanto, en Occidente, al final, se mantuvo la versión de la *Vulgata*, en la cual profundizaremos a continuación.¹²⁰

2.1.2 La *Vulgata* y otras traducciones al latín

Esta segunda versión se trata de las traducciones latinas de los textos bíblicos, de las cuales, la más importante es la *Vulgata*, coordinada, al menos en su mayoría, por Jerónimo. Esta versión es conocida bajo este nombre desde el siglo XVI, aludiendo al

¹¹⁷ La tradición cristiana divide el Antiguo Testamento en cuatro apartados –a diferencia de los judíos que lo hacen en tres, los cuales veremos más adelante–, a saber: Pentateuco, Libros históricos, Libros poéticos o sapienciales y Profetas. Esto debido a que consideran que los *Salmos* y los Profetas preceden directamente al Nuevo Testamento. Luis Vegas Montaner, *op. cit.*, p. 166

¹¹⁸ *Idem*

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 183

¹²⁰ *Idem*

hecho de que es en este momento cuando se convierte en la más «divulgada»¹²¹. Asimismo, es pertinente hacer una distinción entre las diferentes versiones latinas, porque las primeras se originaron basadas en los textos griegos, no de los hebreos, como sí fue, posteriormente, el caso de la *Vulgata*. Antes de esto, las traducciones latinas surgieron a causa de la popularización de la Biblia griega que iba siendo traducida y adaptada a las necesidades de las primeras congregaciones cristianas de lengua latina, tanto en África como en Europa. Tales versiones son llamadas de forma individual como *Vetus Latina* (VL). Éstas son, reitero, anteriores a la *Vulgata*, que terminará por predominar en ambos continentes a partir del siglo VIII.¹²²

La *Vulgata* de Jerónimo data de finales del siglo IV y, a razón de la trayectoria del traductor, fue elaborada directamente de los textos en lengua originaria, a excepción de aquéllos de los que no se tiene noticia de su versión hebrea. Éste es el caso de los libros extracanáonicos, a saber: *Sabiduría*, *Ben Sira*, *Baruc* y *Macabeos*. Quizá ésta sea una razón por la que fue la versión latina más divulgada, pues surge como una necesidad de revisar las traducciones que existían hasta ese momento, sin mencionar que la gran formación que tenía Jerónimo, tanto en lenguas como en los textos bíblicos, lo respaldaba como traductor. Sin embargo, se debe precisar que hay una distinción entre la versión final de la *Vulgata* y la que resultó propiamente de la traducción jeronimiana, “pues ni todo lo incluido en la *Vulgata* fue traducido por Jerónimo ni todas las traducciones de éste se incluyeron en la *Vulgata*”¹²³. Las *Veterum Latinae* terminaron por influir en la *Vulgata* y se incluyeron algunos libros en las versiones antiguas, los extracanáonicos ya mencionados, además de *Tobit* y *Judit*, de los cuales no podían prescindir las iglesias cristianas de aquel momento.¹²⁴

Quizá convenga tan sólo anotar que no se puede generalizar la influencia de las versiones griegas y latinas de la Biblia en todas las formas de cristianismo. Para muestra, las dos ramas más conocidas, el catolicismo y el cristianismo protestante, de

¹²¹ *Ibidem*, p. 185

¹²² *Ibidem*, pp. 184-186

¹²³ *Ibidem*, p. 186

¹²⁴ *Idem*

las cuales, la primera sí conservó la tradición latina del texto –es decir, la *Vulgata*– como principal referencia; mientras que el segundo emprendió un regreso a los orígenes hebreos.

2.1.3 Los *Targumim*

Finalmente, mencionaré las versiones arameas, mejor conocidas como *Targum*¹²⁵ o *Targumim* en plural. Al igual que en el caso de las VL, los *Targumim* fueron creados para atender las necesidades propias de cada región de habla aramea, es decir, para uso litúrgico. Por ello, “el traductor [...] tenía la misión de traducir el texto hebreo de la Escritura al arameo, que era la lengua popular mayoritaria de las comunidades judías de la Tierra de Israel (desde el siglo VI a.e.c. hasta el siglo VII e.c.)”.¹²⁶

En este sentido, Ferrer Costa explica que la principal finalidad de los *Targumim* era servir de instrumento para la interpretación y enseñanza de la Biblia en la lengua del pueblo, el arameo. Uno de los principales motivantes de esto era que se pretendía que el texto llegara a la mayor cantidad de personas pertenecientes a estas comunidades judías, quienes asistían a la sinagoga y al centro de enseñanza que, para esta época, se encontraban en el mismo recinto. Este hecho no es menor, pues se debe recordar que la organización social de la época se basaba en las costumbres dictadas por los textos bíblicos y tener una versión en su lengua nativa era una primera necesidad para el fortalecimiento del pueblo.¹²⁷

Tras este breve recorrido histórico en el cual enmarqué las versiones que rescato como las más importantes, se puede comenzar a dilucidar aquello que hace de la Biblia hebrea un Libro diferente a lo que comúnmente es englobado, sin mayor cuidado, bajo el simple término Biblia. Ahora, me dispongo a mostrarle al lector una serie de consideraciones sobre por qué creo que es importante resaltar estas diferencias desde la manera en que nombramos al texto.

¹²⁵ El término *targum* significa «traducción, interpretación», Joan Ferrer Costa, “El Targum”, p.317

¹²⁶ *Ibidem*, pp. 317-318

¹²⁷ *Ibidem*, p. 318

2.2 Reflexiones en torno al término «*Biblia*»

Antes de hablar acerca de cuestiones más técnicas, por denominarlo de alguna forma, me gustaría anunciar algo que es de suma importancia dentro del estudio del texto bíblico, más cuando quien está acompañando el proceso es Henri Meschonnic. No se debe ignorar que el hecho de conocer este texto como *Biblia* se debe a la existencia de un grupo religioso que se ha impuesto sobre otros a lo largo de los años. No es necesario hablar a profundidad sobre el tema, pero sí reconocer que, según la perspectiva meschonniciana, esto es el inicio de una visión teologizada del texto. Por estas razones es relevante que se comience por reflexionar el término que nomina al Libro en cuestión.

La palabra «*Biblia*» ya anuncia una paradoja cultural, pues siguiendo a Meschonnic, se trata de un término griego también empleado en el latín que está nombrando un texto propio de por lo menos tres visiones distintas de éste. Bajo este contexto, referirse a la lengua griega o latina en contraposición a la hebrea conlleva de forma implícita una pugna por el origen del texto bíblico, puesto que resulta muy problemático para la mayoría de los grupos cristianos reconocer que el principio de su creencia tiene raíces hebreas. Entonces, cuando se piensa en la denominación de dicho texto, vendrá a la mente de la generalidad de los estudiosos que es una palabra de origen griego. En consecuencia, el primer vínculo que se genera es hacia lo cristiano, sin considerar que la primera versión de este Libro en dicha lengua fue la *Septuaginta*, la cual usaron los primeros cristianos, pero esto también se olvida.¹²⁸

Meschonnic dedica varios fragmentos del golpe bíblico a mostrar cómo se ha impuesto la visión cristiana de la Biblia. Sin embargo, a mi parecer, le hizo falta detenerse en otra generalidad que no me parece que sea menor. Si se estudia el canon católico del Antiguo Testamento, no sería una mentira afirmar que éste tiene tres lenguas originarias, el hebreo, el arameo y el griego. Esto, porque en dicha versión se agregaron algunos libros posteriores –los conocidos como deuterocanónicos– escritos en griego que no están presentes en las versiones judías y cristianas-protestantes y, aunque el escritor francés

¹²⁸ Cfr. Henri Meschonnic, *Un golpe bíblico en la filosofía*, pp. 35-36.

reconoce este hecho, no duda al afirmar que son los cristianos quienes han borrado el hebreo del texto bíblico al decir que están las tres lenguas presentes.¹²⁹ Ante este panorama, creo que sería imprudente decir que ha sido el cristianismo quien ha emprendido este enorme esfuerzo por olvidar las raíces hebreas. En todo caso, también estamos frente a una práctica específica del cristianismo y no su generalidad. La visión católica del texto bíblico se ha colocado por encima de judíos y cristianos, haciendo honor a su nombre.

Una vez realizada esta observación, debo coincidir en que el término «Biblia» sí es un referente de principios cristianos, por su raíz lingüística griega, la cual significa «libros».¹³⁰ Por tanto, el simple hecho de nombrar así al texto en cuestión, ya está demeritando su origen hebreo y se muestra en toda su expresión el efecto borrante que menciona Meschonnic, es decir, el uso que le hemos dado a los signos de contenedores de las cosas. Justo ahora, me cuesta trabajo encontrar otra forma de referirme al texto bíblico sin que el lector deje de reconocer a qué me estoy refiriendo, pues, parafraseando a Meschonnic, la palabra la hemos vuelto la cosa.¹³¹ En otras palabras, se entiende el nombre no como un *afecto-concepto* determinado por una tradición específica, sino como la propia esencia de la cosa, como diría Meschonnic emulando las ideas de Spinoza. Así, hemos anclado tanto el contenido del texto en cuestión al nombre que lo denomina, que parece casi imposible separar su contenido de toda la carga teológica -política presente en la palabra Biblia.

Bajo estos principios que me dejan en una situación en la que claramente debo tomar postura, hago un esfuerzo por, al menos en este escrito, darle su lugar a la lengua en la que nació el Libro, como antecedente de reconocimiento de su propiedad originaria y expresión máxima del ritmo que identificó Meschonnic. Esto, desde la manera en la que me referiré al texto de aquí en adelante y a lo largo del estudio de las características del Libro y del hebreo en consecuencia, pues no hay que olvidar que la 'Biblia' hace al

¹²⁹ *Idem*

¹³⁰ Cfr. Marc-Alain Ouaknin, *El libro quemado. Filosofía del Talmud*, p. 26

¹³¹ Henri Meschonnic, *Un golpe bíblico en la filosofía*, p. 36

hebreo.¹³² Entonces, haré una revisión de las denominaciones que ha recibido el texto bíblico desde la tradición judía para posteriormente hablar sobre su composición desde sus denominaciones hebreas, esperando también que esto favorezca una mirada ateológica de lo que aquí se habla. En otras palabras, busco que el tenor en el que se lea esta tesis sea lejano a una postura adoctrinante, pues más bien pretendo darle voz a una mirada renovada del *Tanaj*, fuente de nuevos sentidos del pensamiento y no de una moral rígida y anticuada, como suele ser juzgada.

2.3 El *Tanaj*, historia y composición

En consecución con el apartado anterior, faltaría enunciar entonces los nombres por los que es conocido el texto hebreo desde su propia tradición. Existen tres formas principales de referirse al Libro dentro de la tradición judía. La primera, por ser quizá la más común, es *Biblia hebrea*. Ésta es muestra de un esfuerzo por distinguirse de los otros dos cánones sin despistar del todo al escuchante. La segunda es *Tanaj*, la cual hace referencia a los nombres hebreos de las partes que componen el texto. Esta acepción es de uso más especializado o de gente más cercana al judaísmo. Profundizaré en ello un poco más adelante. En la que me quiero centrar por ahora es en la tercera, *Miqrá*, con el afán de darle continuidad a la distinción entre lo cristiano y lo judío.

Meschonnic, citando a André Paul, anuncia que este término se estableció como un 'homólogo' al término cristiano «Escritura», que muestra una notable diferencia entre las dos perspectivas del Libro, ya que *Miqrá* es una palabra hebrea que significa «Lectura», marcando un especial énfasis en el origen oral del texto.¹³³ Me parece que tal vez es conveniente mencionar que, según fuentes judías e incluso el propio *Tanaj*, antes de la versión escrita de este último fue la oral la que se transmitió de generación en generación. Esto le viene muy bien al pensamiento de Meschonnic si recordamos la importancia de la *oralidad* para este autor, pues con ello se está refiriendo, según este contexto, a las formas de discurso que están presentes en el Libro y aunque yo no encontré que el autor francés hiciera expresa su preferencia por algún nombre, si

¹³² *Ibidem*, p. 171

¹³³ *Ibidem*, p. 37

seguimos este argumento, pareciera más apropiado llamarle *Miqrá*. Así, poco a poco se va marcando la distancia entre tradiciones. Con estos tres referentes le damos fin a la 'Biblia' para darle paso a la voz hebrea del texto.

2.3.1 Composición del Libro

Es menester recordar que el Libro que me ocupa es uno de los más antiguos. Por tanto, muchas cosas son desconocidas sobre su composición, otras muy polémicas y sujetas a estudios de distinta índole, por ejemplo, la arqueología bíblica. Sin embargo, yo me apegaré a lo que se ha aceptado dentro de la tradición judía, por ser el origen del texto hebreo que me es más cercano. En este sentido, primero hay que reconocer dos cuestiones principales. La tradición dice que cuando Moshé fue llamado al Monte Sinaí, recibió una *revelación escrita* y una *oral*. Ambas son conocidas bajo el mismo nombre, a saber: *Torá*¹³⁴. De éstas, la revelación escrita está en el Libro, lo cual no se contrapone con el principio de oralidad del Libro, puesto que no se tienen registros de su existencia física sino hasta muchos siglos después. En cuanto a la *revelación oral*, tradicionalmente es considerada como los comentarios e interpretaciones que acompañan a la escrita. La forma en la que dicha revelación llegó hasta nuestros días fue a través del *Talmud*, compilado entre los siglos III y VII.¹³⁵ Esta diferenciación entre la revelación oral y la escrita, dentro del contexto meschonniciano, tiene que ser considerada con su debida precaución, puesto que para él lo que separa el *Tanaj* del *Talmud* no es su oralidad o escritura, sino su característica divina, la cual ya trabajé en el capítulo anterior.

Quizá sea necesario mencionar que el término *Torá oral* es de gran importancia para el judaísmo rabínico, pues se le considera igualmente valiosa a esta expresión del conjunto de tradiciones que les da identidad como pueblo judío. De esta manera, la *Torá oral* hace referencia a lo que ahora es mejor conocido como la literatura rabínica, la cual está compuesta por los diversos esfuerzos de mantener a la *Torá escrita* (los primeros cinco

¹³⁴ No obstante a que esto sucede dentro de la tradición judía, para los fines de esta tesis, se reconocerá como *Torá* solamente a los primeros cinco libros de la Biblia hebrea, es decir, a los que en griego son conocidos como *Génesis*, *Éxodo*, *Levítico*, *Números* y *Deuteronomio*.

¹³⁵ Hanan A. Alexander y Shmuel Glick, "The Judaic Tradition" pp. 33-34.

libros del *Tanaj*) como la fuente de normas de vida en constante actualización.¹³⁶ La suma de todo ese conocimiento está presente en el *Talmud*, el cual atesora “una serie de libros, obra de muchas generaciones y miles de individuos”¹³⁷ estudiosos del *Miqrá*. Este asunto es sumamente complejo, pues implica todo un estudio propio de la composición del *Talmud* y su contenido que no puedo ampliar aquí. Baste saber que dentro del judaísmo estos textos son una fuente de sabiduría que acompaña la lectura del *Tanaj*.

La segunda cuestión es que el texto primitivo –del cual no se ha encontrado ninguna versión completa, sólo algunos fragmentos de rollos o papiros– no tenía siquiera división entre palabras, de tal manera que parte de la labor de preservación que llevaron a cabo algunos de los primeros estudiosos del *Tanaj*, conocidos como *masoretas* («transmisores» en hebreo), fue hacer esta separación y sistematizar la pronunciación tradicional del texto. En la siguiente imagen se puede apreciar la disposición del texto antes del trabajo de estos estudiosos. Se trata del Papiro Nash que es uno de los textos más antiguos que se han preservado, pues se le considera del siglo II a. C. Según la fuente que consulté, en él se encuentran fragmentos de *Shemot* (Éxodo) 20 y *Debarim* (Deuteronomio) 5.

¹³⁶ H. L. Strack y G. Stemberger, *Introducción a la literatura talmúdica y madrásica*, p. 48

¹³⁷ Iser Guinzburg, *El Talmud*, p. 16

Figura 1. Papiro Nash¹³⁸



Bajo este contexto, hay que reconocer que se les atribuye a los *masoretas* que el texto haya logrado subsistir a través de los años, puesto que su desaparición era uno de los peligros más inminentes a los que se enfrentaría ante la diáspora del pueblo judío. Frente a estos antecedentes, veamos cómo resultó la composición final.

El *corpus* del *Miqrá* está compuesto –según la propia tradición judía y el uso hebreo– por 24 libros, que a su vez se dividen en tres partes, las cuales se distribuyen de la siguiente manera:

¹³⁸ Elvira Martín y Guadalupe Seijas, *Masorá. La transmisión de la tradición de la Biblia Hebrea*, p. 24.

- 1) Los cinco primeros libros conforman el Pentateuco o *Jumash* en hebreo. Estos libros son tradicionalmente reconocidos como la herencia de Moshé al pueblo judío y en conjunto son llamados *Torá*.¹³⁹
- 2) Los Profetas o *Neviim*
- 3) Los Escritos o Hagiógrafos, en hebreo *Ketuvim*¹⁴⁰

Antes ya mencioné que uno de los nombres por los cuales se conoce tradicionalmente el texto hebreo es *Tanaj*. Esto se debe a que es el acrónimo de los nombres de las tres grandes partes descritas anteriormente. De tal forma que la ‘T’ corresponde a *Torá*, la ‘N’ a *Neviim* y la ‘J’ a *Ketuvim*. El cambio que se da en esta última inicial se debe a una regla gramatical del hebreo que dicta que cuando algunas letras se encuentran al final de la palabra, su grafía y sonido se modifica, tal como sucede en este caso. Esto lo trataré de profundizar más adelante.

Respecto a las fechas que se tienen registradas sobre la compilación del texto hebreo, encontré que se sabe que la *Torá* fue editada en los tiempos del rey David durante los siglos XII y XI a. C., los *Neviim* fueron compuestos en tiempos del Primer Templo de Jerusalén, entre los siglos XI y VI y, finalmente, los *Ketuvim* se considera que se escribieron durante los siglos V a. C. y I d. C., antes de la caída del Segundo Templo.¹⁴¹

Ahora describiré cuáles son los libros que se encuentran en cada apartado, citando una vez más a Ouaknin, estudioso del tema en cuestión. En el caso de la *Torá* haré una distinción por su nombre en castellano, en hebreo y el significado de la palabra en esta última lengua, puesto que la designación de los nombres de estos libros, en su versión hebrea, se dieron así por ser una de las primeras palabras que aparecen en cada uno de ellos, a diferencia de su nombre castellanizado, que le es fiel a la denominación griega.

¹³⁹ El término *Torá* significa «instrucción, enseñanza». Sin embargo, debido a la influencia de la *Septuaginta*, es más conocida la acepción de «ley». Cfr. H. Meschonnic, *La poética como crítica del sentido*, p. 19

¹⁴⁰ Marc-Alain Ouaknin, *op. cit.*, p. 26

¹⁴¹ Hanan A. Alexander y Shmuel Glick, *op. cit.*, p. 34

En los otros dos apartados sólo pondré el nombre en castellano y en hebreo, según corresponda.¹⁴²

Torá

Este apartado tiene una especial importancia dentro de la tradición judía, puesto que, además de que relata los orígenes del pueblo de Israel, en él se encuentran los cinco libros que dictan la Ley. Por tanto, uno de los relatos más importantes que encontramos en los cinco libros es la recepción de las tablas en el Monte Sinaí.¹⁴³ Asimismo, el contenido, a modo general, se pudiera resumir como el relato desde el inicio de la creación, la historia de los tres patriarcas, Abraham, Yitzják y Yacov, el periodo de esclavitud del pueblo hebreo en Egipto, así como su salida de mano de Moshé y la muerte de éste último, con lo cual concluye el *Jumash*.

Nombre castellano	Nombre hebreo	Significado
Génesis	<i>Bereshit</i>	En un comienzo
Éxodo	<i>Shemot</i>	Nombres
Levítico	<i>Vayiqrá</i>	Él llamó
Números	<i>Bamidbar</i>	En el desierto
Deuteronomio	<i>Debarim</i>	Palabras

Neviim

Este apartado se divide en tres: los primeros profetas, los tres grandes profetas y los doce profetas menores. Estos últimos son considerados como uno solo –debido a su extensión– para la contabilidad total de los libros. En cuanto al contenido se refiere, puedo decir que en estos libros se relatan los discursos y revelaciones dadas a las figuras proféticas que titulan cada libro, así como aspectos históricos del pueblo israelita. Puedo destacar el relato sobre la entrada y salida de la tierra prometida, la vida de David, la división de las doce tribus de Israel, entre otros acontecimientos.

¹⁴² Marc-Alain Ouaknin, *op. cit.*, pp. 26-29. Decidí modificar en algunos caso la transliteración que hace el autor de los nombres por su forma más común.

