



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS
BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS

LECTURA SESIÓN 9

CBX 108 ANTIGUO TESTAMENTO II

Morla, Víctor. “El libro del Eclesiastés”. En *Libros sapienciales y otros escritos*, 181-208. Estella: Verbo Divino, 2019.

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre del 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.

Capítulo V EL LIBRO DEL ECLESIASTES

I. DATOS GENERALES

Bibliografía española: A. Barucq, *Eclesiastés. Qohelet* (Madrid 1971); A.-M. Dubarle, *Los sabios de Israel* (Madrid 1958) 111-158; B. Maggioni, *Job y Cohélet. La contestación sapiencial en la Biblia* (Bilbao 1933).

1. El libro

a) Nombre del libro

Eclesiastés, título tomado de la Vulgata, es la forma latinizada del griego *ekklesiastes*, y supone un intento de los LXX de traducir el hebreo *qohelet*, nombre del autor según 1,1. La traducción «predicador» de algunas versiones y comentarios no encaja ni el talante de la obra ni en la función que podría suponerse en su autor. El griego *ekklesiastes* traduce *qohelet* razonablemente bien. *Ekklesiastes* es «quien se sienta o habla en la asamblea (*ekklesia*)», término en consonancia con el título hebreo. En efecto, *qohelet* es casi con toda seguridad una forma participial del verbo *qhl*, «reunir en asamblea», «convocar». El sustantivo *qahal*, «asamblea», derivado de este verbo, es traducido generalmente por *ekklesia* en los LXX. La opinión de que *qohelet* significa «asambleísta» en el sentido de «editor» o «recopilador» de material sapiencial está excluida por el hecho de que *qhl* nunca tiene por complemento objeto seres inanimados, sino personas. En todo caso, podría hacer referencia a la función del maestro de sabiduría de «convocar/reunir» gente en su escuela ¹.

¹ Sobre el problema del nombre, ver J.L. Crenshaw, *Ecclesiastes* (Filadelfia 1987) 32-34.

Aunque *qohelet* es forma femenina, no hay razones para suponer que se trataba de una mujer, pues los verbos utilizados están todos en masculino². La posible explicación de esta peculiaridad radica en el hecho de que las palabras hebreas de este tipo se usaban a veces para referirse a oficios o funciones; mediante una ampliación secundaria se referirían al detentor de tal oficio o función, como ocurre p.e. con *soperet*, «oficio de escriba» o «escriba». En resumidas cuentas, *qohelet* podría muy bien ser el nombre propio del autor del libro así titulado; alternativamente, el hecho de que en dos ocasiones se diga *haqqohelet*, con artículo, sugiere que podía tratarse de un título o un apodo³.

Aunque el nombre parece, pues, designar al autor del libro como miembro de una asamblea, quizás alguien con una función especial como la de portavoz, nada sabemos sobre la naturaleza de esa hipotética asamblea: si era religiosa o política, algo así como una *gerousía* de Jerusalén; si académica o profesional. La afirmación de 12,9, «enseñó al pueblo conocimiento», no ofrece clave alguna, aunque apunta a la última posibilidad.

*b) Texto y versiones*⁴

El texto hebreo de Qohelet ha llegado a nosotros en buenas condiciones. Fragmentos de la mitad del s. II a.C., descubiertos en Qumrán, incluyen parte de 5,13-17, porciones sustanciales de 6,3-8 y cinco palabras de 7,7-9. Se piensa que la versión griega es obra de los discípulos de Aquila, pues revela una serie de peculiaridades estilísticas afines a la versión de Aquila preservada por Orígenes en sus *Hexapla*⁵. La versión siríaca de la Peshitta parece basarse en un texto hebreo muy parecido al texto masorético. La Vulgata se esfuerza como

² Recordemos que el verbo hebreo distingue morfológicamente las segundas y terceras personas según el género.

³ Erudita discusión del tema en F. Delitzsch, *Proverbs. Ecclesiastes. Song of Solomon*, COT VI (Grand Rapids 1982) 202-205.

⁴ Consultar, entre otros, R. Gordis, *Koheleth. The Man and His World* (Nueva York 1978) 133-143; L. di Fonzo (ed.), *Ecclesiaste*, BG (Turín/Roma 1967) 92-102.