¹⁴³ *Shemot (Éxodo)* cap. 19-20

- Los primeros profetas

Nombre en castellano	Nombre hebreo
Josué	<i>Yehoshúa</i>
Jueces	<i>Shoftim</i>
Samuel	<i>Shemuel</i> (dividido en dos)
Reyes	<i>Melajim</i> (dividido en dos)

- Los tres grandes profetas

Nombre en castellano	Nombre hebreo
Isaías	Yeshayahu
Jeremías	Yirmiyahu
Ezequiel	Yejezkel

- Los doce profetas menores

Nombre en castellano	Nombre hebreo
Oseas	<i>Hoshea</i>
Joel	<i>Yoel</i>
Amós	<i>Amos</i>
Abdías	<i>Ovadia</i>
Jonás	<i>Yona</i>
Miqueas	<i>Mija</i>
Nahún	<i>Nahum</i>
Habacuc	<i>Habacuc</i>
Sofonías	<i>Tzfanía</i>
Ageo	<i>Jagaí</i>
Zacarías	<i>Zejaría</i>
Malaquías	<i>Malají</i>

Ketuvim

Dentro de los *Escritos* se encuentran libros de estilos y contenido dispar, es decir, no hay un hilo conductor como es el caso de los primeros cinco libros y los profetas. También debo mencionar que los libros *Cantar de los Cantares*, *Rut*, *Lamentaciones*, *Eclesiastés* y *Ester* también son conocidos en conjunto como “Los cinco rollos”.¹⁴⁴

Nombre en castellano	Nombre hebreo
Salmos	<i>Tehilim</i>
Proverbios	<i>Mishlei</i>
Job	<i>Yob</i>
Cantar de los Cantares	<i>Shir hashirim</i>
Rut	<i>Rut</i>
Lamentaciones	<i>Eijá</i>
Eclesiastés	<i>Qohelet</i>
Ester	<i>Ester</i>
Daniel	<i>Daniel</i>
Esdras/Nehemías	<i>Ezra /Nejemiá</i> (estos libros se cuentan como uno)
Crónicas	Divre Haiamim (dividido en dos)

Creo que es importante reiterar que ésta es la disposición del canon judío del Libro, el cual es compartido con las versiones cristianas protestantes –a excepción de su orden–. Asimismo, con lo que respecta a las lenguas originarias de este Libro, el *Tanaj* ha sido considerado como un texto compuesto por tres lenguas, debido a los diversos cánones que hay. Ya he profundizado en la razón por la que ha sido de este modo. Sin embargo, quisiera ahondar respecto a las proporciones en las cuales está presente el arameo y el hebreo en este canon. Meschonnic explica que el arameo está presente de manera ínfima en contraste con el hebreo, puesto que sólo existen dos palabras en *Bereshit*

¹⁴⁴ Marc-Alain Ouaknin, *op. cit.*, p. 28

(31:47), un versículo en el libro de *Irmiahu* (10:11), dos pasajes en *Ezra* (4:8-6:18 y 7:12-16) y el fragmento más extenso está en *Daniel* (2:4 al 7:28).¹⁴⁵

Finalmente, antes de abordar las características de la lengua hebrea, es importante señalar que un elemento que destaca Meschonnic de la composición del *Tanaj* es que “la unidad lingüística en [el *Tanaj*] es el versículo, o sea, que no es gramatical. No es la frase, es el versículo, y el versículo es una unidad rítmica. Versículo se dice *pasuq* [en hebreo], que significa «cortado»”¹⁴⁶. Por tanto, la expresión mínima que se encontrará en este texto es distinta a la que hemos asumido en cualquier otro. No se debe comprender desde la palabra aislada, sino a partir de la unidad que conforma la suma de ellas dentro del versículo. De esta manera, resulta indispensable no descontextualizar el contenido, sino ceñirlo al discurso dentro del cual se encuentran las palabras en cuestión.

2.4 El hebreo, lengua de lo divino

El hebreo es una de las lenguas que se conocen como semíticas, las cuales comparten varias características que no son familiares con las indoeuropeas. Es evidente que esta categoría es muy general. Dentro de ella existen varias subdivisiones que dependen de la corriente a la que se recurra. Por ejemplo, Rudolf Meyer sugiere una división geográfica, en la cual está el semítico oriental, el semítico nordoccidental y el semítico meridional, dentro del cual se insertaría el hebreo.¹⁴⁷

La historia de la lengua hebrea, según Miguel Pérez Fernández, se podría resumir en cuatro grandes periodos, en los cuales la lengua fue evolucionando de acuerdo con las necesidades de sus hablantes, primero, o sus estudiosos. Éstos son el hebreo bíblico, hebreo rabínico, hebreo medieval y el hebreo israelí o moderno. Es cierto que esta división también es muy amplia, por lo que en cada periodo existen subdivisiones. En el caso del hebreo bíblico, se divide en tres:¹⁴⁸

¹⁴⁵ Henri Meschonnic, *Un golpe bíblico en la filosofía*, p. 45

¹⁴⁶ *Ibidem*, p. 199

¹⁴⁷ Rudolf Meyer, *Gramática de la lengua hebrea*, p. 29

¹⁴⁸ Miguel Pérez Fernández, *La lengua de los sabios*, p. 20

- hebreo de la poesía arcaica
- hebreo estándar de la prosa preexílica
- hebreo bíblico tardío del postexilio

Cada una de estas etapas del hebreo tiene sus propias características. Sin embargo, para este trabajo sólo se considerará al hebreo como lengua literaria, es decir, a la que se encuentra en los textos del *Miqrá*. Es necesario hacer esta aclaración, ya que, en tanto que es una lengua que por muchos siglos se consideró muerta, desde el siglo II d.C., según Guadalupe González,¹⁴⁹ y hasta que se creó el hebreo israelí en el siglo XX. El estudio de la historia de la lengua hebrea es muy complejo y requiere una profundidad que no me parece oportuno incluir en este trabajo. Baste con conocer que cuando se menciona al hebreo bíblico dentro de ámbitos de especialización lingüística, se está pensando en diferentes facetas de la lengua, no algo limitado a lo escrito en el *Miqrá*, como es el caso de esta tesis, aunque no deja de ser este texto el referente principal para cualquier estudioso. Ahora, abordaré las observaciones que realizó Meschonnic sobre el hebreo bíblico, especialmente el literario, para enumerar algunas características generales de la lengua.

De acuerdo con Meschonnic, el hebreo es una lengua con una especificidad única que se hace manifiesta gracias al uso de ésta en el *Tanaj*. Para el autor, su mayor cualidad es que no hay ni verso ni prosa, lo cual pone ante nuestros ojos una de las grandes diferencias con la cultura proveniente de las lenguas indoeuropeas.¹⁵⁰ Esto tiene un alto alcance dentro del pensamiento de Meschonnic, ya que, si recordamos la noción de poesía de la cultura antes mencionada frente a la que propone el autor francés, el hebreo posibilita comprender más claramente la creación del poema en el pensamiento, sin estar a la espera de encontrarse necesariamente con una métrica determinada bajo ciertos parámetros establecidos. Es decir, la poesía está en el lenguaje como discurso, no en el empleo de los signos. En este sentido, asumir al versículo como la unidad mínima da pistas de la lógica en la cual se puede comprender el texto hebreo, pues son estas unidades las que van determinando el ritmo de la lengua dentro del Libro.

¹⁴⁹ Guadalupe González, "Introducción", p. 11

¹⁵⁰ Henri Meschonnic, *La poética como crítica del sentido*, p. 16

Otra manifestación de esta especificidad de la lengua es que tampoco existen las mayúsculas ni los signos de puntuación como nosotros los conocemos. En cambio, en la lengua hebrea podemos encontrar algo conocido como «acentos» en castellano o *taamim* en su transliteración del hebreo. Las funciones que cumplen son diversas, por ejemplo, señalar el final de una idea, por lo que Meschonnic, en el ejercicio de traducción, los anuncia con espacios dobles, comas, puntos y seguido o a parte, según sea el caso,¹⁵¹ a diferencia de otras versiones en las que ni siquiera son tomados en cuenta, según lo dicho por el autor francés. En ello radica una de sus más grandes críticas hacia los trabajos de traducción del *Miqrá*. De hecho, son los acentos los que marcan el final de un versículo, lo cual fue labor de los *masoretas*, quienes, como ya he mencionado en las primeras páginas del capítulo, se ocuparon de la preservación de la pronunciación y *cantilación* antigua de este Libro. Este último concepto se refiere a la forma en que se leía el *Tanaj* antiguamente, pues el texto hebreo no sólo se lee, también se cantan sus ritmos, su poética. Aún en nuestros días, en la mayoría de las sinagogas ortodoxas mantienen esta tradición.¹⁵² Pretendo retomar nuevamente el tema y profundizar en ello en un apartado más adelante, pero vale adelantar que para Meschonnic el uso de los *taamim* es un asunto de envergadura para comprender el texto y así traducirlo, a pesar de lo mucho que ha sido ignorado.

A continuación nombraré sus elementos más importantes para la lectura del *Tanaj*, bajo la cautela a la que me debo por no ser filóloga ni especialista en la lengua hebrea.

2.4.1 Características gramaticales

El hebreo comparte varias características gramaticales con las lenguas semíticas que es esencial enunciar aquí. Estas lenguas se escriben de derecha a izquierda y el predominio de las consonantes es evidente en todas ellas, pues es un rasgo de la evolución prehistórica de éstas, ya que se sabe que no tenían caracteres para las vocalizaciones. También es característico que estas lenguas se estructuran por medio de raíces compuestas por tres radicales, en la mayoría de los casos, a excepción de los

¹⁵¹ Henri Meschonnic, *Un golpe bíblico en la filosofía*, p. 199-200

¹⁵² *Cfr. Ibidem*, p. 190

pronombres y sustantivos arcaicos. A partir de estas raíces se forman las palabras “mediante mutaciones vocálicas [...] y aumento de las consonantes internas o mediante prefijos o sufijos”¹⁵³. La conjugación verbal es distinta a las lenguas indoeuropeas, puesto que, en el caso de los verbos regulares, “se flexiona mediante prefijos y desinencias”¹⁵⁴, es decir, agregando morfemas después de la raíz. Y en el caso de los irregulares pueden llegar a modificarse las letras originales de la raíz, perdiendo alguna de ellas.

En cuanto al hebreo específicamente, está conformado por 22 caracteres que pueden considerarse como consonantes. Cada uno de ellos en sí mismo representa un sonido, una cifra y un valor ideográfico –el cual no será trabajado en esta tesis–, permitiendo entenderla desde múltiples referentes. Entre las 22 letras existen cinco grafías que cambian cuando finalizan una palabra. Tal es el caso de la letra ‘כ’, la ‘מ’, la ‘נ’, la ‘פ’ y la ‘צ’. Otra particularidad es el uso de un punto en medio de algunas grafías, el cual es conocido en hebreo como *daghes*. La función de éste es darle un sonido fuerte a la letra. Por ejemplo, en el caso de la ‘כ’ cuando tiene *daghes* ‘כ’ suena como ‘k’ y sin él suena como ‘j’ (ver figura 2).

En la figura que se presenta a continuación se pueden apreciar las letras hebreas, su nombre, la transliteración a nuestro abecedario y valor numérico que en el hebreo le corresponde a cada una, así como las especificaciones de la lengua hasta ahora descritas.

¹⁵³ Rudolf Meyer, *op. cit.*, p. 32

¹⁵⁴ *Idem*















Figura 2. Alefato hebreo¹⁵⁵

Letra	Nombre	Transliteración	Valor numérico
Finales			
א	Alef	ʾ	1
ב	Bet	b	2
ג	Guimel	g	3
ד	Dalet	d	4
ה	Hei	h	5
ו	Vav	v	6
ז	Zayin	z	7
ח	Jet	j	8
ט	Tet	t	9
י	Yod	y	10
כ	Caf	k, j	20
ל	Lamed	l	30
מ	Mem	m	40
נ	Nun	n	50
ס	Samej	s	60
פ	Pe	p, f	70
ע	Ayin	ʿ	80
צ	Tzade	tz	90
ק	Kof	q	100
ר	Resh	r	200
ש	Shin, Sin	sh, s	300
ת	Tav	t	400

¹⁵⁵ Jacob Weingreen, *A Practical Grammar for Classical Hebrew*, p. 1 (La adaptación al castellano es mía)

Con respecto al uso de las vocales, se debe saber que no estaban contempladas en la escritura de origen. A pesar de esto, Meschonnic sostiene que es absurdo atribuirle a las *masoretas* su invención, pues a su forma de ver la lengua, sólo se trató de una preservación de lo existente, una codificación de los sonidos que ya acompañaban a la lengua. De tal manera, las vocales están basadas en la pronunciación que se llegó a conocer del *Miqrá*. Es interesante abordar la composición vocálica desde este antecedente, puesto que –como se puede observar en la figura 3– por cada una de las cinco vocales que nosotros conocemos de nuestro abecedario, hay por lo menos dos distintas en el hebreo, o hasta cuatro, como es el caso de la «e». En consecuencia, la organización vocálica se sustenta en los distintos sonidos que se empleaban en la pronunciación del texto hebreo y que buscaron mantener por medio de la puntuación colocada debajo de las consonantes.

Figura 3. Simbología vocálica¹⁵⁶

	Vocales largas	Vocales cortas	Vocales breves
A	 <i>kamatz</i>	 <i>pataj</i>	 <i>hateph pataj</i>
E	 <i>serej yo</i>	 <i>serej</i>	 <i>sheva</i>
			 <i>hateph segol</i>
I	 <i>hirek yod</i>	 <i>hirek</i>	–
O	 <i>holem vav</i>	 <i>holem</i>	 <i>kamatz hateph</i>
U	 <i>surek vav</i>	 <i>quibus</i>	–

¹⁵⁶ *Ibidem*, p.4

Quizá llame la atención la manera en la que se simbolizan las vocales con un sistema diseñado de tal manera que las grafías estuvieran al margen del texto, lo cual resulta completamente ajeno a lo que se estila en las lenguas indoeuropeas. Esto, con la intención de guardar el profundo respeto que se tiene hacia el texto hebreo. Por tanto, lo que se buscaba era no alterar el original más de lo debido al añadir otros caracteres mezclados con los ya establecidos.

Otra característica que debe señalarse acerca de la semántica de la lengua hebrea es profundizar en la formación de palabras mediante «raíces», compuestas generalmente por tres radicales. Éstas permiten la formación de diferentes palabras que, a pesar de que su significado no sea el mismo, el hebreo nos deja colegir que provienen de un origen común. En este sentido, aunque en la transición del hebreo al castellano ya no quede mucho de la relación entre dos palabras, en la lengua hebrea, el hecho de que provengan de la misma raíz, siempre las mantendrá dentro de un mismo campo semántico.

Una buena manera de entender el funcionamiento de las raíces es observando cómo se forman las palabras en esta lengua, puesto que la mayoría del vocabulario se construye de forma sucesiva, del verbo al sustantivo y del sustantivo al adjetivo. La razón de que se pueda explicar de esta manera es que la forma más simple de los verbos está compuesta por tres radicales, que normalmente están acompañadas por sonidos vocálicos 'a'. Un ejemplo que puede ayudar a comprender esto es la raíz **י.ב.ר** [j.b.r], la cual como verbo **יָבַר** [jabar] tiene, entre algunas de sus acepciones castellanas, las siguientes: «estar unido, ligado, asociarse, aliarse, atar, encantar, hechizar, hacer magia».¹⁵⁷ Se puede observar cómo en este primer caso, las vocales que acompañan a las consonantes son 'a', pues generalmente, así se escribe la forma verbal más simple. Por otro lado, existen distintos sustantivos ligados a esta raíz. El más simple es **יְבֵר** [jeber], que deriva dos acepciones:

¹⁵⁷ Cfr. J. Targarona, *Diccionario hebreo/español. Bíblico, rabínico, medieval y moderno*, pp. 361-362; R. Alcalay, *The Complete Hebrew-English Dictionary*, p. 706, s. v. 'יָבַר'.

- 1) asociación, grupo, asamblea, sociedad, organización, etc.;
- 2) magia, hechizo, encantamiento, conjuro¹⁵⁸

Otro sustantivo es חֵבֵר [jaber], que significa «amigo, compañero, asociado, socio, camarada, etc.»¹⁵⁹ Finalmente, el adjetivo de esta raíz es חֵבְרוּתִי [jabrutí] o también se puede escribir חֵבְרִי [jaberi] en el hebreo moderno y sus acepciones son «sociable, amigable, amistoso, social».¹⁶⁰ En este último caso vemos como ya no sólo está la raíz, sino que ésta se complementa de otros caracteres que la hace un adjetivo.

En otros ejemplos se puede ver que también existen raíces en las que con sólo modificar las vocales, éstas hacen referencia al verbo, al sustantivo o al adjetivo. Esto es así con la raíz ב.ז.ה [b.z.h]. Cuando es un verbo se escribe בָּזָה [bazá], que puede traducirse como «despreciar, menospreciar, desdeñar, desestimar, desairar, ultrajar, insultar, humillar, rebajar»¹⁶¹; cuando es sustantivo lo encontramos así: בִּזָּה [bizzá] y es traducido como «botín, despojo, captura, saqueo, pillaje, presa, robo»;¹⁶² y el adjetivo es בָּזוּ [bazó], el cual significa «despreciado, desdeñado»¹⁶³.

Finalmente, hay otros casos en los que es posible rastrear la concordancia entre un verbo y un sustantivo o un adjetivo y un sustantivo, pero no se cumple la regla de la derivación de los tres elementos gramaticales. Por ejemplo, cuando observamos la raíz נ.א.ר [n.´r] nos damos cuenta de que cuando se expresa como verbo no está vocalizada con sonidos ‘a’ como pudimos ver en el primer caso, sino que la encontramos así: נִאֵר [nier]. En castellano esto significa «abusar, abandonar, rechazar, aborrecer, maldecir, detestar, desdeñar, degradar, deshorrar, profanar, anular».¹⁶⁴ Y el adjetivo está

¹⁵⁸ Cfr. J. Targarona, op. cit., p. 362; R. Alcalay, op. cit., p. 706, s. v. ‘חֵבֵר’

¹⁵⁹ Cfr. J. Targarona, op. cit., p. 362; R. Alcalay, op. cit., p. 707, s. v. ‘חֵבֵר’

¹⁶⁰ Cfr. J. Targarona, op. cit., p. 363; R. Alcalay, op. cit., p. 708, s. v. ‘חֵבְרוּתִי’

¹⁶¹ Cfr. J. Targarona, op. cit., p. 95; R. Alcalay, op. cit., p. 209; Anat y Abraham Shani *Nuevo diccionario español-hebreo, hebreo-español*, p. 23, s. v. ‘בָּזָה’; pp. 1262-1263, s. v. ‘שָׁחַר’

¹⁶² Cfr. J. Targarona, op. cit., p. 95; R. Alcalay, op. cit., p. 209, s. v. ‘בִּזָּה’

¹⁶³ Cfr. J. Targarona, op. cit., p. 95, ‘בָּזוּ’

¹⁶⁴ Cfr. J. Targarona, op. cit., p. 786; R. Alcalay, op. cit., pp. 1569, s. v. ‘נִאֵר’

vocalizado de la siguiente manera: נָאָר [near], que quiere decir «maldito, abominable, detestable, execrable, proscrito»¹⁶⁵

En este mismo sentido, a estas palabras que ya tienen su raíz modificada, se le pueden agregar prefijos y sufijos que tienen distintos propósitos. Por ejemplo, el nombre que denomina al cuarto libro de la *Torá*, es decir, *Bamidbar*, que en tipología hebrea se escribe בְּמִדְבָּר, tiene como primer radical la ‘ב’ [bet] y una vocal *pataj* –una de las variantes de la «a» en su forma corta–, lo cual quiere decir que antes del sustantivo formado por las letras subsecuentes –מִדְבָּר [midbar]– hay dos palabras: la preposición «en», representada por la letra ‘ב’ y el artículo definido «el», que regularmente es representado por la partícula ה [hei], pero cuando se encuentre antecedita por una preposición, ésta es absorbida por ella y sólo cambia la vocal, de manera que en lugar de mantener la forma original de la preposición: בֵּ [be], se modifica por בַּ [ba], indicando que la ‘ה’ está presente.

Todo lo que traté de mostrar en el párrafo anterior fue con la intención de señalar por qué el hebreo es considerado como una lengua que tiende a aglutinar las palabras en una sola. Con esto, me dispongo a profundizar en la vocalización y cantilación del *Tanaj*, es decir en el específico de la lengua en dicho texto.

2.4.2 La Masorá, el ritmo del signo

Una parte importante del ritmo del texto hebreo son los *baalei hamasorá*, conocida así por ser producto del trabajo de varios estudiosos llamados *masoretas*, quienes formaban parte de las escuelas rabínicas antiguas. Dicha tarea duró varios siglos en ser completada. Esto fue entre el VI y el VII. El sentido hebreo de esta palabra alude a su labor como *transmisores* de la tradición, en cuanto a la pronunciación del Libro se refiere. En este sentido, Meschonnic afirmará que es erróneo creer que lo que estos personajes hicieron con el texto –y, en consecuencia, con el hebreo– fuera la invención de las vocales,¹⁶⁶ pues –como pertenecientes a una tradición rabínica– su aportación

¹⁶⁵ Cfr. J. Targarona, op. cit., p. 786; R. Alcalay, op. cit., 1569, s. v. ‘נָאָר’

¹⁶⁶ Henri Meschonnic, *Un golpe bíblico en la filosofía*, p.190

consistió en sistematizar el empleo de las vocales, de cierta forma existente, en concordancia con las consonantes presentes en el *Tanaj* y su pronunciación, en aras de guardar y preservar este texto.

Por ello, otra aportación ligada a la vocalización es la *cantilación* o lectura oral. Aunque a lo largo del tiempo se ha creído erróneamente desligada al uso de las vocales, una afecta a la otra invariablemente, ya que, si concedemos verdad a la afirmación de Meschonnic, es a partir de la pronunciación que se había preservado de generación en generación que los *masoretas* establecen las vocales y también los acentos que auxilian en la lectura e interpretación del texto hebreo. Estos acentos son nombrados en hebreo *taamim*, tal como lo había adelantado. Dicho término es traducido por Meschonnic como «gusto», referente al paladar, aquello que se saborea, ya que comparten raíz (ת.א.ו). La función de los *taamim* es como una especie de notación musical, puesto que tradicionalmente, sobre todo en los círculos rabínicos, el *Tanaj* se cantaba.¹⁶⁷

Resulta interesante notar cómo Meschonnic hace especial énfasis en lo que motivó a los *masoretas* en su encomienda, puesto que justo en ello sustenta su afirmación acerca del ritmo propio del *Tanaj*, a diferencia de muchos que han puesto en duda el valor de esta labor. Un caso emblemático podrían ser las afirmaciones que se atribuyen a Spinoza al respecto, pues, a pesar de ser un pensador muy importante para la teoría meschonniciana, Guadalupe González sostiene que tuvo una idea completamente contraria a la del autor francés. Hay varios puntos que quisiera señalar al respecto. Primero, Spinoza en el *Tratado teológico-político* afirma lo siguiente:

aunque esta historia [es decir, el Libro y cómo éste fue recibido] es sumamente necesaria, los antiguos la descuidaron, pereció con el paso del tiempo; y que, por consiguiente, gran parte de los fundamentos y principios de ese conocimiento ha desaparecido. Aún eso sería tolerable, si la posteridad se hubiera mantenido dentro de los justos límites y hubiera transmitido de buena fe a sus sucesores lo poco que había recibido.¹⁶⁸

¹⁶⁷ Yosef Ofer, "Introduction. The Aleppo Codex" [en línea], disponible en: <<http://aleppocodex.org/links/6.html>>

¹⁶⁸ Baruj Spinoza, *Tratado teológico-político*, p. 270

En este fragmento podemos notar que Spinoza no reconoce la labor de los *masoretas*, pues si bien no los menciona directamente, si recordamos que el significado de la palabra en hebreo hace referencia a los «transmisores», podremos ver claramente que están más que señalados por el autor holandés aunque de forma indirecta.

En segundo lugar, Spinoza dice expresamente que hay que desconfiar de los signos que marcan las vocales y las división de oraciones, pues escribe: “aunque [...] las vocales y los signos de puntuación, se los suela suplir con puntos y acentos, no podemos fiarnos de ellos, puesto que han sido inventados y establecidos por hombres de épocas posteriores, cuya autoridad nada debe valer para nosotros”.¹⁶⁹ Esto reafirma la total falta de reconocimiento que Spinoza tenía hacia los *masoretas*, que, a diferencia de Meschonnic, le parecen unos meros interpretes con intenciones personales que nada tienen que ver con los orígenes del texto.

Y finalmente, al parecer, Spinoza consideraba que el hecho de fijar la vocalización y la entonación del texto limita las posibilidades interpretativas, imponiéndole una fijación que no le es propia al Libro.¹⁷⁰ Por ello se refiere a los estudiosos como ‘masoretas ociosos’¹⁷¹. El holandés menciona que la intención de los *masoretas* al fijar los acentos o *taamim* no fue nada ingenua. Escribe: “los introdujo no sólo para elevar o deprimir la sílaba y distinguir las oraciones, sino también para expresar los afectos del alma que solemos manifestar a través de la voz o del rostro”.¹⁷² No siendo esto suficiente, incluso expresa explícitamente ideas contrarias a las que hasta ahora he explicado sobre la perspectiva de Meschonnic, pues dice:

¹⁶⁹ *Ibidem*, p. 254

¹⁷⁰ *Cfr.* Guadalupe González, *op. cit.*, pp. 31-36

¹⁷¹ *Cfr.* Baruj Spinoza, *Compendio de gramática de la lengua hebrea*, p. 70

¹⁷² *Ibidem*, p. 69

los inventores de las letras no se preocuparon de indicar esto mediante signos [las manifestaciones de los afectos por medio de la voz y del rostro], de donde resulta que podemos expresar mucho mejor nuestro estado mental de viva voz que por escrito. Así pues, yo sospechaba que el inventor de los acentos habría pretendido paliar este efecto tan común, pero después de haberlos examinado, no he podido encontrar nada de eso. Por el contrario, en ellos se confunden no sólo los afectos de la mente, sino también las propias oraciones. En efecto, se emplea el mismo acento cuando la Escritura «habla» irónicamente que cuando «habla» llanamente, y por otra parte, el mismo acento tiene la propiedad ya sea del punto, de la coma o de los dos puntos. En esto se ve la insuficiencia de los acentos, a pesar de su profusión.¹⁷³

De todo esto, hasta donde yo tengo noticia, no menciona nada Meschonnic, lo cual resulta un asunto que pudiera ser estudiado más a fondo en otro momento, ya que, aunque entiendo que aquí hay un punto de inflexión entre el pensamiento de ambos autores, creo que explorar hasta dónde nos lleva el tema sería alejarme del objetivo del capítulo. Baste con tener conocimiento de esta diferencia entre ellos, conocer la perspectiva de cada uno con respecto a los *taamim* y saber que para Meschonnic es primordial atender a la labor masorética para entender el ritmo del texto hebreo, pues para él no es una simple invención de unos cuantos, sino la tradición preservada por generaciones.

Dejo hasta aquí la discusión Spinoza-Meschonnic, aclarando que, para esta tesis, se dará crédito a la postura meschonniciana, bajo todas las reservas a las que se debe cualquier lector que reconoce que el pensamiento de uno es origen para el otro. Ante este problemático panorama en el que está envuelto el texto masorético, habría que resaltar que la labor realizada no fue nada fácil, ya que estos estudiosos se enfrentaron a muchos vacíos o 'defectos' gramaticales que están presentes en el *Tanaj* y obviamente tuvieron que tomar una serie de decisiones que determinaron cómo se lee hasta el día de hoy. Uno de estos problemas, según se sabe, fue la confrontación entre el texto y la forma en la que se leía. En algunas ocasiones no había una correspondencia entre una y otra. Un ejemplo de ello es el uso de la vocal ִ [o larga] y ֶ, puesto que algunas veces aparece la letra ִ en el texto y otras no, aunque la palabra sea la misma. Así sucede con la palabra proveniente de la raíz ת.ל.ק, que en *Shemot* 9:28 aparece escrita así תלת, en el 9:33

¹⁷³ *Ibidem*, p. 70

aparece así קלות y en el 20:14 así קולת.¹⁷⁴ En todos los casos significa «voces». Sin embargo, las vocales están escritas de diferente forma. Este tipo de situaciones son en las que los *masoretas* debieron tomar decisiones que homologaran la pronunciación de una misma palabra, usando, en este caso, una vocal larga o una corta.

2.4.2.1 Los *taamim*

Según los estudios que se han elaborado acerca de la acentuación masorética, existen 48 *taamim* distintos, los cuales son divididos en dos, los que están en los libros de prosa y los poéticos. Sin embargo, como bien puede intuir el lector, dicha separación no es grata para Meschonnic. Por lo tanto sólo me ceñiré a los que el autor francés considera como los más importantes para la tarea de interpretación y traducción del texto y la división que propone.

En primera instancia, los *taamim* se dividen en dos grandes grupos, a saber: disyuntivos y conjuntivos.

- Disyuntivos:

Éstos son jerarquizados en tres grandes grupos. El primero se integra por:

- 1) *Silluq*. Significa «separación» y marca el final del versículo. Su símbolo es el siguiente:

—
|

- 2) *Atna'h*. Quiere decir «reposo», es el acento inmediatamente más fuerte y Meschonnic la traduce como un punto y a parte interior del versículo y una mayúscula en la primera palabra del segundo segmento. Su símbolo es:

—
^

¹⁷⁴ Yosef Ofer, "The Masorets" [en línea], disponible en: < <http://aleppocodex.org/links/8.html> >

El segundo es conocido en hebreo como *melajim* [reyes] o *sarim* [príncipes] y el principal es llamado *zakef*, que significa «erguido, elevado». Cuando dos están juntos el primero es el más fuerte. Meschonnic lo traduce con un espacio grande. Este *taam* tiene dos símbolos:

Zakef gadol

⋮
—

Zakef katón

⋮
—

En el tercer grupo se encuentra el acento *tvir* [quebrado] y el autor francés lo simboliza con un espacio reducido. Su símbolo es:

—
‛

- Conjuntivos:

Este tipo de acentos son conocidos en hebreo como *meshartim* [sirvientes] y, a decir de Meschonnic, “hacen de dos palabras un solo golpe de voz, los señala la ausencia misma de un blanco. En absoluto son un no-marca”¹⁷⁵. De ellos, Meschonnic no menciona ninguno en especial, pero quizá el más recurrente es el *muna’h*, el cual se simboliza así:

—
┘

¹⁷⁵ Henri Meschonnic, *Un golpe bíblico en la filosofía*, p. 200

En la siguiente imagen se encuentra el inicio del *Tanaj*, *Bereshit* 1:1, donde se pueden apreciar algunos de los *taamim* mencionados.

בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ׃

Este fragmento, naturalmente, ha sido motivo de muchas interpretaciones, por lo que se ha traducido de diferentes maneras. Sin embargo, algo que no parece haber sido considerado son los *taamim* presentes en él, por tanto, es un claro ejemplo de cómo no se toman en serio. En la imagen se pueden apreciar incluso los que han llegado a ser usados para el trabajo de traducción, que son los que integran el primer grupo de los disyuntivos, es decir, *silluq* y *atna'h*. Como norma general, el primero se atiende con un punto, pues marca el final del *pasuq*, y el segundo con una coma o un punto y coma, según el estilo del traductor. Sin embargo, en el caso de este *pasuq*, ninguno de ellos se ha considerado para la traducción.

Por ejemplo, Reina Valera y la Biblia de Jerusalén lo traducen así: “En el principio creó Dios los cielos y la tierra”. La versión de la tradición judía elaborada por Moisés Katznelson dice: “En el principio Dios creó los cielos y la tierra”. Como se puede notar, ninguna de estas traducciones toma en cuenta que el *atna'h* está marcando el final de una idea en *Elohim* (Dios), sugiriendo que se debe aclarar que esa es una idea en sí misma. De tal manera que, usando las mismas acepciones que las traducciones expuestas y sin considerar que no hay un artículo que determine “el principio”, pudiera traducirse así: “En [el] principio, creó Dios, a los cielos y la tierra”. Este detalle, que pudiera pasar por insignificante, marca una sugerencia interpretativa que pudiera resultar en algo mucho más grande de lo que se imagina, pues en este solo *pasuq* está contenido todo cuanto creó *Elohim* (Dios), no sólo la creación de los cielos y la tierra.

Debo decir que yo no soy especialista. Simplemente este ejercicio tiene la única finalidad de mostrar cómo se emplean los *taamim* en el texto y la importancia que representan dentro del pensamiento de Meschonnic para la interpretación de éste.

Una vez expuestos los conocimientos más importantes para la comprensión básica de la lengua hebrea, me parece que se tienen los elementos suficientes para que el lector

pueda ir dilucidando conmigo los discursos presentes en los libros que componen el *Miqrá*. Pues, como espero que ya se haya mostrado, tener las nociones mínimas de la historia del texto, la conformación de las distintas versiones, las obras complementarias que pueden llegar a acompañar las interpretaciones implícitas en una traducción, la diferencia entre cánones y sus profundas implicaciones, así como la gramática de la lengua hebrea, posibilita ver la Biblia o el *Tanaj*, según sean los intereses y posibilidades de cada sujeto, como un texto complejo en el que nada se puede obviar.

Por tanto, atendiendo a lo que he abordado en estos dos capítulos, emprenderé a continuación un acercamiento al *Miqrá*, considerándolo como aquel Libro digno de ser estudiado desde su propia poética.

CAPÍTULO 3

Decir 'educación' en el *Miqrá*

El ejercicio que me ocupará en las siguientes páginas se conducirá por la pretensión de dilucidar una posible manera de comprender lo que el *Tanaj* nos muestra como el hecho educativo. Me centraré, primeramente, en la lengua, como criterio de análisis, al seleccionar tres raíces que aluden a la educación. Esto para ver en qué contextos son utilizadas dentro del Libro y, al mismo tiempo, cómo se están entendiendo dentro de ellos, así lograr una perspectiva más amplia de los alcances de cada término. Este camino me permitirá ofrecer el inicio de un estudio sobre cómo se expresa la educación en el *Miqrá*.

Puedo anticipar que, por la propia naturaleza del texto y de su uso de la lengua hebrea, los resultados pueden ser motivo de cavilación, la cual trataré de mostrar con una profundidad que satisfaga al lector. Sin embargo, es oportuno mencionar desde ahora que los métodos de análisis del texto son infinitos y mis limitaciones grandes. Sólo por mencionar un par, puedo decir que, primero, me encontré con la imposibilidad de profundizar demasiado en la teoría del ritmo que propone Meschonnic, puesto que para lograr este cometido, es necesario conocer con cierta exactitud la *Masorá*, es decir, los *taamim*, las consideraciones que los propios *masoretas* hicieron explícitas a sus lectores en los comentarios que acompañan al texto y las *cantilaciones* que le dan cierta entonación y sentido al discurso que guarda el escrito e impacta en el cuerpo cuando

éste es leído. En este tenor, los conceptos meschonnicianos serán incorporados bajo el reconocimiento de mis limitantes, es decir, de la noción de ritmo sólo retomaré la forma en la que el *Miqrá*, en su *oralidad*, permite entender el hebreo, no palabra por palabra, sino considerando como unidad mínima el *pasuq*. De esta manera, mostraré cómo se manifiesta el texto como discurso, es decir, como una invención de pensamiento que está determinada en sí misma como un poema. En otras palabras, en el Libro se puede observar un acto ético-político que puede motivar transformaciones del pensamiento en general y de nuestra concepción de lo educativo en lo particular. Pues, siguiendo el pensamiento meschonniciano, en la lectura del *Miqrá* podemos experimentar la corporalidad del lenguaje, al enfrentarnos a una interpretación de éste que no se puede encontrar en ningún otro pensador u obra, por lo que considero valioso escuchar lo que tiene que decir sobre la educación.

En segundo lugar quiero hacer explícita mi poca experiencia en el estudio del hebreo bíblico. Al ser yo misma una imberbe en la gramática de esta lengua, tuve que usar recursos muy básicos para facilitar mi labor. Uno de ellos fue el sistema de concordancias que hoy en día tenemos a un sólo click de distancia, pues existen *softwares* con los que basta que uno introduzca una raíz para que el programa busque todos los lugares del *Miqrá* donde aparece. Sin importar si hay una conjugación de por medio, arroja todas las formas de la raíz o de la asociación de letras en una palabra. Existen varios *softwares* que cumplen esta función. El que yo utilicé se llama *e-Sword X* y comprobé el resultado en otro conocido como *Davar*, con la intención de tener mayor certidumbre de la fidelidad del estudio. De igual manera, consulté una página donde presentan cientos de raíces, sus diferentes acepciones y los lugares en los que aparece en el texto. Ésta se llama *System for Hebrew Text: Annotation for Queries and Markup (Shebanq)*.¹⁷⁶ A partir de esta página pude hacer un segundo cohorte para seleccionar los *pesuqim* que fueron de mi interés y sirvieran para sustentar la perspectiva sobre educación que guardan las raíces que seleccioné.

¹⁷⁶ The Eep Talstra Centre for Bible and Computer, *System for Hebrew Text: Annotation for Queries and Markup*, disponible en: <<https://shebanq.ancient-data.org/hebrew/words>>

Estas raíces en las que me centraré son tan sólo tres términos del campo semántico de lo educativo, a saber: ה.ר.י, ל.מ.ד. ו ש.נ.נ. La razón que acompañó esta decisión es que me interesaron los contextos en los cuales éstas son empleadas y consideré que era una buena forma para comenzar a comprender lo educativo dentro del texto, pues enmarca la relación educadora entre los distintos actores que se encuentran en los relatos *tanájicos* y la potencia propia del texto en cuestión, al tener un nombre asociado directamente con una de estas raíces, en ello profundizaré más adelante. Me parece que a partir del estudio de estas tres raíces es posible comprender la educación dentro del *Miqrá*, puesto que, aunque existen otras raíces que pudiéramos asociar con el tema en cuestión, sostengo que las tres que retomo son las más importantes, por los pasajes en los que son utilizadas y la relevancia que se les ha dado en las distintas corrientes de estudio del texto.

Por otro lado, también es necesario dejar claro que tengo la firme intención de alejarme de las perspectivas religiosas y atender más al lado *divino* del texto. Esto también en atención a una mirada meschonniciana del *Tanaj*. Dicho elemento es muy importante, ya que lo *divino* es lo que le da al texto un principio creador, y no cualquiera, sino uno caracterizado por poder trastocar diferentes formas de vida en el acto de la *oralidad*, de lo *continuo*, pues no olvidemos que lo *divino* hace alusión a lo vivo, a lo dinámico del lenguaje que posibilita una lectura desde el entendimiento y no desde el dogma, aquélla que siempre mantiene una unidad con el cuerpo del que lee y lo transforma en el acto. Sin embargo, haré uso de una metodología bien conocida dentro de la hermenéutica judía, a saber: la exégesis, entendiéndola como el ejercicio de aproximarse al texto como una totalidad en la que es posible profundizar en sus dichos sin necesidad de recurrir a otras fuentes más allá del diccionario hebreo-castellano¹⁷⁷ en mi caso. Vale aclarar que esta metodología no es repulsiva para Meschonnic por sí misma, sino por cómo ha sido empleada en los círculos de estudio judíos, con interpretaciones que están profundamente cargadas de discursos religiosos. Prueba de su reconocimiento por la

¹⁷⁷ En este caso, yo decidí apoyarme en dos diccionarios principales, a saber: el de J. Targarona y el de R. Alcalay, los cuales ya he citado en el capítulo anterior. La razón que fundamenta esa decisión es que éstos dos contemplan el hebreo antiguo y no sólo el moderno como es el caso de otros diccionarios como el de Anat y Abraham Shani.

exégesis es que menciona a Ibn Ezra como el único exégeta que se apegó al sentido del *Tanaj* y logró desentrañar sus formas del discurso gracias al estudio que realizó empleando la metodología en cuestión.

Antes de comenzar creo que vale la pena enunciar algunas otras raíces que pueden asociarse a lo que nosotros conocemos como educación y en las que no profundizaré. Asimismo, agrego al pie de página los *pesuqim* donde éstas pueden encontrarse dentro del *Miqrá*. La primera de ellas es ך.ג.ן, que en hebreo moderno significa educación. Pudiera pensarse que sería una raíz obligada para comprender el asunto que aquí me ocupa, sin embargo, en el *Tanaj* es traducida como «inauguración»¹⁷⁸, «consagración»¹⁷⁹, «educar»¹⁸⁰, entre otras, por tanto, decidí no incluirla. Otra raíz relacionada es ל.ז.ש, traducida como «cruzar»¹⁸¹, «inteligente»¹⁸², «instruir»¹⁸³, etc. Una última sería י.נ.ל que aparece en el texto bajo la acepción «creer»¹⁸⁴, «crecer»¹⁸⁵, «criar, educar»¹⁸⁶. Este pequeño recorrido señala la multiplicidad de formas en las que la educación se muestra en el *Miqrá* y estudiar todas ellas sería inalcanzable para los propósitos de esta tesis, por lo que me ceñí a trabajar con tan solo las tres que ya anuncié. No por ello dejo de ser consciente de que apenas es un atisbo de lo que el texto, en su riqueza, tiene para darnos.

Cada una de las raíces que seleccioné aparece muchas veces en el *Miqrá*, por lo que me parece que no se puede trabajar cada una en esta tesis. Sin embargo, me esforcé por seleccionar las que resultaran más significativas para cada caso. Mi criterio de selección se basó en los que consideré más ilustrativos para entender el sentido general del discurso sobre educación que está presente en el texto. Por ejemplo, algunos *pesuqim* se relacionan entre sí, por lo que sobraría exponerlos todos. Por otro lado, tuve la

¹⁷⁸ *Bamidbar* (Números) 7:10

¹⁷⁹ *Bamidbar* (Números) 7:11

¹⁸⁰ *Mishlei* (Proverbios) 22:6

¹⁸¹ *Bereshit* (Génesis) 48:14

¹⁸² *Shmuel I* (Primera de Samuel) 25:3

¹⁸³ *Tehilim* (Salmos) 32:8

¹⁸⁴ *Bereshit* (Génesis) 15:6

¹⁸⁵ *Bamidbar* (Números) 11:12

¹⁸⁶ *Ester* 2:20

intención de mostrar cada raíz en sus tres formas básicas, a saber: verbo, sustantivo y adjetivo; para ilustrar cómo es el funcionamiento de ellas en el texto. A propósito de esto, decidí presentar tres apartados, en los cuales, primero se encontrarán los *pesuqim* en donde se usan las raíces en su forma verbal, después como sustantivo y finalizaré con su acepción adjetival. Este orden posibilita comprender el sentido en el que se está comprendiendo la educación como acción, como nombre y como característica, respectivamente, lo cual me parece muy interesante y una buena forma de aproximarme al asunto.