⁵ Sobre el alcance de estos rasgos estilísticos, cf. G.A. Barton, *The Book of Ecclesiastes*, ICC (Edimburgo 1908, reimpresión 1971) 9. Sobre el resto de las versiones griegas, cf. *Ibid.*, 11-13.

puede por ser fiel al hebreo. El Targum es una paráfrasis libre que combina rasgos de interpretación midrásica. Aunque ocasionalmente se aparta del texto hebreo, sobre todo para evitar escollos heterodoxos, constituye un importante testimonio textual, que a veces ayuda a corregir el TM.

c) *Lugar en el canon*

El libro del Eclesiastés ocupa una parte de la tercera sección de la Biblia hebrea, los *ketubim* o «escritos». Junto con Rut, Cantar, Lamentaciones y Ester, integra el bloque de los cinco *megillot* o rollos, que solían leerse públicamente con ocasión de los festivales anuales. Eclesiastés, en concreto, se leía en la Fiesta de las Chozas o de los Tabernáculos. Su aceptación en el canon no se llevó a cabo sin controversias. Según la Misná⁶, su canonicidad fue debatida en un principio, aunque desconocemos los argumentos que se propusieron a favor o en contra. La supuesta autoría salomónica y ciertos rasgos de ortodoxia (quizá glosas) favorecieron sin duda su definitiva inclusión en el canon⁷.

2. *Autor, fecha y lugar de composición*⁸

a) *Autor*

Tradicionalmente se ha pensado que el autor del libro había sido Salomón. Tal opinión se basa en parte en la tradición

⁶ Leemos en el tratado *Eduyot* 5,3: «R. Simeón informa de tres puntos en los que la escuela de Shammai sigue la norma más indulgente, y la escuela de Hillel la más rigurosa. Según la escuela de Shammai, el libro del Eclesiastés no deja las manos impuras. Pero la escuela de Hillel dice: deja las manos impuras». En *Yadayim* 3,5 se informa: «R. Simeón ben Azzai dijo: conozco una tradición... de que el Cantar de los Cantares y el Eclesiastés dejan las manos impuras. R. Aqiba contestó:... todas las Escrituras son santas, pero el Cantar de los Cantares es el santo de los santos. Y, si de algo se discutió, la disputa fue sólo sobre el Eclesiastés».

⁷ Para ampliar información, cf. R. Kroeber, *Der Prediger* (Berlín 1963) 69-73; R.B.Y. Scott, *Proverbs. Ecclesiastes*, AB (Garden City/Nueva York 1974) 194-196; W. Zimmerli, *Prediger*, en H. Ringgren / W. Zimmerli, *Sprüche. Prediger*, ATD 16/1 (Gotinga 1980) 135-137. Información básica con bibliografía en IEB I, c. III, I,1.

⁸ Consultar, entre otros, G.A. Barton, *op. cit.*, 58-65; J.L. Crenshaw, *Old Testament Wisdom* (Londres 1982) 146-148.

sobre la singular sabiduría salomónica, pero se apoya sobre todo en la propia afirmación del autor: «Yo, Qohelet, fui rey de Israel en Jerusalén» (1,12) y en el título del libro: «Palabras de Qohelet, hijo de David, rey de Jerusalén». Aunque el nombre de Salomón no aparece a lo largo de la obra, la identificación parece incontrovertible: ningún hijo de David, más que Salomón, fue rey de Israel. Más aún, la información que este «rey de Jerusalén» da de sus perspectivas y actividades (sabiduría acompañada de riqueza y de vida regalada; construcción de magníficos edificios y jardines, 1,13 – 2,11, que puede compararse con 1 Re 3,11) no sólo se armonizan con las tradiciones salomónicas, sino que no encajan con ningún otro rey israelita.

No hay duda, sin embargo, de que la autoría salomónica es una ficción. El hecho de que Salomón sea sólo aludido, nunca mencionado (comparar con Prov 1,1 y Cant 1,1), sugiere que Qohelet nunca pretendió que sus lectores lo tomaran en serio. Además, las referencias a los reyes que aparecen en el libro fueron escritas claramente desde el punto de vista de un súbdito. El propósito de la ficción no era otro que el de describir de forma colorista y convincente que la posesión ilimitada de todas las cosas deseables en la vida, riqueza, poder, placer, sabiduría, es incapaz de dar una satisfacción completa y duradera.

Aunque hace casi un siglo se expuso la tesis de la diversidad de autores⁹ para poder explicar, entre otras cosas, las aparentes contradicciones de la obra, en la actualidad no existe ningún comentarista que defienda tal opinión, ni tan siquiera en línea de hipótesis.

b) Fecha

El libro fue escrito mucho tiempo después de Salomón, probablemente en el s. III a.C. La línea de razonamiento es triple: tipo de hebreo usado, estilo de la argumentación de Qohelet y su lugar en la historia de las ideas.

El hebreo de Qohelet presenta rasgos tardíos¹⁰, a diferen-

⁹ Concretamente K. Siegfried, *Prediger und Hoheslied*, HAT II, 3/2 (Gotinga 1898). Después de él E. Podechard, *L'Ecclésiaste* (París 1912) 156-170.