Mostraré el análisis de cada *pasuq* seleccionado y ofreceré tanto la versión en hebreo como algunas traducciones tomadas directamente de la lengua original, las cuales pertenecen a distintas tradiciones –judía, cristiana y católica–. Cada una muestra las distintas formas en las que se ha interpretado el *Miqrá*. Tales son la versión de la Biblia hebrea realizada por Moisés Katznelson, la Biblia Reina Valera de 1960, atribuida a Casiodoro de Reina y Cipriano Valera y finalmente la Biblia de Jerusalén.

Antes de iniciar, creo necesario presentarle al lector un panorama general de las raíces con las que voy a trabajar, como cuántas veces podemos encontrar cada una de las raíces, algunos elementos que me parecieron muy interesantes sobre los lugares en las que son usadas y las características gramaticales de las raíces, a modo muy general, para comprender el comportamiento de cada una en los distintos *pesuqim* que presentaré.

De la raíz ה.ר.י [y.r.h] se deriva un verbo que es considerado como irregular, debido a que se conforma de dos letras a las que se les considera débiles, a saber: «י» y «ה», éste es יָרָה [yará]¹⁸⁷. Cuando están presentes letras débiles, es probable que al conjugarlo alguna de ellas se pierda y se componga por otras nuevas. Lo mismo sucede cuando los sustantivos provienen de raíces de este tipo. Por ejemplo, el sustantivo מוֹרֶה [moré], que significa «maestro», «tirador, arquero», «primera lluvia», etc.,¹⁸⁸ no tiene en su

¹⁸⁷ Algunas de sus acepciones en castellano son: «disparar, lanzar», «enseñar, instruir, mostrar». R. Alcalay, *op. cit.*, p. 959, s. v. 'יָרָה'

¹⁸⁸ R. Alcalay, *op. cit.*, p. 1243, s. v. 'מוֹרֶה'

estructura la letra «ׁ»), por lo que hay que conocer muy bien el funcionamiento de las raíces para poder identificarlas en este tipo de casos.

En lo que respecta a la aparición de esta primera raíz en el *Miqrá*, me encontré con que se utiliza 161 veces en total; 49 en la *Torá*, 61 en *Neviim* y 51 en *Ketuvim*. En los libros donde más tiene presencia son: *Devarim*, *Tehilim* y *Melajim II*. Algo que es muy importante señalar es que el nombre del primero de los tres apartados en los que se divide el *Tanaj*, *Torá*, es un sustantivo que proviene precisamente de esta raíz. Por ello, esta palabra tiene como sentido primigenio «instrucción, enseñanza/ ley, regla/ reglamento, estatuto»¹⁸⁹ y si se considera que Meschonnic afirmó que las primeras dos están más relacionadas con el sentido *tanájico* de la palabra,¹⁹⁰ parecería que es en este apartado donde podremos encontrar gran parte de la riqueza de las enseñanzas del *Miqrá*. Es posible sostener esta afirmación si se observa que en el libro donde más aparece la raíz es en *Devarim* y, como veremos más adelante, también es un libro significativo para las otras dos raíces.

Por otro lado, la raíz *ד.ג.ל*[l.m.d] aparece 117 veces en el *Tanaj*, distribuidas de la siguiente manera: 19 veces en la *Torá*, 44 en *Neviim* y 54 en *Ketuvim*. En los libros donde más tiene presencia son: *Devarim*, *Tehilim* y *Yirmiyahu*. Cuando realicé la búsqueda de esta raíz, llamó inmediatamente mi atención que la primera ocasión que aparece en su forma verbal es en *Devarim*, siendo el único libro de la *Torá* en el que está presente. Esto resulta interesante no sólo por las razones que expuse cuando hablé acerca de la raíz anterior, sino también por el discurso que guarda este libro en especial, pues contiene todas las enseñanzas que Moshé recibió del Eterno para todo el pueblo, por haber sido el elegido para sacar al pueblo hebreo de Egipto y guiarlo durante 40 años. A pesar de que, por ejemplo, el relato de la entrega de las tablas que contienen las *mitzvot* o mandamientos en castellano está presente en otro libro¹⁹¹, es en *Devarim* cuando Moshé le recuerda al pueblo la travesía que han pasado, las maravillas que el Eterno ha obrado ante sus ojos y el pacto que hizo con ellos como propiedad preciada entre todos los

¹⁸⁹ J. Targarona, *op. cit.*, p. 1355, s. v. 'תורה'

¹⁹⁰ Cfr. Henri Meschonnic, *La poética como crítica del sentido*, pp. 18-19

¹⁹¹ *Shemot* (Éxodo) 20:1-17

pueblos en tanto que cumplieran con las ordenanzas contenidas en las *mitzvot* o preceptos.

Otro elemento que considero importante destacar es el vínculo entre el nombre de este apartado del *Tanaj* con el hecho de que ד.נ.ל aparezca hasta *Devarim*. Esto reafirma que *Devarim* es un libro importante para interpretar qué es educación en la *Miqrá*. Al menos en términos de la relación que tuvo el Eterno con Moshé, al otorgarle su instrucción; la de Moshé con el pueblo, al transmitir las palabras del Eterno y del pueblo con las siguientes generaciones, al recibir de Moshé el mandato de enseñarlas a sus hijos con el fin de mantener el pacto que el Eterno estableció con ellos.

Asimismo, en las siguientes ocasiones que aparece la raíz ד.נ.ל como verbo y traducido con su acepción de «educar o enseñar» pareciera estar relacionada a la necesidad del pueblo de mantener la enseñanza que el Eterno le dio a través de Moshé. En el resto se le traduce como «adiestrar para la guerra», lo cual, desde mi perspectiva, podría entenderse como que es por la palabra del Eterno que el hombre es capaz de afrontar lo que se le presente. De tal manera que puedo colegir una relación entre la instrucción que tiene el pueblo de Moshé y el Eterno y su capacidad para librar sus batallas, puesto que, una vez que el primero muere, las palabras ya fueron dadas para ser puestas en obra. Estoy consciente de que esta interpretación puede llegar a causar controversias, el tema de las guerras en este Libro es muy complejo, sin embargo, sólo quiero ofrecer una posible forma de interpretar la investidura que puede dar la instrucción, aunque pueda ser sometida a un estudio más profundo.

Finalmente, la tercera raíz es ג.נ.ש . Ésta resulta ser muy peculiar, ya que, aunque no se trata de una irregular como en el caso de ה.ר.י , es extraño que aunque sus acepciones como verbo sean «afilarse, aguzarse, pulir, alisar», «repetir, recitar»¹⁹², en el *Miqrá* sólo se le asocie como repetir una sola vez, esto es en el *Shemá*¹⁹³ –una oración muy conocida dentro del judaísmo que analizaré más adelante– y las demás se refieran a «afilarse,

¹⁹² R. Alcalay, *op. cit.*, p. 2676, s. v. 'גנש'; J. Targarona, *op. cit.*, p. 1305, s. v. 'גנש'.

¹⁹³ Esto lo verifiqué en los *softwares* antes mencionados, así como en la página de internet. The Eep Talstra Centre for Bible and Computer, *System for Hebrew Text: Annotation for Queries and Markup*, disponible en: <<https://shebanq.ancient-data.org/hebrew/text>>

aguzar», que son ocho veces más. Entonces, tenemos que esta raíz aparece dos veces en *Devarim*, cinco en *Tehilim*, una más en *Mishlei* y otra en *Yeshayahu*.

Como se podrá notar, los libros más importantes, los cuales he destacado anteriormente, son *Devarim* y *Tehilim*, porque en ambos podemos encontrar en más ocasiones las tres raíces en cuestión. Bajo este orden de ideas, presento a continuación la selección de *pesuqim* que dan muestra de lo dicho hasta ahora.

3.1 La educación como acción

Los primeros *pesuqim* donde aparece una de las raíces como verbo y que me parecieron de especial interés fueron un par que se encuentra en el capítulo 4 de *Shemot*. Se trata del pasaje donde se le anuncia Moshé que ha sido llamado para liberar al pueblo hebreo de la esclavitud de Egipto. El primero es el *pasuq* 4:12, el cual dice así:¹⁹⁴

וְעַתָּה לֵךְ וְאַנְכִי אֶהְיֶה עִם־פִּיךָ וְהוֹרִיתִיךָ אֲשֶׁר תִּדְבֹר :

En la versión castellana de Moisés Katznelson se traduce: “Y ahora vete, Yo estaré en tu boca y te **enseñaré** lo que debes decir”.

En cambio, la Reina Valera de 1960 propone la siguiente: “Ahora pues, ve, y yo estaré con tu boca, y te **enseñaré** lo que hayas de hablar”.

Y la Biblia de Jerusalén lo expresa así: “Ahora pues, vete, que yo estaré en tu boca y te **enseñaré** lo que debes decir”.

El siguiente es el 4:15, que dice esto:

וּדְבַרְתָּ אֵלָיו וְשָׁמַתָּ אֶת־הַדְּבָרִים בְּפִיו וְאַנְכִי אֶהְיֶה עִם־פִּיךָ
וְעִם־פִּיהוּ וְהוֹרִיתִי אֶתְכֶם אֵת אֲשֶׁר תַּעֲשׂוּן :

¹⁹⁴ Todas las referencias en hebreo serán tomadas de la *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, editada por Rudolf Kittel y revisada por Hans Peter Rüger, 5ta edición, editorial Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, Alemania, 1997.

En la Katznelson se traduce: “Tú le hablarás y pondrás las palabras en su boca y Yo estaré en tu boca y en la de él y os **enseñaré** a ambos lo que habréis de hacer”.

En la Reina Valera de 1960: “Tú hablarás a él, y pondrás en su boca las palabras, y yo estaré con tu boca y con la suya, y os **enseñaré** lo que hayáis de hacer.”

Y en la Biblia de Jerusalén dice: “Tú le hablarás y pondrás las palabras en su boca; yo estaré en tu boca y en la suya, y os **enseñaré** lo que habéis de hacer”

El motivo por el cual me pareció interesante incluir estos *pesuqim* es porque se trata de un momento importante en la vida de Moshé, uno de los personajes más destacables para la tradición judía, además de los tres patriarcas: Abraham, Yitzjak y Yacov, y en la *Torá* en general. Me parece crucial ya que se encuentra justo en la parte de la historia donde el Eterno se le presenta a Moshé, después de que éste había huido de Egipto a Madián, por haber matado a un oriundo en un arranque de furia ocasionado al presenciar un evento de injusticia hacia un esclavo hebreo.¹⁹⁵ Es aquí cuando Moshé acepta ser el guía del pueblo hebreo hacia su liberación. Específicamente, este fragmento nos relata cómo Moshé dudó de su capacidad para lograr el cometido que el Eterno le estaba dando, por lo que el Eterno le contesta que él le enseñará tanto a él mismo como a Aarón lo que habrían de hacer. Me parece muy interesante, pues pareciera que ante un momento en el que un hombre como Moshé muestra su vulnerabilidad, aquello que le da la fortaleza para aceptar su difícil encomienda es saber que el Eterno le acompañará con sus enseñanzas en lo que va a emprender, además de la presencia de su hermano Aarón. El hecho de que el relato *tanájico* anuncie esta confianza en las enseñanzas del Eterno tan temprano en sus libros, creo que señala una buena pista sobre cómo puede comenzar a comprenderse el asunto. Sigamos avanzando.

En *Devarim*, las formas verbales que derivan de la raíz נ.נ.נ se presentan 17 veces. La primera ocasión es en el 4:1, que dice así:

¹⁹⁵ *Shemot* 2:11-12

וְעַתָּה יִשְׂרָאֵל שְׁמַע אֶל-הַחֻקִּים וְאֶל-הַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר אֲנֹכִי מְלַמֵּד
 אֲתֶכֶם לַעֲשׂוֹת לְמַעַן תִּחְיוּ וּבֵאתֶם אֶת-הָאָרֶץ אֲשֶׁר יְהוָה
 אֱלֹהֵי אֲבוֹתֵיכֶם נָתַן לָכֶם:

La versión castellana que elaboró Moisés Katznelson, según la tradición judía, propone la siguiente traducción: “Y ahora, oh Israel, escucha las leyes, los preceptos que os **enseño** para que podáis vivir por ellos, y entréis y poseáis la tierra que os da el Eterno, Dios de vuestros padres”.

La versión de la Biblia de Jerusalén, de la tradición católica dice: “Y ahora, Israel, escucha los preceptos y las normas que yo os **enseño** para que las pongáis en práctica, a fin de que viváis y entréis a tomar posesión de la tierra que os da Yahvé, Dios de vuestros padres”.

Según la Reina Valera de 1960, versión más utilizada en la tradición cristiana protestante, el versículo diría: “Ahora, pues, oh Israel, oye los estatutos y decretos que yo os **enseño**, para que los ejecutéis, y viváis, y entréis y poseáis la tierra que Jehová el Dios de vuestros padres os da”.

Se puede observar que en las tres traducciones no se altera el estado del verbo מְלַמֵּד ni su acepción, pues en los tres es traducido como «enseño». Sin embargo, los motivos que acompañan al verbo son abismalmente diferentes, pues en el hebreo se puede observar que, según el uso del *atna'h*, la idea se parte justo en el verbo לַעֲשׂוֹת, lo cual indica que el complemento directo de la acción es “para ponerlas por obra”. De tal manera, “vivir, entrar y poseer” serían la consecuencia de ejecutar la primera acción. Es decir, Moshé les enseña los preceptos con la intención de que el pueblo los pusiera en práctica y les anuncia lo que habrían de recibir si hicieran tal como les anunció, esto es vivir, venir y poseer la tierra.

Según estas consideraciones, es visible cómo la versión judía omitió un elemento muy importante, pues no consideró el *atna'h* en su traducción al eliminar el verbo principal de la oración: לַעֲשׂוֹת «poner en práctica». Una de las posibles lecturas que se le puede

dar retomando a Meschonnic, es que tal decisión muestra un acto ético-político implícito en la traducción. Bajo este cariz podría interpretarse que hay una pretensión implícita de mantener el pacto con el Eterno por el simple hecho de haber sido el pueblo elegido, mas no por el compromiso al cual está ligado. Es decir, la traducción imposibilita asumir que se deben poner por obra las *mitzvot* que recibieron en el Monte Sinaí para, entonces sí, “vivir, venir y poseer” la tierra que les fue prometida. Así, no sólo se está omitiendo un *taam* o el verbo principal de la oración. No es una cuestión de sintaxis, pues el sentido del discurso es el que verdaderamente se modificó, eliminando la responsabilidad que conlleva ser el pueblo elegido, al menos en el papel y para aquellos que sólo tienen acceso al texto traducido. En otras palabras, se está haciendo uso de la traducción como un medio teologizante que no muestra el sentido del texto, sino el de las lecturas que se han hecho de él.

Por otro lado, la versión protestante puso los verbos al mismo nivel sintáctico, cuyo efecto también es la eliminación del sentido de consecuencia que aporta el *atna'h*, lo cual tampoco visibiliza el discurso del texto. En decir, se asoma una traducción que se realizó palabra por palabra y no considerando al versículo como unidad lingüística, y menos tomando en cuenta la Masorá. El resultado sigue siendo el mismo. No se escucha la *oralidad* del texto, pues, como ya mostré, es la labor de los *masoretas* la que le dota de ésta.

En cambio, la versión católica parece ser la más apegada al discurso hebreo al traducir “para que las pongáis en práctica, a fin de que viváis y entréis a tomar posesión de la tierra”. Como se puede observar, no sólo agregan un conector de consecuencia, sino que también le anteponen a éste una coma, haciendo más clara la división de la oración. Por tanto, a mi parecer, en esta traducción es más evidente el discurso original del fragmento.

En este mismo tenor, otro *pasuq* que llamó mi atención es el 5:1, pues relata cuando Moshé le recuerda al pueblo cuáles fueron las *mitzvot* que ordenó el Eterno. Dice lo siguiente:

וַיִּקְרָא מֹשֶׁה אֶל-כָּל-יִשְׂרָאֵל׃ וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם שְׁמַע יִשְׂרָאֵל׃
אֶת-הַחֻקִּים וְאֶת-הַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר אָנֹכִי דֹבֵר בְּאָזְנוֹכֶם הַיּוֹם
וּלְמַדְתֶּם אֹתָם וּשְׁמַרְתֶּם לַעֲשׂוֹתָם׃

La versión de Katznelson: “Y Moisés convocó a todo Israel y les dijo: Oye, oh Israel (*Sh’ma Israel*), las leyes y los preceptos que hoy pongo en vuestros oídos para que los **aprendáis** y cumpláis”.

La Biblia de Jerusalén: “Moisés convocó a todo Israel y les dijo: Escucha, Israel, los preceptos y las normas que yo pronuncio hoy a tus oídos. **Apréndelos** y cuida de ponerlos en práctica”.

La Reina Valera de 1960: “Llamó Moisés a todo Israel y les dijo: Oye, Israel, los estatutos y decretos que yo pronuncio hoy en vuestros oídos; **aprendedlos**, y guardadlos, para ponerlos por obra”.

Para este *pasuq* quisiera iniciar desde otro lugar, cuando son dadas por primera vez las *mitzvot* y los *mishpatim* «preceptos» y el Eterno le ordena a Moshé que los transmita. Esto con la intención de enmarcar un par de diferencias relacionadas con el acto de enseñar las *mitzvot*.

Dentro de este hecho suceden muchas cosas y pasan varios capítulos para que se dé testimonio de cómo llegaron las primeras tablas a manos de Moshé. Yo sólo me centraré en este último, la recepción de las tablas. El *pasuq* que lo narra está en *Shemot* 24:12, que en hebreo dice lo siguiente:

וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל-מֹשֶׁה עֲלֵה אֵלַי הַהָרָה וְהִיָּה-שָׁם וְאֶתְנֵה לְךָ
אֶת-לְחֹת הָאֲבָן וְהַתּוֹרָה וְהַמִּצְוֹת אֲשֶׁר כָּתַבְתִּי לְהוֹרָתָם׃

La versión Katznelson traduce: “Y le dijo el Eterno a Moisés: «Sube hasta Mí, hasta el monte y espera allí, que Yo te daré las tablas de piedra con la Ley y los preceptos que deberás **enseñarles**»”.

La Reina Valera de 1960: “Entonces Jehová dijo a Moisés: Sube a mí al monte, y espera allá, y te daré tablas de piedra, y la ley, y mandamiento que he escrito para **enseñarles**”.

Y la Biblia de Jerusalén: “Dijo Yahvé a Moisés: «Sube hasta mí, al monte; quédate allí, y te daré las tablas de piedra –la ley y los mandamientos– que tengo escritos para su **instrucción**»”,¹⁹⁶

De estas traducciones quisiera señalar tres cuestiones que atañen al ejercicio que estoy realizando. Primero, en las tres traducciones, la palabra «*Torá*» es sustituida por «ley». Aunque yo en algún momento supuse que esto no sería así en la versión judía, pues se pudiera suponer que tiene más nociones del hebreo y tendrían más posibilidades de respetar el sentido primigenio de la raíz. Sin embargo, en la segunda ocasión que está la raíz, como verbo, לְהוֹרֹתָם, sí lo traducen por «enseñar» en las primeras dos versiones, aunque en la última no se respeta su condición verbal y es traducido como «instrucción». Esto se debe a lo que he tratado de anticipar más arriba, el verbo que se desprende de la raíz en cuestión, יָרָא [yará], es irregular. Este no es un asunto menor, ya que, desde mi punto de vista, al mantener tradicionalmente la traducción de *Torá* por «Ley», se perpetúa un sentido punitivo en oposición a la posibilidad de establecer una relación educadora con el texto, lo que al parecer, sería la primera intención del Eterno. Quizá algo que puede ayudarme a sustentar esta lectura del asunto es un fragmento de la perspectiva de Rosenzweig sobre su concepción de Dios y la *Torá*, la cual anuncia lo siguiente:

Para mí, Dios no es un legislador. Pero Él ordena. Es tan sólo por la forma de su cumplimiento que el hombre en su inercia cambia los mandamientos en ley, un sistema legal con párrafos, sin la realización del “Yo soy el Señor”, sin “temor y temblor”, sin conciencia de que el hombre se encuentra bajo los mandamientos de Dios. [...] puedo aceptar como confirmación de la regla que un mandamiento se convierte en ley, y puedo decir con los griego: “No es culpa de Dios”.¹⁹⁷

En segundo lugar, desde esta misma traducción se entiende que quien ejecuta la acción de enseñar es el Eterno, tanto a Moshé como al pueblo, ya que lo que quedará escrito en

¹⁹⁶ Biblia de Jerusalén, *Éxodo* 24:12

¹⁹⁷ F. Rosenzweig, *Apud* Emanuel Taub, “La comunidad del por venir, judaísmo y educación: una reflexión desde Mendelssohn, Rosenzweig y Buber”, p. 73

las tablas a las que hace referencia será la enseñanza que proviene directamente de Él. Es decir, tanto el verbo como el sustantivo están en relación con el Eterno, lo cual muestra que su primera intención era dar a conocer su instrucción al pueblo sin la intervención de Moshé, pues éste sólo tomaría las tablas tal cual resultaron de la mano del Eterno para entregarlas a los israelitas. Sin embargo, para comprender mejor el sentido del *pasuq*, habría que recordar otro pasaje del *Tanaj*, cuando el pueblo temió por los truenos y las llamas que presenciaron a la orilla del Monte Sinaí. Por esta razón, el pueblo le dijo a Moshé que subiera él y ellos harían lo que él mandara, negándose a recibir la instrucción del Eterno por temor.¹⁹⁸ De lo anterior se puede seguir la razón por la que en *Devarim* 5:1 se muestra muy claramente que el ejecutante de la enseñanza es Moshé, al anteponer al verbo el pronombre personal יְנִיחֵ. Es importante destacar que éste no es un hecho menor, pues no es algo que suceda a menudo en el *Tanaj*, ya que en el hebreo bíblico, muchas veces se omite el pronombre personal y es sustituido por sufijos que indican la persona a la que está referido el verbo. Por tanto, el hecho de que, en este caso sí esté presente, podría considerársele como una pista del sentido del discurso, como una remembranza dirigida al pueblo del día que temió recibir la instrucción del Eterno y, en consecuencia, comenzó a ser instruido por medio de Moshé.

Por otro lado, la elección de los verbos que están presentes en cada *pasuq* no son fortuitos. El hecho de que en *Shemot* aparezca el verbo cuya raíz es compartida con el nombre del apartado que contiene los cinco primeros libros, *Torá*, es señal de la importancia que tiene este pasaje para la comprensión de ellos. Es decir, es un punto de unión entre los libros que conforman al apartado como una unidad.

Asimismo, en el caso de *Devarim*, el verbo לִמְדוּ no está traducido con la acepción de «enseñar», sino como «aprender», ante lo que hay que recordar, en primera instancia, que la palabra hebrea contiene en la misma raíz los dos términos. Después, puedo decir que esto me recuerda a las palabras que pronunció Moshé en el *pasuq* 20:20 de *Shemot*, cuando, después de que el pueblo le hiciera manifiesto su temor, él les respondió: “No teman, pues Dios vino a fin de probarlos, y para que haya temor de Él ante sus rostros,

¹⁹⁸ *Shemot* 20:19

de tal manera que no pequen”. La relación la encuentro debido a el sentido de responsabilidad que implica la relación entre el que enseña y el que recibe, es decir, en el caso de estos pasajes, Moshé los está haciendo partícipes del compromiso que implica ser parte de un pacto, al demandar de ellos que aprendan, pues esto no sólo depende del que enseña, sino también de la disposición del que está atendiendo a la enseñanza.

Finalmente, también quisiera señalar que mucho se ha hablado en distintos círculos de estudio del *Miqrá* acerca de las diferencias entre cómo están escritos los mandamientos en *Shemot* y *Devarim*, pero quizá falte considerar que es en la propia traducción del segundo donde muchas veces se omite que quien está instruyendo al pueblo es Moshé, no son palabras del Eterno como en el primer libro. Al reconocer esto, desde el discurso, parece obvia la razón por la que existen estas diferencias, pues, si se piensa esto con base en las relaciones educadoras involucradas, los sujetos en cuestión no son los mismos en cada caso. Por tanto, necesariamente hay un cambio en la instrucción. Aunque también hay que señalar que, si bien es cierto que las *mitzvot* no aparecen exactamente iguales, los cambios no son abismales. Este es un ejemplo donde podemos ver las diferencias que el mismo texto marca entre la palabra del Eterno y la del hombre, quizá a partir de ello podemos comenzar a dilucidar atisbos de lo divino en el *Miqrá*. Me pareció oportuna esta lectura puesto que creo que se puede observar el comportamiento del lenguaje acorde a quien está hablando en el texto, lo cual da luz de la *oralidad* implícita en el discurso tanto del Eterno, como de Moshé.

Otro *pasuq* importante del libro *Devarim* es cuando Moshé les recuerda la importancia de tener presentes las enseñanzas que el Eterno les ha dado por boca de él. Esto lo expresa a través de lo que dentro del judaísmo se conoce como el *Shemá*, el cual dice lo siguiente:

⁴ שְׁמַע יִשְׂרָאֵל יְהוָה אֱלֹהֵינוּ יְהוָה אֶחָד׃ ⁵ וְאַהֲבַתְּ אֶת יְהוָה אֱלֹהֶיךָ
בְּכָל-לִבְבְּךָ, וּבְכָל-נַפְשְׁךָ, וּבְכָל-מְאֹדֶךָ׃ ⁶ וְהָיוּ הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה
אֲשֶׁר אֲנֹכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם עַל-לִבְבְּךָ׃ ⁷ וְשִׁנַּנְתָּם לְבָנֶיךָ וּדְבַרְתָּ בָּם
בְּשִׁבְתְּךָ בְּבֵיתְךָ, וּבְלִקְחֶתְךָ בַדֶּרֶךְ, וּבְשֹׁכְבְךָ, וּבְקוּמְךָ׃ ⁸ וְקָשַׁרְתָּם
לְאֹזַת עַל-יָדְךָ, וְהָיוּ לְטֹטְפֹת בֵּין עֵינֶיךָ׃ ⁹ וְכָתַבְתָּם עַל-מְזוּזֹת בֵּיתְךָ
וּבְשַׁעְרֶיךָ׃

La Katznelson dice: “Escucha, oh Israel. El Eterno nuestro Dios es Uno. Amarás al Eterno tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu fuerza. Y llevarás dentro del corazón estos mandatos que hoy te doy. Los **inculcarás** a tus hijos y hablarás de ellos cuando estés en tu casa, cuando viajes, cuando te acuestes y cuando te levantes. Y los tendrás atados como señal en tu mano y serán como frontales entre tus ojos. Los tendrás escritos en las jambas de las puertas de tu casa y en los portales de la ciudad”.

La Reina Valera de 1960: “Oye, Israel: Jehová nuestro Dios, Jehová uno es. Y amarás a Jehová tu Dios de todo tu corazón, y de toda tu alma, y con todas tus fuerzas. Y estas palabras que yo te mando hoy, estarán sobre tu corazón; y las **repetirás** a tus hijos, y hablarás de ellas estando en tu casa, y andando por el camino, y al acostarte, y cuando te levantes. Y las atarás como una señal en tu mano y estarán como frontales entre tus ojos; y las escribirás en los postes de tu casa, y en tus puertas”.

La Biblia de Jerusalén lo traduce así: “Escucha, Israel: Yahvé nuestro Dios es el único Yahvé. Amarás a Yahvé tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu fuerza. Queden en tu corazón estas palabras que yo te dicto hoy. Se las **repetirás** a tus hijos, les hablarás de ellas tanto si estás en casa como si vas de viaje, así acostado como levantado; las atarás a tu mano como una señal, y serán como una insignia entre tus ojos; las escribirás en las jambas de tu casa y en tus puertas”.

La raíz que quiero trabajar de este pasaje, principalmente, es ש.נ.נ [sh.n.n] puesto que, además de que, como se puede ver en las traducciones, algunas veces, en su forma verbal, se la asocia con términos como «instruir, inculcar», es la única ocasión en la que

se ha afirmado que aparece en el *Miqrá* bajo estas acepciones, ya sea «inculcar o repetir». Las demás guardan más relación con «afilarse, aguzarse, alisar, etc.». La interpretación que le dio Ibn Ezra a esta situación es que la relación entre «repetir» y «afilarse» se da en el hecho de que las cosas se afilan¹⁹⁹ a fuerza de repetición. Por ejemplo, es necesario pasar el cuchillo repetidamente por la piedra de diamante para que éste quede realmente aguzado. En un sentido metafórico de esto, se puede entender que es gracias a la repetición constante del *Shemá* que el hombre puede ser aguzado en las enseñanzas del Eterno. Desde mi perspectiva, esta acción es entendida bajo ciertos términos que pudieran no ser los convencionales, puesto que no necesariamente implica una repetición vacía de sentido o cuya importancia esté en la memorización por ella misma, sino el valor de tener presentes las enseñanzas para ponerlas por obra, aunque esto se ha puesto en tensión a lo largo de la historia judía.

La cuestión de la memoria dentro de esta tradición es un asunto que se toma muy en serio. Para muestra, voy a exponer dos prácticas distintas en las cuales se pueden observar las distintas formas en las que se ha puesto en uso para fines educativos. La primera es que, gracias a ella, se ha mantenido la importancia de la tradición oral, la cual permaneció así durante muchas generaciones, debido justamente a que esas historias eran memorizadas y repetidas de padres a hijos. Aunque hoy en día existe el Talmud, considero que la carga oral de estas historias sigue presente gracias a que en algún momento de la historia judía no existía otra vía de acceso a éste más que por medio de la memoria y la transmisión generacional por medio de la repetición, en lo cual se puede observar un sentido de preservación que resultó en algo valioso para la tradición.

En contraposición, el segundo caso presenta una connotación un tanto distinta. Se trata de el método que usaban en las escuelas rabínicas primitivas que se fundamentaba en la

¹⁹⁹ Esta idea de Abraham Ibn Ezra la consulté en un sitio web llamado *Sefaria*, el cual tiene una compilación de los diferentes comentarios que se han hecho al *Tanaj* por diversos rabinos y estudiosos reconocidos a lo largo de la historia del judaísmo. En el siguiente enlace es posible consultar el comentario de Ibn Ezra referente a la raíz [נשן]: <<https://www.sefaria.org/Deuteronomy.6.7?lang=bi&with=Ibn%20Ezra&lang2=en>>

lectura en voz alta y la repetición. Así, en los años destinados a la enseñanza de los textos se priorizaba la memorización del texto y su *cantilación*:

lo primero era aprender, aunque lo aprendido no se comprendiera; sobre el sentido siempre se podía reflexionar después [...]. Cuando el número de discípulos era suficientemente alto se recurría a un maestro repetidor, un *tanna*, que debía ser un hombre que dominara de memoria la mayor cantidad posible de material tradicional para repetirlo a los alumnos incesantemente. El *tanna* era una enciclopedia viva, absolutamente indispensable en la actividad académica.²⁰⁰

Más adelante en este texto que retomo se da cuenta de cómo los rabinos comenzaron a darse cuenta de que el uso de la memoria no sólo era necesario para la mera repetición, a tal punto que el *tanna* llegó a ser despreciado y se decía de él: “el brujo murmura sin saber lo que dice, y el *tanna* enseña sin saber lo que dice”.²⁰¹ Aunque estas críticas fueron cada vez más contundentes, esta práctica de enseñanza era tan antigua y aceptada que no pudo dejar de llevarse a cabo repentinamente.

Este ejemplo creo que ilustra las dos formas en las que puede ser entendido el uso de la memoria en un proceso educativo dentro de un contexto específico. Si bien es cierto que a veces es necesaria la repetición constante del contenido para que éste sea retenido en la memoria, también lo es que no se le puede llamar aprendizaje a una mera memorización donde no exista un atisbo de reflexión o impacto en el sujeto que está viviendo el proceso. Así, lo que quiero rescatar de todo esto es cómo se ha entendido la presencia de este verbo en este *pasuq* en específico dentro de una tradición que ha hecho de este pasaje uno de los más importantes y cómo esto ayuda a comprender un poco más la educación.

Finalmente, me gustaría también resaltar que el *Shemá* nos presenta una idea de educación que no implica un ambiente específico para que éste pueda darse, sino que puede ser “estando en tu casa, y andando por el camino y al acostarte, y cuando te levantes”.²⁰² Esto posibilita ver la educación bajo una lógica distinta, quizá no como una acción que se puede generar espontáneamente en cualquier lugar, pero sí reafirmarse

²⁰⁰ Günter Stemberger y H. Strack, *Introducción a la lectura talmúdica y midrásica*, p. 43

²⁰¹ *Idem*

²⁰² *Devarim* 6:7

en cualquier momento, en la medida en que ésta sea recordada y puesta en práctica. Esto me parece que es fundamental para lograr dilucidar la importancia de esta raíz en la educación, ya que pone en cuestión elementos que me ayudan a ir comprendiendo el término con una perspectiva más amplia.

Algo que quisiera puntualizar para continuar con el análisis de otros *pesuqim* es que, fuera del libro de *Devarim*, el verbo לָמַד pocas veces vuelve a aparecer bajo su acepción de «enseñar, instruir o aprender». Cuando es así, en su mayoría, se refiere a algo relacionado con la instrucción del Eterno. En cambio, este verbo es más traducido como «adiestrar para la guerra», tal es el caso en *Shmuel II* 22:35, *Tehilim* 18:35 y *Shir Hashirim* 3:8.

Desde mi perspectiva, este hecho se presta para ser estudiado a partir del discurso más que de las traducciones de cada versión del *Tanaj*. Por ello decidí trabajar *Shmuel II* 22:35, para la acepción de «adiestrar para la guerra» en relación con un par de *pesuqim* de *Devarim* donde se sustentan las palabras que David enuncia en el primer libro. Asimismo, en el siguiente apartado, abordaré el capítulo 25 de *Tehilim*, donde aparece la raíz ל.מ.ל tres veces como una plegaria de instrucción al Eterno. Con estos ejemplos pretendo mostrar la distinción entre el uso de acepciones verbales que he identificado específicamente en la raíz ל.מ.ל, esperando que con ellos baste.

Entonces, el *pasuq* de *Shmuel II* 22:35 dice así en hebreo:

מִלְמַד יְדֵי לְמִלְחָמָה וְנִתַּת קֶשֶׁת־נְחוּשָׁה זְרַעְתִּי:

La versión de Katznelson: “que **adiestra** mis manos para la guerra, para que pueda doblar el arco de bronce con mis brazos”

La Biblia de Jerusalén: “El que mis manos para el combate **adiestra**, y mis brazos para tener arcos de bronce.”

La Reina Valera de 1960: “Quien **adiestra** mis manos para la batalla,
De manera que se doble el arco de bronce con mis brazos.”

Debido a la naturaleza del *pasuq*, es necesario hablar un poco acerca del contexto para tener más claridad de lo que se está viendo. Al inicio del capítulo 22 se anuncia que estas palabras son parte del cántico que el rey David dirige al Eterno cuando le sacó avante de la lucha contra sus enemigos y Shaúl,²⁰³ por lo que se puede considerar que éste contiene palabras de reconocimiento, júbilo y agradecimiento al Eterno. En este sentido, a lo largo del cántico, David expresa distintos atributos del Eterno, que, según sus propias palabras, son los que lo han fortalecido e hicieron que prevaleciera por encima de sus enemigos. De todo el cántico hay un *pasuq* en especial que quiero mostrar aquí, debido a cómo se podría relacionar con los apartados en los que apareció la raíz ד.מ.ל en la *Torá*. Éste es el 22:23, que dice lo siguiente:

כִּי כָל-מִשְׁפָּטָיו לִפְנֵי וְחֻקֹּתָיו לֹא-אֲסוּר מִפְּנֵיהָ:

La edición de Katznelson: “porque todos tus *mishpatim* (preceptos) están delante de mí; y de tus estatutos no me he apartado”.

La Reina Valera de 1960: “Pues todos tus decretos estuvieron delante de mí,
Y no me he apartado de sus estatutos”.

La Biblia de Jerusalén: “Porque tengo ante mí todos sus juicios, y sus preceptos no aparto de mi lado”.

Este *pasuq* muestra cómo David, al ser el rey de Israel, tuvo presentes los mandatos que el Eterno dispuso para él y su pueblo, en aras de poderlo dirigir bajo estos mismos *mishpatim* y gozar de prosperidad. De ello se puede hacer una concordancia con lo que el Eterno expresa en dos *pesuqim* de *Devarim*, del 17:18-19, acerca de la importancia que tiene que el rey se instruya en la *Torá* para poder ejercer su poder.

²⁰³ *Shmuel II* 22:1

וְהָיָה כְּשִׁבְתוֹ עַל כִּסֵּא מִמְּלָכְתּוֹ וְכָתַב לּוֹ אֶת־מִשְׁנֵה הַתּוֹרָה הַזֹּאת
עַל־סֹפֶר מִלִּפְנֵי הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם: ¹⁹ וְהָיְתָה עִמּוֹ וְקָרָא בּוֹ כָּל־יְמֵי חַיָּו
לְמַעַן יִלְמַד לְיִרְאַה אֶת־יְהוָה אֱלֹהָיו לְשֹׁמֵר אֶת־כָּל־דְּבָרֵי הַתּוֹרָה
הַזֹּאת וְאֶת־הַחֻקִּים הָאֵלֶּה לַעֲשׂוֹתָם:

Estos versículos se traducen así en la Katznelson: “Y cuando se siente en el trono de su reinado, se escribe para él una **copia** de esta **ley** como la que tienen los sacerdotes levitas. Y esa copia estará con él y la leerá todos los días de su vida para que **aprenda** a temer al Eterno, su Dios, y sepa cumplir todas las palabras de esta **ley** y sus preceptos”.

En la Reina Valera de 1960: “Y cuando se siente sobre el trono de su reino, entonces escribirá para sí en un libro una **copia** de esta **ley**, del original que está al cuidado de los sacerdotes levitas; y lo tendrá consigo, y leerá en él todos los días de su vida, para que **aprenda** a temer a Jehová su Dios, para guardar todas las palabras de esta **ley** y estos estatutos, para ponerlos por obra”.

En la Biblia de Jerusalén: “Cuando suba al trono real, deberá escribir esta **Ley** para su uso, **copiándola** del libro de los sacerdotes levitas. La llevará consigo; la leerá todos los días de su vida para **aprender** a temer a Yahvé su Dios, guardando todos las palabras de esta **Ley** y estos preceptos, para ponerlos en práctica”.

Como podemos observar, estos *pesuqim* son muy interesantes, no sólo por la posibilidad de escudriñar el *pasuq* de *Shmuel II* 22:35 a la luz de las palabras escritas en *Devarim*, sino porque se conjugan las tres raíces que estoy presentando al lector, pero iré por partes.

Primero, en ambos *pesuqim* se nota el uso del verbo לָמַד haciendo referencia a la instrucción del Eterno, claro que en uno de forma más directa que en el otro. En *Shmuel II*, al ser traducido como «adiestrar para la guerra», una posible interpretación que se puede inferir, dentro del discurso *tanájico*, es que ese adiestramiento no se está entendiendo como lo que pudiera venir a nuestra mente moderna. Al menos en el caso del pueblo de Israel, no sólo es acerca de aprender tácticas de guerra, tener un

entrenamiento militar o instrucciones de combate. En cambio, también puede leerse como la protección que tiene un hombre justo que se ciñe a la *Torá*, que aprende de ella. Pues, ya el pacto que estableció el Eterno cuando les dio las *mitzvot* y los *mishpatim*, anunciaba que en tanto que el hombre cumpla con ellos, éste vivirá; tal como lo mostré en el *pasuq* de *Devarim* 4:1. En este sentido, las enseñanzas, en este contexto, también están asociadas a una instrucción que reviste a los hombres para las dificultades a las que se enfrentaban en ese entonces, pues debemos saber que las guerras eran muy comunes en aquellos días. Según el *Miqrá*, el pueblo de Israel está como errante en el desierto, en búsqueda de la tierra prometida, lo que posibilita comprender que las guerras están ligadas a la defensa de cada reinado y, en el caso de los israelitas, a la búsqueda del establecimiento de uno.

Segundo, la relación entre las raíces en estos pasajes es muy interesante, pues, si los entendemos en el sentido que he presentado, es decir, en relación con lo educativo, es posible interpretar la educación que recibía un rey de aquella época. Ésta debió fundamentarse en la «repetición» de la *Torá*, no sólo para tenerla por escrito de su puño y letra, sino de tal manera que la leyera diariamente, la tuviera presente y la llevara a la práctica durante su reinado, como un recurso de aprendizaje del Libro, de tal manera que de nuevo se puede ver la relación entre la repetición, el aprendizaje de las enseñanzas y la puesta en práctica. Asimismo, pareciera que esto era de vital importancia para el ejercicio de un reinado, pues si recordamos lo visto sobre la guerra, en la medida en que él practicara las enseñanzas de la *Torá*, éste prevalecería.

Más aún, si me atrevo a mostrar una interpretación más amplia, aplicada a la educación en general, a partir de este pasaje puedo decir que la importancia de las enseñanzas se encuentra en la posibilidad de que los hombres reconozcan su valor, se mantengan en formación constante, recordándolas y poniéndolas en práctica. Así, creo que la educación se puede analizar desde tres perspectivas. Con ט.נ.ל se presenta la instrucción que recibe el hombre del Eterno, como una relación de comunicación entre educador-educando; con ג.ג.ש se representa la educación como acción que debe ser realizada por el que aprende, con base en el ejercicio de la repetición, la memoria y la

práctica; finalmente, ה.ר.י puede ser entendido como aquello que debe ser enseñado y, a su vez, aprendido. Es decir, representa al Libro como enseñanzas y no como una «ley». En esta tesitura, entonces, la guerra puede ser entendida como una metáfora de aquellas situaciones en las que se pone a prueba este proceso formativo, expresado a través de las tres raíces, además del sentido literal del término, que refiere al entrenamiento para la guerra y que no exploraré con mayor profundidad.

Bajo este orden de ideas, propongo hacer un ejercicio cuya finalidad sea explorar la guerra también como una figura metafórica de las afrentas a las que se ve expuesto el hombre a partir del libro de *Yob*, donde también está presente el verbo יָרָה. Éste relata la historia de un hombre, descrito como “varón íntegro, y recto, temeroso de Dios y apartado del mal”²⁰⁴ en el primer *pasuq* del mismo libro, el cual se ve sometido a una serie de pruebas en las que pierde todo cuanto tenía, sus hijos, riquezas y su gran hacienda. En un segundo, así como fue poseedor de mucho, todo se le quito con fuego del cielo y un torbellino de viento que le quitó la vida a sus hijos.

A lo largo de los 42 capítulos que tiene el libro, se muestra cómo vive Yob la prueba y va desde, en un primer momento, aceptar que todo lo bueno y lo malo proviene del Eterno hasta reprocharle lo que le estaba sucediendo y finalmente arrepentirse y reconocer las cosas en las que él había fallado y no había logrado ver con claridad. En lo que yo quiero enfocarme de todo esto es en los *pesuqim* 12:7 y 8, que se encuentran a continuación:

7 וְאַוְלָם שְׂאֵל-נָא בְּהֵמֹת וְתַרְךְ וְעוֹף הַשָּׁמַיִם וַיִּגְדֹּל-לְךָ:
8 אֹ שְׂיַח לְאַרְצֵךְ וְתַרְךְ וַיִּסְפְּרוּ לְךָ דְגַי הַיָּם:

La versión Katznelson: “Mas preguntad a las bestias y os **enseñarán**, y a las aves del aire y os dirán: o hablad a la tierra y os **enseñará**, y los peces del mar os declararán”.

La Reina Valera de 1960: “Y en efecto, pregunta ahora a las bestias, y ellas te **enseñarán**;
A las aves de los cielos, y ellas te lo mostrarán;

²⁰⁴ La Biblia hebreo-español, Job 1:1

O habla a la tierra, y ella te **enseñará**;
Los peces del mar te lo declararán también”.

La Biblia de Jerusalén: “Pero interroga a las bestias, que te **instruyan**, a las aves del cielo, que te informen. Te **instruirán** los reptiles de la tierra, te enseñarán los peces del mar”.

Estas palabras son pronunciadas por Yob en un discurso de reconocimiento del poder y la sabiduría del Eterno, en el cual expresa que todas las cosas están en Su mano y nada de lo que suceda sale de su control. Justo en estos *pesuqim*, que son los que me atañen, Yob afirma que para aquel que tiene entendimiento, la misma naturaleza le mostrará Sus enseñanzas, puesto que todo fue hecho por Él. Así, en este libro se muestra la posibilidad de recibir las enseñanzas por otras vías que no son el Libro, pero que no por ello son distintas a las que están contenidas en éste, pues Yob dice en los siguientes *pesuqim*: “¿Quién de ellos no sabe que la mano del Señor ha hecho esto, en Cuya mano está el alma de toda cosa viviente y el hálito de toda la humanidad? ¿Acaso el oído no prueba las palabras, así como el paladar gusta los alimentos? [...] Contigo están la sabiduría y el poder. Suyos son el consejo y la inteligencia”.²⁰⁵ De tal forma, podemos afirmar que el Eterno instruye al entendido por otros medios a parte de la *Torá*. Desde mi perspectiva, este matiz es importante, ya que se puede interpretar que cuando en el pasaje advierte “¿acaso el oído no prueba las palabras, así como el paladar gusta los alimentos?” Se refiere justo a un hombre que ha sido «aguzado», hasta cierto punto, en las enseñanzas de la *Torá* y tiene la posibilidad de reconocer lo que ha aprendido en distintos espacios o situaciones.

La principal razón por la que quise contrastar lo que dije anteriormente con este pasaje de *Yob* es porque limitar ‘lo que debe ser enseñado’ a la *Torá* sería incluso contradictorio en el mismo Libro, pero pareciera que aprenderla posibilita una perspectiva distinta para aprender por otros medios, pues todos ellos reafirman una misma enseñanza para el que es considerado como un entendido, vuelvo a aclarar, ya que el Libro afirma que

²⁰⁵ La Biblia hebreo-español, Job 12:9-11, 13

todo fue hecho por la mano del Eterno y, en consecuencia, el mundo físico lo manifiesta, en palabras de Iob.

Este asunto puede ser un tanto problemático en nuestros días, ya que nos hemos alejado mucho de esa visión romántica de la naturaleza y hemos cegado nuestros ojos por la ciencia. No pretendo afirmar que todos debemos volver a los tiempos de Yob y mirar el asunto igual. Sin embargo, lo que sí quiero rescatar de lo que he expuesto a la luz de este libro, es que los seres humanos tenemos la capacidad de aprender de todo lo que nos rodea. No sólo en los libros se encuentra el conocimiento, aún cuando se trata del *Miqrá*, pues existen otras formas y medios para lograr este mismo acercamiento al pensamiento de lo *divino*. Aunque probablemente el *Miqrá* sí sea la más directa, como afirma Meschonnic.

Para finalizar con el análisis de la educación como acción, seleccioné un capítulo de *Tehilim*. Quizá sea necesaria una anotación antes de exponer mi selección. Como anuncié al inicio de este capítulo, sería muy pretencioso de mi parte creer que puedo realizar un estudio profundo sobre el ritmo del *Miqrá*, más en el caso del libro *Tehilim*, pues se ha considerado como un ‘libro poético’²⁰⁶ en algunas tradiciones de pensamiento. En ellas se ha asegurado que el uso del lenguaje en los llamados ‘libros poéticos’ es distinto a otros libros. No es el caso de Meschonnic, por supuesto, pues bajo sus términos todo el *Tanaj* es poético, aunque no en el sentido que lo entienden las otras tradiciones, es decir no desde los signos, como ya se ha visto; razón por la cual no profundizaré más en el tema. Dado todo lo anterior, anticipo que podría considerarse que el análisis que viene continuación es limitado. Sin embargo, llegaré hasta donde pueda comprender del ritmo de este libro y logre decir algo acerca de las raíces hebreas que me ocupan y están presentes en este capítulo, lo cual considero más importante para los fines de esta tesis.

Ahora, resalto a continuación las tres veces que aparecen en *Tehilim* 25 la raíz ל.מ.ד y las dos de י.ר.ה, que dice lo siguiente:

²⁰⁶ Los ‘libros poéticos’ o ‘sapienciales’, según algunas tradiciones cristianas en su mayoría, son Salmos, Cantar de los cantares y Lamentaciones. Cfr. Gonzalo Flor Serrano, “La literatura sapiencial”, p. 141

7 חטאות נעוריו ופשיעי אל-תזכר כחסדך,
 זכר-לי-אתה למען טובך יהנה:
 8 טוב-וישר יהנה על-כן יורה חטאים
 בדרך:
 9 ידרך עניים במשפט וילמד עניים דרכו:
 10 כל-ארעות יהנה תסד ואמת לנצח
 בריתו ועדתיו:
 11 למען-שמך יהנה וסלחת לעוני
 כי רב-הוא:
 12 מי-נה האיש ירא יהנה יורנו בדרך
 יבחר:

1 לדרך אליך יהנה נפשי אשא:
 2 אלהי בך בטחתי אל-אבושה
 אל-יעלצו איבי לי:
 3 גם כל-קויך לא יבשו יבשו
 הבוגדים ריקם:
 4 דרכיך יהנה הודיעני ארחותיך
 למדני:
 5 תדריכני באמתך וילמדני כי-אתה
 אלהי ישעי אותך קויתי כל-היום:
 6 זכר רחמיך יהנה וחסדיך כי
 מעולם תמה:

En esta ocasión iré mostrando la traducción de algunos fragmentos, según sea oportuno. En principio, hay que decir que este capítulo se encuentra íntimamente relacionado con lo que expuse anteriormente acerca del rey David en *Shmuel II*, ya que aquí quien está clamando por las enseñanzas del Eterno es el mismo personaje, pero bajo el ritmo propio del libro de los *Tehilim*. De tal manera, en este capítulo también se muestra la necesidad que tiene David, como rey de Israel, por las enseñanzas del Eterno. Así, los *pesuqim* 4 y 5 dicen:

En la Katznelson: “Muéstrame Tus caminos, oh Eterno. **Enséñame** Tus sendas. Guíame en Tu verdad y **enséñame**, porque Tú eres el Dios de mi salvación. A Ti Te espero todo el día”.

En Reina Valera de 1960: “Muéstrame, oh Jehová, tus caminos;
Enséñame tus sendas.
 Encamíname en tu verdad, y **enséñame**,
 Porque tú eres el Dios de mi salvación;
 En ti he esperado todo el día”.

En la Biblia de Jerusalén: “Muéstrame tus caminos, Yahvé,
enséñame tus sendas.
 Guíame fielmente, **enséñame**,
 pues tú eres el Dios de mi salvación;
 En ti he esperado todo el día,
 por tu bondad, Yahvé”.

Lo que me pareció interesante de estas palabras es que pudieran interpretarse como una manifestación del reconocimiento de David a la primera intención del Eterno de ‘enseñar de su propia mano’ a los israelitas, y pareciera que David quiere emprender un regreso a esta primera intención. Esto se puede sostener tanto desde *Shmuel II* como desde este capítulo de *Tehilim*, ya que a quien le clama en ambas ocasiones es al Eterno. Por otro lado, otro elemento que puede aportar a esta interpretación son las palabras que se encuentran contenidas en los siguientes *pesuqim*:

Acuérdate, Yahvé, de tu ternura
y de tu amor, que son eternos.
De mis faltas juveniles no te acuerdes,
acuérdate de mí según tu amor, oh Yahvé.²⁰⁷

En ellos se pueden ver que David clama desde el recuerdo de la transgresión del pueblo de Israel cuando recibió las *mitzvot*, pues no sólo temió al ver los truenos y las llamas de fuego, sino que en la espera levantó un becerro de oro,²⁰⁸ aún cuando ellos mismos le habían dicho a Moshé antes de que subiera al monte: “habla tú con nosotros y te escucharemos, pero que no hable Dios con nosotros o para que no muramos”.²⁰⁹ En este sentido, David logra ver que el Eterno mantuvo su pacto a pesar de tales eventos, tuvo misericordia de ellos, pues él mantiene sus promesas, a sabiendas de las transgresiones de su pueblo. Por ello, enuncia los siguientes dos *pesuqim* del capítulo 25 de *Tehilim*:

Bueno y recto es el Eterno;
instruye a los pecadores en Su camino,
Guía a los humildes en justicia
y **enseña** a los humildes Su camino.
Todos los caminos del Eterno son de misericordia y verdad,
para los que guardan Su pacto y Sus testimonios.²¹⁰

Como se puede ver, aquí volvemos a encontrar el verbo **למד** aplicado hacia la necesidad de la instrucción del Eterno por parte del hombre, tal como ya se había anticipado. Pero también me llama la atención que en el hebreo se repita la palabra «עָנִיִּים» en dos

²⁰⁷ *La Biblia de Jerusalén, Los Salmos 25:6-7*

²⁰⁸ *Ibidem, Shemot 32:4*

²⁰⁹ *Ibidem, Shemot 20:19*

²¹⁰ *La Biblia hebreo-español, Los Salmos 25:8-10*

ocasiones, pues anuncia la condición del que pide por la instrucción del Eterno, por tanto el énfasis del discurso está en dicho estado, bajo el cual se podrá recibir la enseñanza del Eterno, pues está dirigida al que se encuentra en humildad, necesitado de la ordenanza y en su camino. Quisiera aclarar que el estado de necesidad al que hago referencia es aquel que se expresa más que en la falta de pan o de vestido, en una carencia mental o espiritual, la cual sólo se puede satisfacer con lo que no es tangible. Es interesante porque, en estos términos, la relación que se gesta entre el dador y el receptor está señalando un sentido desde el cual se podría comprender el acto de enseñar y aprender, pues pareciera que, en el contexto que enmarca este *pasuq* específicamente, pero también en los que he trabajado anteriormente, debe existir un tipo de terreno previo, una disposición para darle cabida a la enseñanza y así se pueda dar el acto educativo, lo cual creo que es destacable.

Más claramente, parece que la educación se está entendiendo como aquello que recibe el hombre bajo un estado de necesidad y que irá construyendo su proceso formativo, en el sentido más amplio del término, puesto que como anuncia desde el primer *pasuq* del capítulo 5 de *Debarim*, en tanto que aprenda las enseñanzas del Eterno, el hombre podrá ser prosperado, aun frente a sus enemigos, igual que David.

En suma, la educación como acción dentro del *Miqrá* puede ser entendida como una necesidad del ser humano por comprometerse con su perfeccionamiento diario, el cual implica un terreno fértil para recibir las enseñanzas, es decir, disposición por recibir; la construcción de distintas relaciones educador-educando basadas en el compromiso de ambos y el contenido que será enseñado. Quizá algo interesante de contrastar entre la forma en la que hoy en día nos es común comprender la educación y lo que he podido mostrar a través de los *pesuqim* que seleccioné es que, en el *Miqrá*, el contenido de las enseñanzas no depende o está a voluntad del educando, sino que es dado por el educador. Sin embargo, el primero, de acuerdo a su entendimiento, será capaz de darle cabida o no a todo cuanto se le enseña y es por su persistencia, por repetirlo y mantenerse en perfeccionamiento, que él podrá aprender. A diferencia del contexto contemporáneo, en el cual, cada vez es más común que sean los educandos los que, dentro de un determinado límite, decidan lo que van a recibir. Si bien no hay aun la

plena libertad de elección, tampoco es una imposición total. Sobre todo, estoy pensando en ambientes universitarios en los cuales posibilitan la toma de decisiones de manera más deliberada, en lo que a la formación personal se refiere. Ahora veamos cómo se puede completar esta noción en construcción con las formas de las raíces como sustantivos.

3.2 La educación como nombre

La primera vez que aparece la raíz ה.ר.י en el *Miqrá* como sustantivo es en *Bereshit* 12:6. Se trata del nombre del monte donde Abraham establece el primer pacto con el Eterno, después de que éste emprendiera su llamado «*Lej-lejá*»²¹¹. Me parece que es algo interesante si se piensa en los pasajes que cité al inicio del estudio de las raíces como acciones, ya que también se trató de un momento similar, pero en la vida de Moshé. Asimismo, resulta motivo de estudio la ausencia de cualquiera de estas raíces que he presentado en los relatos de vida de Itzjak y Yakov, pues son los personajes que faltarían para completar con los tres patriarcas y el que entregó la *Torá*, Moshé, quienes son los más importantes en la historia del pueblo de Israel en tiempos *tanájicos*, según la propia tradición judía. Sin embargo, esto es un asunto que creo que implicaría un estudio mucho más detallado de la vida de ambos personajes, lo cual me alejaría de mi propósito, pero sí me parece necesario asentar el precedente para otros espacios.

De vuelta a lo que aquí me ocupa, el *pasuq* que mostraré a continuación se encuentra en el momento en el que Abraham tiene su segundo encuentro con el Eterno, quien está por hacer una promesa de bendición con él. Así, el *pasuq* 12:6 corresponde exactamente a los primeros lugares por los que pasó cuando emprendió su viaje y el siguiente cuando el Eterno le hace la promesa, diciendo así:

²¹¹ El *lej-lejá*, a grandes rasgos, es la decisión que tomó Abraham de alejarse de la casa de su padre, de su parentela y de él mismo, dice el *Tanaj*. Describe el momento en el que comenzó a ser errante junto a su esposa Sara y, por un tiempo, su sobrino Lot, así como algunas otras «almas» que decidieron seguirle en búsqueda de llevar una vida agradable al Eterno. Esta historia está en *Bereshit* del capítulo 12 al 25:9.

וַיַּעֲבֹר אַבְרָם בְּאֶרֶץ עַד מְקוֹם שְׂכֵם עַד אֵלּוֹן מוֹרָה וְהַכְּנַעֲנִי אָז
בְּאֶרֶץ: וַיֵּרָא יְהוָה אֶל-אַבְרָם וַיֹּאמֶר לְזֶרְעֲךָ אֶתֵּן אֶת-הָאָרֶץ
תְּזַאת וַיִּבֶן שָׁם מִזְבֵּחַ לַיהוָה הַנִּרְאָה אֵלָיו:

En la versión de Katznelson, se traduce así: “Abram pasó por aquella tierra hasta llegar a Siquem y hasta el encinar de **More**, y en la tierra estaba entonces el cananeo. Y se le apareció el Eterno a Abram diciendo: ‘A tu simiente daré esta tierra’. Y erigió allí un altar al Eterno que se le había aparecido”.

En Reina Valera de 1960: “Y pasó Abram por aquella tierra hasta el lugar de Siquem, hasta el encino de **More**; y el cananeo estaba entonces en la tierra. Y apareció Jehová a Abram, y le dijo: A tu descendencia daré esta tierra. Y edificó allí un altar a Jehová, quien le había aparecido”.

En la Biblia de Jerusalén: “y Abrán atravesó el país hasta el lugar sagrado de Siquén, hasta la encina de **Moré**, por entonces estaban los cananeos en el país. Yahvé se apareció a Abrán y le dijo: «A tu descendencia he de dar esta tierra.» Entonces él edificó allí un altar a Yahvé que se le había aparecido”.

Si bien aquí no se habla propiamente de una instrucción, considero que resulta muy significativo que el lugar en el que se le prometió a Abram una tierra haya sido precisamente en uno nombrado con una palabra derivada de la raíz ה.ר.ה, puesto que si algo se le reconoce a Abraham en cualquier tradición es que siempre fue obediente al Eterno, incluso hasta ofrecerle la vida de su hijo Yitzjak.²¹² Para mí, esto es una muestra de la relación que establecieron ambos entre sí, donde el Eterno instruía a Abraham y éste siempre estaba dispuesto a recibir sus enseñanzas. Y, hablando específicamente de *Bereshit* 12:6, la lectura que yo le doy al hecho de que un lugar haya sido marcado con un sustantivo relacionado con lo educativo es que ahí sucedió algo importante para comprender qué es esto en el *Tanaj*, bajo el entendido de lo que menciona Meschonnic a cerca de que cuando asignamos un nombre a algo, lo estamos determinando.²¹³ De tal

²¹² *Bereshit* 22:2

²¹³ *Vid supra*, p. 40-41

manera, quisiera presentarle al lector una posible interpretación de este nombre. El hecho de que la promesa que se le hizo a Abram en este lugar sea la posesión de la tierra, se puede entender como que el trasfondo de esto es la entrega de las enseñanzas. Es decir, el Eterno se estaba comprometiendo con Abram a ser el maestro de su descendencia como lo estaba comenzando a ser de él. Yo sé que la gran promesa que obtuvo el pueblo hebreo fue la posesión de una tierra, pero ésta se repite en varias ocasiones a la largo del texto y yo sólo me estoy refiriendo a ésta en especial, por el nombre del lugar, cuyo significado en castellano sería «maestro, preceptor, guía»²¹⁴ y por ser la primera vez que aparece la raíz de la que proviene incluso el nombre de *Torá*. Quizá un *pasuq* que me ayuda a sostener mi interpretación es cuando, por primera vez en el Libro, Abraham recibe el mandato de transmitir de generación en generación las enseñanzas del Eterno, literalmente dice la traducción “que guarden Mis caminos con rectitud y justicia para que el Eterno conceda a Abraham lo que le prometió”.²¹⁵ Por tanto, tal vez es una licencia muy grande entender la aparición de la raíz así, pero creo que se sostiene con el discurso del Libro.

Otra ocasión en la que aparece la raíz ה.ר.י como sustantivo es en *Shemot* 35:34. Como podremos ver en las traducciones que presento a continuación, parece ser un término que ha sido confundido con una conjugación verbal, pues sólo en la versión de Katznelson es traducido como sustantivo, veámoslo:

וְלִהְיוֹת נִתְּן בְּלִבּוֹ הוּא וְאַחֵי אֱחִיָּאֵב בֶּן-אֲחִיסַמָּךְ לְמִשְׁתָּ-דָן:

La versión Katznelson: “y dotó del don de la **enseñanza** a Aholiab, hijo de Ahisamac, de la tribu de Dan.”

La versión Reina Valera de 1960: “Y ha puesto en su corazón el que pueda **enseñar**, así él como Aholiab hijo de Ahisamac, de la tribu de Dan”.

La Biblia de Jerusalén: “a él y a Oholiab, hijo de Ajisamac, de la tribu de Dan, les ha concedido el don de **enseñar**”.

²¹⁴ J. Targarona, *op. cit.*, p. 635, s. v. ‘מורה’

²¹⁵ *La Biblia hebreo-español, Génesis 18:19*

Pero más allá de las traducciones, el tema que me parece más importante es el contenido del *pasuq*, pues creo que, al menos hasta donde yo pude estudiar el Libro, es la única vez en la que se da testimonio de dos cosas a notar: la enseñanza es expresada como un don y éste es otorgado a alguien llamado Oholiab. Lo que se puede decir de la primera es que entender la enseñanza como un don, retomando algunos de los supuestos que he planteado aquí, como que el educador es quien decide lo que ha de ser enseñado y que, aparentemente, al ser así, existe una mayor responsabilidad, al menos en esto, sobre quien educa, claro que debe ser un don. No cualquiera podría ser capaz de tener el discernimiento para conducir a otra persona, haciéndose completamente responsable del contenido y de quien lo recibe. Recordar esto, hoy en día, resulta indispensable desde mi perspectiva, pues es un asunto que ha sido completamente olvidado bajo la idea de que “cualquiera puede hacer lo que se proponga”, pero en temas de educación, yo sigo cuestionándome si realmente basta la preparación y la voluntad para ser un buen educador, aun cuando la cuestión de «los dones» ya haya sido relegada a una perspectiva religiosa. Y, en sentido estricto, la expresión que es usada en el hebreo y que es traducida como «don», se refiere a que ‘se le fue dado en su corazón las enseñanzas’.²¹⁶ Sin embargo, yo no quisiera ahondar más en la exploración de lo que la lengua nos permite traducir de una forma u otra. Sólo pongo a discusión el fondo de lo que implica entender la enseñanza como un don y la pertinencia de cuestionarse esto en nuestros días.

Por otro lado, se encuentra el personaje que lo recibió, Oholiab, quien representa una figura un tanto enigmática, ya que sólo aparece cinco veces en el texto y no se dice mucho de él más que el nombre de su padre y que proviene de la tribu de Dan.²¹⁷ Por ello, tuve la curiosidad de saber qué significa su nombre, con base en la raíz de la que pudiera provenir y me encontré con que hay dos sustantivos presentes en éste, a saber: אֹהֵל, que significa «tienda, carpa, campamento»²¹⁸ y אָב que es «padre»²¹⁹, por lo que se

²¹⁶ Esto se puede leer así de forma literal debido a que el sustantivo לֵב significa «corazón, entendimiento, mente, pensamiento, conciencia, voluntad» y viene acompañado por el sufijo ‘י que indica la tercera persona del plural masculino. R. Alcalay, *op. cit.*, p. 1086, s. v. ‘לֵב’

²¹⁷ *Shemot* 31:6

²¹⁸ J. Targarona, *op. cit.*, p. 14, s. v. ‘אֹהֵל’

²¹⁹ *Ibidem*, p. 1, s. v. ‘אָב’

podría decir que el nombre significa ‘el campamento de mi padre’. El posesivo de la primera persona es expresado por medio de la letra «י» que se encuentra entre los dos sustantivos. Esto en conjunto, es muy interesante si se observa que en todos los versículos en los que aparece su nombre, se le asocia con la construcción del tabernáculo del Eterno,²²⁰ el que elaboran los israelitas mientras se encuentran en el desierto, en búsqueda de la tierra prometida. No me parece un asunto menor que Oholiab este presente en el *Tanaj* en estas condiciones, que, habiendo recibido el ‘don’ de enseñar, sea precisamente quien haya construido de la mano de Betzalel.

En otro orden de ideas, el siguiente sustantivo que voy a presentar es de un libro de los *Neviim*. Ésta representa otra acepción de la raíz ה.ר.ה, presente en *Yirmiyahu* 5:24, dentro del *Miqrá* también se puede encontrar como «lluvia temprana». El *pasuq* dice así:

וְלֹא־אָמְרוּ בְּלִבָּבְכֶם נִירָא נָא אֶת־יְהוָה אֱלֹהֵינוּ הַנֹּתֵן גְּשָׁם
*וַיִּרְהַ וּמִלְקוֹשׁ בְּעֵתוֹ שְׁבַעוֹת חֲקוֹת קֶצֶיר

La versión Katznelson: “Tampoco dicen en su corazón: “Temamos ahora al Eterno nuestro Dios, que da la **lluvia temprana** y la lluvia tardía a su debido tiempo”.

La Reina Valera de 1960: “Y no dijeron en su corazón: Temamos ahora a Jehová Dios nuestro, que da **lluvia temprana** y tardía en su tiempo, y nos guarda los tiempos establecidos de la siega”.

La Biblia de Jerusalén: “Y no se les ocurrió decir: «Ea, temamos a Yahvé nuestro Dios, que da la **lluvia tempranera** y la tardía a su tiempo; que nos garantiza las semanas que regulan la siega”.

Quizá parezca un poco complicado comprender el vínculo entre las «lluvias tempranas» y la educación, o la enseñanza de forma más específica. Por esto, en mi caso, para poder comprender un posible vínculo entre ambos conceptos, tuve que recurrir mucho más puntualmente al mundo de las alegorías. Bajo esta perspectiva, me puse a pensar en la

²²⁰ Por tabernáculo me refiero a la construcción móvil en la cual se hacían las ofrendas y sacrificios al Eterno. Véase *Shemot* 26:1-37 o 36:8-38

cantidad de metáforas que rodean lo educativo, y no sólo en el *Tanaj*, sino en muchas otras tradiciones que siguen haciendo eco en nuestras propias concepciones del asunto.

Específicamente en este caso, está implícita la metáfora del sembrador, que estoy segura de que la mayoría de los lectores ya conoce, el educador como aquel que va poniendo la semilla en el educando y le brinda todos los cuidados para que ésta crezca y se convierta en un hermoso fruto. Pero no sólo eso está presente en este pasaje. También es importante comprender la lluvia temprana como figura metafórica por sí misma. El propósito de esta lluvia en los campos, literalmente hablando, es el de preparar la tierra para la temporada agrícola, es decir, al ablandar la tierra, resulta mucho más fácil que sean sembradas distintas semillas en esos suelos. En este sentido, si comprendemos que esas lluvias tempranas en la educación pueden ser entendidas como las primeras enseñanzas que recibe un niño, podemos notar que son fundamentales para prepararlos para el resto de su formación, ya que si no hubiera esa lluvia temprana, la tierra estaría seca y difícilmente una semilla prosperaría en ese medio. Pero sería igual de improductivo si la lluvia fuera tan abundante como para hacer del suelo un terreno lodoso, incapaz de contener cualquier semilla. Por tanto, como la lluvia temprana, que tiene características muy específicas, para nutrir la tierra y hacerla fértil, así, las primeras enseñanzas que recibimos deberían ser igual de cuidadas, procurando ejercitar el entendimiento y dándole las condiciones óptimas para poder recibir en los momentos que haya que recibir y dar fruto cuando eso sea lo correspondiente.

En otro *pasuq*, para continuar con el estudio, que aunque ya he abordado varias acepciones de la raíz ה.ר.י, sigue faltando que profundice un poco más en la que quizá sea de las más importantes para esta tesis. Me refiero a «Torá», por ser el nombre de uno de los apartados, y el que, por tradición, se asume que legó Moshé al pueblo hebreo. Me es necesario ver al menos un caso específico en el cual se presente este término dentro del Libro. Tal es el caso de *Mishlei* 29:18, el cual escogí porque, personalmente, me parece uno de los más bellos. Éste dice lo siguiente:

בְּאֵין חִזּוֹן יִפְרַע עִם וְשָׁמַר תּוֹרָה אֲשֶׁר־הוּא:

En la versión de Katznelson se traduce así: “Donde no hay revelación divina, el pueblo se da al desenfreno, pero el que guarda la **Ley** es feliz”.

Mientras que en la Reina Valera de 1960 dice: “Sin profecía el pueblo se desenfrena;
Mas el que guarda la **ley** es
bienaventurado”

Y la Biblia de Jerusalén: “Cuando no hay visiones, el pueblo se relaja, pero el que guarda la **ley** es dichoso”

Este *pasuq* me ayuda a continuar con el argumento sobre la importancia de que el hombre se mantenga en un constante perfeccionamiento que es conducido, en este caso, por las enseñanzas de la *Torá*. Pues, como lo anuncia el pasaje en cuestión, sin ella no hay un cause que conduzca las acciones de una persona y, por tanto, mucho menos de un pueblo. Por otro lado, este *pasuq* también me permite mostrar un poco más el valor de la *Torá*, por supuesto, pero igualmente del *Miqrá* completo, sobre todo si el lector se enfoca en la traducción de Katznelson cuando anuncia “donde no hay *revelación divina*”, pues si bien es cierto que no es claro cómo tradujeron eso, sirve de pretexto para entender estas palabras a la luz de lo que exploré en el capítulo 1 en torno al pensamiento meschonniciano. Me fue inevitable reconocer esto justo como aquello a lo que se refiere Meschonnic sobre la necesidad de tener desarrollada nuestra capacidad de pensar críticamente. Pues es por medio del entendimiento que podemos comprender de diversas maneras, distintas a las comunes todo cuanto sucede a nuestro alrededor a lo largo de nuestra vida. Con un entendimiento claro para recibir la revelación divina, recordando a Spinoza. Asimismo, el camino de la colectividad se desvía, en el sentido de que no se camina de forma consciente y responsable, sino que existe una conducción que no se sabe ni a dónde lleva ni la finalidad de ello. Por tanto, si continúo la interpretación del *pasuq* bajo mi lectura de Meschonnic, podré afirmar que sólo podremos ser felices en la medida en que pensemos a cada instante que nos sea posible en nuestra vida.

Para concluir con este apartado, mostraré el sentido de la raíz ד.ג.ל como un sustantivo. La primera vez que aparece es como nombre propio, esto es en *Bereshit* 10:26. Se trata de un hijo de Yactán, proveniente del linaje de Shem, el primer hijo de Noaj, cuyo nombre es אֱלְמוּדָד «Almodad». Sin embargo, creo que por ese camino no podría decir mucho más, por lo que elegí trabajar con su noción como «instruido, maestro, discípulo», el cual está presente dos ocasiones en el capítulo 50 de *Yeshayahu, pasuq* 4. Si bien este sustantivo aparece en otros libros del *Miqrá*, seleccioné éste debido a que está dos veces y porque me parece un ejemplo muy interesante.

Entonces, dice lo siguiente:

אֲדַגֵּי יְהוָה נָתַן לִי לְשׁוֹן לְמוֹדִים לְדַעַת לְעוֹת אֶת־יַעֲרֵף דְּבַר
יַעֲרִיר | בְּבִקָּר בְּבִקָּר יַעֲרִיר לִי אָזֶן לְשִׁמַּע כְּלְמוֹדִים:

La versión de Katznelson: “Dios el Señor me ha dado la lengua de los que son **instruidos** para que yo sepa cómo sostener con palabras al hombre cansado. Se despierta mañana a mañana. Despierta mi oído para oír como los **instruidos**.”

La Biblia de Jerusalén: “El Señor Yahvé me ha dado lengua de **discípulo**, para que haga saber al cansado una palabra alentadora. Mañana tras mañana despierta mi oído, para escuchar como los **discípulos**;”

La Reina Valera de 1960: “Jehová el Señor me dio lengua de **sabios**, para saber hablar palabras al cansados; despertará mañana tras mañana, despertará mi oído para que oiga como los **sabios**.”

A modo de contexto, basta saber que en este capítulo quien habla es Yeshayahu, palabras del Eterno dirigidas al pueblo de Israel, cuyo sentido discursivo es enunciar una reprensión a ellos por su rebeldía y falta de confianza a sus enseñanzas. Dentro de este discurso, Yeshayahu le hace saber al pueblo que el Eterno le ha dado toda instrucción necesaria para poder dar a conocer sus palabras, por lo que no ha sido su propia sabiduría, sino las enseñanzas que ha recibido lo que lo han dotado.

Ahora, en cuanto a la traducción, salta a primera vista que en las tres versiones se utiliza una acepción distinta. Veré una por una. En el caso de la Katznelson, la palabra לְמַדְיִים es traducida como «instruidos», de lo que se puede colegir que atiende a su primera acepción verbal «instruir», en congruencia con el funcionamiento gramatical del hebreo.

En la Biblia de Jerusalén se utiliza «discípulo», lo que creo que ameritaría detenerme un poco. En mi opinión, me parece que la elección de la palabra «discípulo» está mostrando una intencionalidad teológico-política, ya que algunos estudiosos del *Tanaj*, entre ellos Meschonnic, afirman que las tradiciones católico-cristianas han hecho de los discursos de los profetas mensajes que anuncian la llegada del mesías, modificando así el ritmo del texto hebreo, en función de estos intereses. Específicamente, en este *pasuq*, podemos ver que la palabra que eligieron tiene toda una carga teológica dentro del contexto cristiano, que con el simple hecho de leerla te remite a un discurso específico que no posibilita comprender el libro de *Yeshayahu* desde su propia oralidad.

Por otro lado, en la tradición protestante se nota un tono mucho más cauto. Sin embargo, como se puede observar en la tabla de significados de la raíz ד.ג.ל que anticipé en este capítulo, la palabra «sabio» no es una acepción de ésta, pues en hebreo la palabra que significa eso es דָּבָר [jajam]. Por tanto, me parece que esta traducción tampoco es tan adecuada.

En suma, este *pasuq* muestra varios puntos a resaltar. Primero, los distintos sentidos que toma este fragmento en las versiones aquí ofrecidas marcan un discurso que limita su origen hebreo a tal grado que hasta puede colocarlo en uno muy limitado. En contraste, cuando se lee en la lengua original, es posible hacer la conexión con lo que he abordado de la raíz ד.ג.ל hasta el momento. En otras palabras, rememora la importancia de tener presente la instrucción del Eterno, así en obra como en palabra, para poder llevar a cabo el propósito que se busque. En el caso de *Yeshayahu*, necesitaba las palabras –que pudieran entenderse como las enseñanzas del Eterno– adecuadas para “sostener al hombre cansado”. Esto, en atención al ritmo del texto, alude a varios pasajes tanájicos, entre los cuales se encuentran los que ya he expuesto.

Por tanto, la educación como sustantivo puede ser entendida como aquellos actos que ya tienen determinada su utilidad, en tanto que ya se les asignó un nombre. Si recordamos lo visto desde Meschonnic, en el momento en el que nombramos algo, lo estamos determinando, se le atribuye un signo que difícilmente podrá ser quitado. Así, cuando llamamos a un discípulo, siempre será aquel sujeto a un a un maestro, la *Torá* siempre serán las enseñanzas del Eterno y así en cada caso. Por tanto, este acto ayuda al proceso formativo a que podamos definir lo que queremos que sea enseñado.

3.3 La educación como característica

Finalmente, el uso de esta raíz como adjetivo se encuentra en contadas ocasiones dentro del texto tanájico. Hasta donde yo pude investigar, sólo está en tres *pesuqim*, los cuales contienen términos que provienen de la raíz ל.מ.ד. Éstos son *Divre Hayamim I 25:7*, *Yeshayahu 29:13* y *Shir Hashirim 3:8*. Entre ellos, el que elegí abordar para este ejercicio es *Yeshayahu 29:13*. La otra raíz que también aparece como adjetivo es ש.נ.ג, la cual trabajaré más adelante. *Yeshayahu* dice lo siguiente:

וַיֹּאמֶר אֲדֹנָי יְעֶזְבֵּן כִּי נִגְשׂוּ הָעַם הַזֶּה בִּפְּוֹ וּבִשְׂפָתָיו כִּבְדּוּנִי
וְלִבָּם רִתֵּק מִמֶּנִּי וְתִהְיֶי יְרֵאָתָם אֶתִּי מִצְוֹת אַנְשִׁים מִלְּמֻדָּה:

La versión de Katznelson: “Dijo el Señor: Por cuanto este pueblo se Me acerca con su boca y Me honra con sus labios, pero ha alejado su corazón de Mí y su temor de Mí es un mandamiento de hombres **aprendido** de memoria,”

La Biblia de Jerusalén: “Dice el Señor: Por cuanto ese pueblo se me ha allegado con su boca, y me ha honrado con sus labios, mientras que su corazón está lejos de mí, y el temor que me tiene son preceptos **enseñados** por hombres,”

La Reina Valera de 1960: “Dice, pues, el Señor: Porque este pueblo se acerca a mí con su boca, y con sus labios me honra, pero su corazón está lejos de mí, y su temor de mí no es más que un mandamiento de hombres que les ha sido **enseñado**,”

Basta leer cualquiera de estas versiones del *pasuq* para comprender que el tono de éste también refleja un discurso de reprimenda, igual que en el *pasuq* anterior de *Yeshayahu*. Sin embargo, en esta ocasión lo que me llama la atención a nivel sintáctico es que la acepción utilizada en el canon judío se diferencia de la cristiana y la católica. Ésta no es una cuestión menor; puesto que en la versión de Katznelson se puede notar que en el discurso, la responsabilidad es delegada a quien aprende, mientras que en las otras dos, el sentido permite interpretar que el problema se encuentra en las enseñanzas que han sido atendidas por los hombres y, a su vez, han enseñado.

Esta segunda posibilidad me permite conectarlo con lo que he abordado hasta ahora sobre las relaciones educadoras presentes en el *Tanaj*, en el sentido de que es en estas relaciones donde se puede comprender el origen de la enseñanza y, en consecuencia, saber cuándo es palabra del Eterno o enseñanza de hombre.

Esto me lleva a otro punto importante a tratar en este *pasuq*. En él se puede ver que el Eterno a través de *Yeshayahu* hace una distinción muy clara entre las enseñanzas que recibió el pueblo de oídos de hombre, de *Moshé*, y lo que han hecho con ellas. De tal manera que parece que han tergiversado el sentido de la *Torá* para adecuarla a su propio entendimiento de hombre, más cuando no se busca de la instrucción del Eterno, como lo hizo *David*. Pero esto también fue voluntad del Eterno, pues pareciera que en el momento en el que el pueblo se negó a acercarse para recibir la instrucción, el Eterno decidió que el pueblo israelita conociera el fruto de este suceso por varias generaciones, hasta que volvieran su mirada a las enseñanzas del Eterno y así pudiera distinguir entre éstas y las provenientes del hombre. Un pasaje que me ayuda a sostener esto es del 31:31 al 34 del libro de *Yirmiyahu*:

³¹ הִנֵּה יָמִים בָּאִים נְאֻם־יְהוָה וְכָרַתִּי אֶת־בֵּית יִשְׂרָאֵל וְאֶת־בֵּית
 יְהוּדָה בְּרִית חֲדָשָׁה: ³² לֹא כַּבְרִית אֲשֶׁר כָּרַתִּי אֶת־אֲבוֹתָם בְּיוֹם
 הַחֲזִיקֵנִי בְיָדָם לְהוֹצִיאָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם אֲשֶׁר־הִנֵּחָה הִפְרוּ אֶת־בְּרִיתִי
 וְאֲנֹכִי בָעַלְתִּי בָם נְאֻם־יְהוָה: ³³ כִּי זֹאת הַבְּרִית אֲשֶׁר אֶכְרַת אֶת־
 בֵּית יִשְׂרָאֵל אַחֲרַי תֵּימִים הָהֵם נְאֻם־יְהוָה נִתְּתִי אֶת־תּוֹרַתִּי בְּקֶרֶבָם
 וְעַל־לִבָּם אֶכְתְּבֶנָּה וְהָיִיתִי לָהֶם לְאֱלֹהִים וְהָפָחָה יְהוָה לִי לְעַם:
³⁴ וְלֹא יִלְמְדוּ עוֹד אִישׁ אֶת־רֵעֵהוּ וְאִישׁ אֶת־אָחִיו לֵאמֹר יָדְעוּ אֶת־
 יְהוָה כִּי־כֹוֹלָם יָדְעוּ אוֹתִי לְמִקְטָנָם וְעַד־גְּדוֹלָם נְאֻם־יְהוָה כִּי אֶסְלַח
 לְעֲוֹנָם וּלְחַטָּאתָם לֹא אֶזְכֹּר עוֹד:

En castellano, lo traducen así:

He aquí que vienen días, dice el Eterno en que haré un nuevo pacto con la casa de Israel y con la casa de Judá, no conforme al Pacto que hice con sus padres el día en que los tomé de la mano para sacarlos de la tierra de Egipto, pacto que quebrantaron aunque Yo era Señor sobre ellos, dice el Eterno, sino que éste es el pacto que haré con la casa de Israel después de esos días, dice el Eterno: Pondré Mi Ley en sus entrañas, y en su corazón la escribiré; seré su Dios y ellos serán Mi pueblo,

y cada cual no **enseñará** más a su prójimo y cada hombre a su hermano, diciendo: “Conoced al Eterno” porque todos Me conocerán, desde el más insignificante de ellos hasta el más grande, dice el Eterno, porque perdonaré su iniquidad y no Me acordaré más de su pecado.²²¹

A la luz de este pasaje se pueden ver varias cuestiones. La primera es que, siguiendo el discurso de *Yeshayahu* y la idea que nos trajo a él, muestra cómo el pueblo israelita llevó a tal grado su transgresión del pacto que estableció el Eterno con ellos cuando les dio las tablas, diciendo: “He aquí que vienen días, susurra el Eterno, y destruiré una casa de Israel y una casa de Yehudá. Será un pacto nuevo.”

Este nuevo pacto es resultado de una muestra del amor que manifiesta el Eterno a su pueblo mediante su misericordia, tal como lo dice en *Yermayahu* 31:3, por lo que decide apartar a quienes podían ser parte de él, el cual consiste en recibir la enseñanza del

²²¹ *La Biblia hebreo-español, Jeremías 31: 31-34*

Eterno de manera directa, estableciendo una relación maestro-aprendiz en la que no medie el hombre.

De tal manera, cuando Yermayahu decidió servir al Eterno y escuchar sus enseñanzas se puso por cabeza de este nuevo pacto, del que pueden ser partícipes todo aquel que se asuma como parte del pueblo de Israel. Así, una vez más se muestra cómo el fundamento de la promesa de ser pueblo elegido es poder distinguir entre las enseñanzas del Eterno y las del hombre, poniendo por encima la voluntad del primero sin temor.

En conclusión, a lo largo de este capítulo, con los distintos fragmentos que seleccioné, se puede observar que en el *Miqrá* se muestra que la educación no sólo se entiende como contenido de transmisión a otros, sino como la profunda responsabilidad que tiene aquel que enseña y el que aprende por reconocer el origen de la instrucción que se está poniendo en cuestión. En este sentido, pareciera que, quizá, no es importante únicamente conocer lo que se enseña, sino de donde proviene esta instrucción y, de esta manera, estar consciente de que el fruto de ésta no sólo dependerá de lo que se puede aprender, sino del propósito que tiene esta enseñanza y cómo se transmite de generación en generación.

Por otro lado, creo que también es importante considerar el motivante que dio origen a la instrucción, pues tal como lo mostré con la entrega de las tablas, aunque de principio el Eterno buscaba mantener una relación directa con el hombre, las condiciones en las que se generó la instrucción cambiaron esta intención, haciendo de ella algo necesariamente distinto. En otras palabras, es importante tomar en cuenta los sucesos que rodean la creación de una instrucción, pues en ellos están contenidos los sentidos del discurso y los afectos que provoca. También de esto dependerán el fruto de ella.

Para finalizar con este último apartado, aquí muestro uno de los versículos donde la raíz נ.נ.ש se expresa como un adjetivo:

מִפְּיָו וְחָרַב וְתֵץ שָׁנֹן אִישׁ עֲנָה בְרֵעֵהוּ עַד שֹׁקֵר:

La versión Katznelson: “Como una maza, como una espada y como una **saeta afilada** es el hombre que da falso testimonio contra su vecino”.

La Reina Valera de 1960: “Martillo y cuchillo y **saeta aguda**
Es el hombre que habla contra su prójimo falso testimonio”.

La Biblia de Jerusalén: “Martillo, espada, **flecha aguda**: es el hombre que da testimonio falso contra su prójimo”.

Como es evidente, en este versículo que he seleccionado se describe un objeto filoso en el sentido inverso al que había interpretado en la ocasión anterior. Esto no es un error o una falla argumentativa. Decidí ahora estudiar este *pasuq* porque muestra cómo el ser humano puede formarse tanto para estar de un lado de la balanza como para el otro, lo cual interpreto como que dentro de cada uno de nosotros tenemos aquello que nos hace calificarnos como «buenos» o «malos», el asunto está en cuál de esos lados es el que decidimos perfeccionar. Porque también a base de repetición el hombre se hace mentiroso.

Así, por medio de la educación es posible dotar al ser humano de una serie de características que definan su proceder y cómo será mirado por los demás. Es gracias a que el lenguaje tiene esa capacidad de describir un objeto que podemos conocerlo sin determinarlo necesariamente, pues aunque en cierto momento se le atribuya una característica a cierto objeto, esto no quiere decir que así será siempre. Por ello, los adjetivos en lo educativo posibilitan comprender cuándo algo puede ser educativo o no, según su origen, su intencionalidad o el contexto en el cual se está expresando algo, a sabiendas que está sujeto al cambio.

CONCLUSIONES

Después de haber pasado por tres capítulos en los que se trabajaron cosas tan cotidianas como desconocidas, tales como el lenguaje, lo que significa pensar, la Biblia y sus orígenes; así como también abordé temas que pudieran ser menos del ámbito de lo que nos es conocido, como la teologización del 'pensamiento', de dónde surgió la noción moderna de «ritmo», la lengua hebrea o la exégesis bíblica desde algunos principios meschonnicianos. Sólo quiero retomar algunos posicionamientos que creo importante rescatar para concluir este escrito.

El primero es que considero que más allá de las opiniones que pudiera generar el contenido de esta tesis, quisiera que lo que quedara en la mente del lector es la importancia de pensar las cosas de las cuales creemos conocer su naturaleza. Es propio de nuestro tiempo llenar la mente de los hombres con discursos que pudieran parecer muy 'liberales' e 'incluyentes', pero estoy completamente de acuerdo con las palabras de Meschonnic cuando dice que pensar el mundo desde los signos, es decir, desde categorías como mujer, hombre, Biblia, haciéndolas pasar por absolutas y universales sólo logran dividir, mientras que los que no se dan la oportunidad de pensar, creen que se busca un efecto contrario. Por tanto, pensar el lenguaje es un buen ejercicio para comenzar cuestionarnos nuestras formas de vida, en aras de una transformación real que tienda a la vida y no a la muerte.

En segundo lugar quisiera destacar que en este proceso de transformación, de movimiento hacia la vida, el *Tanaj* tiene una función crucial. Lo pienso así. En la actualidad, gran parte de lo que prima en nuestras mentes nos hace pensarnos como seres aislados que no tienen un principio originario y las implicaciones de esto son mucho más profundas que decir “hemos matado a Dios” y seguir gozando de la vida sin recibir un fuego consumidor, como pudiera pensar alguien que ha fanatizado la idea de Dios, y no me refiero necesariamente sólo a la gente que se declara a sí misma como religiosa. Considero que son peores aquéllos que ni cuenta se dan del grado de irracionalidad que tiene sus palabras. No. La falta de identificación con el principio creador de vida que se expresa conceptualmente en el Libro, elimina toda posibilidad de realidad, pues ya ni los conceptos son capaces de decirnos nada, se nos aparecen como abstracciones desprovistas de lo real. No hay historicidades, sólo fenómenos, tan efímeros como el simple momento de encuentro con aquello que se nos aparece y se desvanece ante nuestros ojos, pues no es parte de nosotros mismos. Concebimos todo lo existente como algo ajeno que sólo puede ser observado desde afuera, gracias a la idea de aproximación basada en la concepción *sujeto-objeto*, la cual, desde mi perspectiva, desvincula a los implicados en la interacción. En otras palabras, entendemos al ser humano como externo a lo demás que conforma a la naturaleza y olvidamos que gracias a ella se renueva y permanece la vida. Por eso Meschonnic muestra la necesidad de aferrarnos al continuo del lenguaje, pues en la medida en que logremos ver que las palabras no son más que signos, efectos de una interacción entre dos cuerpos que permanecieron por cierto tiempo, seremos capaces de comprender la historia e ir buscando el verdadero origen, lo que Spinoza llama *la causa primera*, la Naturaleza que es visible para el entendimiento en el *Miqrá*.

Así, abrir los ojos ante la poética del discurso, ante el poema *Miqrá* posibilita ese encuentro con la sustancia que da origen a la vida, y en la misma medida, permite afirmar que en los conceptos se encuentra lo real, en tanto que es histórico, una suma de *afectos-conceptos* que va conformando a los sujetos, pertenecientes a una historicidad determinada. Es decir, desde mi perspectiva, pensar en los términos del Libro nos devuelve el sentido de pertenencia a algo primigenio que nos hace parte de

todo lo que nos rodea, ese principio es parte de nosotros, por eso pensar es vivir, pensar el *Miqrá* es movimiento y transformación, ya que propicia que nos cuestionemos nuestros *afectos-conceptos* y los pongamos en tensión. Es posible que este efecto sea encontrado en otros escritos que pudieran considerarse «poemas del pensamiento», pero creo que, el *Tanaj*, por su lengua, su contexto y su principio de texto *divino*, en el sentido que ya se ha explicado, es especialmente interesante.

Finalmente, quisiera expresar una reflexión en torno a las diferentes acepciones que expuse de las tres raíces que seleccioné para elaborar esta tesis. Me pareció muy interesante el ejercicio de salir de mis propios campos semánticos de lo que es la educación, los cuales están inevitablemente en nuestras mentes, como hablantes del castellano, pues vienen intrínsecas a nuestro uso de la lengua. Y, de ello, me quedan varias ideas que quisiera manifestar ahora. Primero, el hecho de que en las mismas raíces hebreas estén contenidas las palabras «enseñanza» «aprendizaje», por ejemplo, me dice que desde el discurso del *Tanaj* estos dos conceptos no se pueden concebir separados, como sucede en el caso del castellano. De tal manera que puede afirmarse que tanto el que enseña como el que aprende es responsable del acto que se está gestando en ese instante. No habría enseñanza si no hay quien aprenda y, por supuesto, no habría que aprender si no hay quien enseñe. En este sentido, puedo decir que es muy interesante pensar en la imposibilidad de traducir literalmente a otra lengua lo que expresa un solo término. Cualquiera que sea nuestra elección para hablar de למד , por ejemplo, será reducida y dejará fuera esta dualidad entre el que enseña y el que aprende. Qué decir de las otras dos raíces, no hay forma de conciliar en una sola traducción acepciones tan discordantes como «enseñanza» y «lluvia temprana» o «repetir» y «afilar». Necesariamente debemos abrir nuestras mentes a otras formas de pensamiento, de lenguaje y de discurso para comprender distintas formas de vivir.

Como remarcaba más arriba, esta característica de la lengua del *Tanaj* es una de las razones por las cuales se le puede considerar como un libro *divino* en el que se expresa el continuo del lenguaje del que habla Meschonnic, pues se percibe con mayor claridad

el desplazamiento de los conceptos, entre su porción de realidad y los afectos que causan a los cuerpos. Por esto, no puedo dejar de insistir en su importancia.

De igual manera, de todos los *pesuqim* que trabajé a lo largo del capítulo tres, me quedó muy presente que la enseñanza, cualquiera que ésta sea, surge por una necesidad, por una carencia espiritual que el ser humano busca cubrir. Por ello, esta necesidad no puede desaparecer o ser suplida con algo material, lo que a mi parecer ya es indicio de la porción de sustancia que posibilitó que nuestros cuerpos tuvieran vida, según los conceptos spinocistas y que busca mantener esa conexión con la misma. Esto me deja las siguientes preguntas: ¿en qué momento surge esta necesidad espiritual?, ¿con qué se relaciona su aparición?, ¿se manifiesta de alguna manera si ésta no es cubierta de forma anticipada?

Éstas y otras preguntas más quedan apuntadas como motivos para continuar con este estudio, además del hecho de que la exégesis de las raíces que aquí presenté, fue de apenas un anticipo de lo que puede ser un largo proyecto de estudio del *Tanaj* y sus “setenta caras”.²²² Por ello, parece que esta investigación guarda la posibilidad de continuarse y, más aún, tratar de adaptar el camino que señala el pensamiento de Meschonnic a través de su obra a otros textos de corte antiguo, a reserva de que también funcione en los que tengan otras características.

Por mi parte, me quedo con lo mucho que aún falta por descubrir en el *Miqrá*, pues así como yo pude encontrar razones sobre lo educativo, hay mucho más de lo que se puede hacer exégesis e ir descubriendo dentro de este poema del pensamiento.

En ese sentido, considérese este trabajo en clave espacial. Representa mi intento por ver nacer una estrella dentro de la galaxia *Miqrá*, es mi interacción con el texto, de principio, genuina, sin mayor intencionalidad; pero que con el paso del tiempo –en mi propio proceso de transformación de vida– se tradujo en esto. Así, al ser porción y no totalidad, estas páginas contienen un esfuerzo por iniciarme en el camino de la crítica.

²²² *Talmud, Bemidbar Rabbah* 13:15-16

Para finalizar, no podía dejar de reflexionar lo que ha significado este trayecto para mí como profesional de la pedagogía. Puesto que tengo tanto que agradecer de mi formación universitaria que, lo que aquí dejé por escrito es apenas un atisbo de lo mucho que me dio la carrera, los profesores y, por supuesto, la Universidad. Haberme formado en esta profesión me abrió completamente la perspectiva, pues si bien en los ocho semestres no leí un solo libro de Meschonnic o de interpretación bíblica y mucho menos de hebreo antiguo, sí pude fortalecer mis habilidades para poder identificar la problemática educativa, la capacidad de reflexionarla teóricamente y así criticarla y poner a prueba los lugares comunes. Ser pedagoga para mí significa posibilidad de transformación, pues en el acto educativo está toda la potencia para generar un cambio en cualquier ámbito humano.

Pensar la educación como una especialista es estar al filo de una puerta cuyo camino se abre hacia una infinidad de posibilidades, entre las que se encuentra el estudio de textos como el *Miqrá*, que brindan la posibilidad de seguirse cuestionando las nociones contemporáneas de la educación. Así, saber que, como signo, puede ser entendido de diversas maneras, de acuerdo a una cultura, su contexto histórico, ético y político que se encuentra intrínseco en la lengua. Éste es el sendero que yo he decidido transitar, esperando que en él logre seguir perfeccionándome como ser humano, primero, como profesional con la posibilidad de abrir nuevas brechas, en un futuro quizá un tanto lejano, aunque siempre de la mano del Eterno, que es mi guía y el que me instruye en cada una de las cosas que me rodean.

* **Bibliográficas**

ABELLÁN, Joaquín, “Estudio preliminar”, en Martín Lutero, *Escritos políticos*. Madrid, Tecnos, 1986.

ALCALAY, Reuben, *The Complete Hebrew-English Dictionary*. Tel Aviv-Jerusalem, Massadah Publishing Co., 1965.

AMINOAJ, Noaj y Yosef Nitzan, *Torá, la tradición oral. Esbozo de la Literatura Rabínica a través de las épocas*. Jerusalem, Organización Sionista Mundial, Departamento de Educación y Cultura Religiosa, 1987.

BARTHES, Roland, “La actividad estructuralista”, en *Ensayos críticos*. Barcelona, Seix Barral, 2002, pp. 293-302.

BENVENISTE, Émile, *Problemas de lingüística general I y II*. México, Siglo XXI, 1971.

Biblia de Jerusalén. Barcelona, Desclée De Brouwer, 1998.

Biblia Hebraica Stuttgartensia. K. Elliger y W. Rudolph (eds.), Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2005.

DOMÍNGUEZ, Atilano, “El Cratilo como filosofía del lenguaje”, en Platón, *Cratilo o del lenguaje*. Madrid, Trotta, 2002.

- FERRER, Joan “El Targum”, en Guadalupe Seijas (ed.), *Historia de la literatura hebrea y judía*. Madrid, Trotta, 2014, pp. 313-328.
- FLOR, Gonzalo “La literatura sapiencial” en Guadalupe Seijas (ed.), *Historia de la literatura hebrea y judía*, Madrid, Trotta, 2014, pp. 141-164.
- GONZÁLEZ, Guadalupe, “Introducción”, en Baruj Spinoza, *Compendio de gramática de la lengua hebrea*. Madrid, Trotta, 2005, pp. 9-54.
- GONZÁLEZ, Joaquín, “Geografía y arqueología bíblicas”, en Joaquín González Echegaray *et. al.*, *Introducción al estudio de la Biblia. 1. La Biblia en su entorno*. Navarra, Verbo Divino, 1990, pp. 19-117.
- GUINZBURG, Iser, *El Talmud*, Buenos Aires, Maxtor, 2009.
- La Biblia Hebreo-Español*. Trad. Moisés Katznelson, Tel Aviv, Sinai, 2007.
- La Santa Biblia. Antiguo y Nuevo Testamento. Reina-Valera 1960*. Trad. Casiodoro de Reina y Cipriano Valera, Nashville, Broadman & Holman Publishing Group, 2006.
- LIDDELL, Henry y Robert Scott, *A Greek-English Lexicon*. 11va. ed. Londres, Simon Wallenberg Press, 2007.
- MAESO, David Gonzalo, *Manual de historia de la literatura hebrea*. Madrid, Gredos, 1953.
- MAIMÓNIDES, “Introducción a *Helek*” (fragmento), trad. Renato Huarte. Inédito.
- MARTÍN, Elvira y Guadalupe Seijas, *Masorá. La transmisión de la tradición de la Biblia Hebrea*. Navarra, Verbo Divino, 2010.
- MESCHONNIC, Henri, *Crisis del signo*. Santo Domingo, Ferilibro, 2000.
- _____, *Ética y política del traducir*. Buenos Aires, Leviatán, 2009.
- _____, *Heidegger o el nacionalismo-esencialismo*. Madrid, Arena Libros, 2009.

- _____, *La poética como crítica del sentido*. Buenos Aires-Madrid, Mármol Izquierdo-Tarahumara Mármol Izquierdo, 2007.
- _____, *Para la poética*. Santo Domingo, Editora de Colores, 1996.
- _____, *Spinoza poema del pensamiento*. Buenos Aires, Cactus-Tinta Limón, 2015.
- _____, *Un golpe bíblico en la filosofía*. Buenos Aires, Lilmod, 2007.
- MEYER, Rudolf, *Gramática de la lengua hebrea*. Barcelona, Riopiedras, 1996.
- MONTANER, Luis Vegas, “La Biblia y sus versiones”, en Guadalupe Seijas (ed.), *Historia de la literatura hebrea y judía*. Madrid, Trotta, 2014, pp. 165-189.
- PÉREZ, Fernández, Miguel. *La lengua de los sabios I, Morfosintaxis*. Navarra, Verbo Divino, 1992.
- SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de lingüística general*. Buenos Aires, Losada, 1961.
- _____, *Escritos sobre lingüística general*. Barcelona, Gedisa, 2004.
- SHANI, Anat y Abraham, *Nuevo diccionario español-hebreo, hebreo-español*. Jerusalén, Ediciones Zack, 1991.
- SHÖCKEL, Luis Alonso *et. al.*, “Parte tercera. Biblia y literatura”, en Joaquín González Echegaray *et. al.*, *Introducción al estudio de la Biblia. 1. La Biblia en su entorno*. Navarra, Verbo Divino, 1990, pp. 367-431.
- STRACK, Hermann Leberecht y Günter Stemberger, *Introducción a la literatura talmúdica y midrásica*. Navarra, Verbo Divino, 1996.
- SZTULWARK, Diego, “Antídoto Spinoza: la crítica como invención de modo de vida”, en Henri Meschonnic, *Spinoza poema del pensamiento*. Buenos Aires, Cactus-Tinta Limón, 2015. pp. V-XVII.
- SPINOZA, Baruj, *Compendio de gramática de la lengua hebrea*. Madrid, Trotta, 2005.

_____, *Tratado teológico-político*. Madrid, Alianza, 2014.

TARGARONA Borrás, Judit, *Diccionario hebreo/español. Bíblico, rabínico, medieval y moderno*. Barcelona, Riopiedras, 1995.

OUAKNIN, Marc-Alain, *El libro quemado. Filosofía del Talmud*. Barcelona, Riopiedras, 1999.

WEINGREEN, Jacob, *A Practical Grammar for Classical Hebrew*. Londres, Oxford University Press, 1959.

* Mesográficas

ALEXANDER, Hanan A. y Shmuel Glick, “The Judaic Tradition” [en línea]. Enlace: <https://www.researchgate.net/publication/229654756_The_Judaic_Tradition> [Consultado el 20 de junio del 2018].

BENVENISTE, Émile, “La notion de ‘rythme’ dans son expression linguistique”, en *Problèmes de Linguistique Générale I*. París, Gallimard, 1966, pp. 327-335. (Se retoma la traducción de Felipe Kong Aránguiz “La noción de «ritmo» en su expresión lingüística” [en línea]. Enlace: <<https://es.scribd.com/document/256650719/Benveniste-E-La-nocio-n-de-ritmo-en-su-expresio-n-lingu-i-stica>> [Consultado 14 de abril del 2018])

BOURLET, Mèlanie y Chantal Gishoma, “Conversación con Henri Meschonnic” [en línea]. Enlace: <<http://anarquiacorona.blogspot.com/2015/09/voces-de-la-poesia.html>> [Consultado 23 de marzo del 2018].

BURTON, Gerardo, “Nota biográfica” en *Confines*, Nº 29, junio, 2010, Patagonia [en línea]. Enlace: <<http://confinesdigital.com/conf29/henri-meschonnic-manifiesto-a-favor-del-ritmo.html>> [Consultado el 17 de marzo de 2018].

CÉSPEDES, Diógenes (ed.), *Ponencias del coloquio Henri Meschonnic* [e-book]. Santo Domingo, Editora Universitaria, Universidad Autónoma de Santo Domingo, 2014.

DOMÍNGUEZ, Atilano, “Lenguaje y hermenéutica en Spinoza” en *Miscelánea Comillas: Revista de Ciencias Humanas y Sociales*, Nº 69, vol. 36, 1978, Madrid, pp. 301-325 [en línea]. Enlace: <<https://biblioteca.comillas.edu/digital/abnetopac.exe/07026/ID685246c9?MLKOB=628561717>> [Consultado el 23 de marzo del 2019]

OFER, Yosef, “Introduction. The Aleppo Codex” [en línea]. Enlace: <<http://aleppocodex.org/links/6.html>> [Consultado el 12 de junio del 2018].

_____, “The Masorets” [en línea]. Enlace: <<http://aleppocodex.org/links/8.html>> [Consultado el 15 de junio del 2018].

Sefaria, *A Living Library of Jewish Texts* [en línea]. Enlace: <<https://www.sefaria.org/texts/Tanakh>> [Consultado el 18 de abril del 2019].

TAUB, Emmanuel, “La comunidad del porvenir, judaísmo y educación: una reflexión desde Mendelssohn, Rosenzweig y Buber”, en *Kenosis*, vol. 5, núm. 9, 2017, Rionegro, Colombia, pp. 61-86 [en línea]. Enlace: <<http://revistas.uco.edu.co/index.php/kenosis/article/view/121/162>> [Consultado 22 de abril del 2019].