¹⁰ Ver sobre todo C.F. Whitley, *Koheleth. His Language and Thought*,

cia de otros libros también tardíos como Crónicas y las partes hebreas de Daniel; lo mismo puede decirse de los escritos hebreos de Qumrán. Como otras lenguas, el hebreo no evolucionó de modo puramente lineal: no es posible disponer su literatura cronológicamente de acuerdo con un simple esquema de elementos gramaticales o verbales. Si esto fuera así, Qohelet tendría que ser situado tras Daniel. Como ocurre en otras literaturas, algunas obras son conservadoras, tratan de preservar antiguos rasgos del lenguaje, mientras que otras son innovativas. Otras son puramente literarias y algunas más utilizan el estilo coloquial. No hay que olvidar además los aspectos dialectales. La cercanía del lenguaje de Qohelet al de la Misná¹¹, recopilada hacia el 200 d.C., junto con la cesura existente entre su lenguaje y el hebreo clásico, hace posible que el libro fuese escrito cuando el patrón clásico del lenguaje había sufrido considerables cambios¹².

Es innegable que el Eclesiastés contiene proporcionalmente más aramaismos que ningún otro libro del AT, si exceptuamos Ester, motivo por el que durante algún tiempo se abrió paso la teoría, hoy generalmente abandonada, de un original arameo¹³. En el periodo persa el arameo se había convertido en una especie de lengua franca en todo el Próximo Oriente, incluida Palestina. El hebreo de Qohelet estaba sin duda influido por el arameo, lengua que presumiblemente conocería. Las peculiaridades gramaticales pueden explicarse por la evolución general de la lengua hebrea. Tales rasgos incluyen, entre otros, la indecisión entre el uso o la omisión del artículo determinado y entre los relativos *ʾašer* y *še*, la abundante utilización del participio, etc. Algunos de los sorprendentes usos de las conjunciones pudieron ser ocasionados por la compleji-

BZAW 148 (Berlín 1979), esp. 4-105; B. Isaksson, *Studies in the Language of Qoheleth* (Uppsala 1987); también L. di Fonzo, *op. cit.*, 20-27; F. Piotti, *La lingua dell'Ecclesiaste e lo sviluppo storico dell'ebraico*: BbbOr 15 (1973) 185-195.

¹¹ Ver al respecto la posición de Ch. Rabin, *The Historical Background of Qumran Hebrew*: SH 4 (1965) 144-161.

¹² Sin embargo, piensa que la base gramatical del Eclesiastés responde al hebreo bíblico más que al misnaico B. Isaksson, *op. cit.*, 197.

¹³ La tesis, defendida por F. Zimmermann, *The Question of Hebrew in Qohelet*: JQR 40 (1949/50) 79-102, es duramente criticada por C.F. Whitley, *op. cit.*, 106-110; la defienden también C.C. Torrey, *The Question of the Original Language of Qoheleth*: JQR 39 (1948/49) 151-160.

dad de las ideas de Qohelet, que necesitaba una insólita recreación de la sintaxis ¹⁴.

Respecto a otros libros del AT, el estilo de Qohelet y su forma de argumentar son únicos ¹⁵. Está claro que el libro pertenece a la categoría de «literatura sapiencial», como Job y Proverbios ¹⁶. El carácter distintivo de estos libros es que se interesan sobre todo por el individuo y su relación con Dios, con la sociedad y con el mundo que lo rodea, y especialmente por la cuestión que Qohelet expresa en la frase «¿Qué es bueno para el hombre?» (6,12). La forma literaria típica en la que los sabios tratan de responder predomina en Prov 10-29: el aforismo breve. Por otra parte, algunas secciones de Prov 1-9 y Job presentan largos poemas, aunque repletos de proverbios tradicionales.

Eclesiastés contiene también cierta variedad de proverbios de este tipo; pero aquí la forma proverbial es usada de un modo totalmente nuevo. Qohelet no ofrece sabiduría convencional en cápsulas. En pasajes como 2,12-17 tales aforismos (vv. 13,14) son sólo citados para cuestionar o al menos cualificar su verdad, en una argumentación amplia y discursiva. Más que dar por supuesta la verdad absoluta de estos aforismos, que por su propia naturaleza sólo pueden ofrecer parte de la verdad, expone la complejidad de la cuestión del uso práctico del ser sabio. A menudo habla en primera persona, revelando al lector el modo en que ha llegado a su conclusión. Para expresar sus ideas se vio obligado a inventar o desarrollar un estilo de discurso totalmente nuevo. Hiciera uso de proverbios convencionales como punto de partida o prefiriera comentar una verdad generalmente aceptada, como la creación del mundo (cf. 3,11), el resultado siempre fue un nuevo tipo de composición literaria. Aunque Qohelet pertenece claramente a la misma tradición sapiencial que se había expresado en aforis-

¹⁴ Sobre las características lingüísticas de Qohelet, ver G.A. Barton, *op. cit.*, 52-53; Ch.F. Whitley, *Koheleth. His Language and Thought* (Berlín 1979).

¹⁵ Respecto a las peculiaridades estilísticas del libro, cf. L. di Fonzo, *op. cit.*, 17-20.

¹⁶ Consultar al respecto, J.A. Loader, *Polar Structures in the Book of Qohelet*, BZAW 152 (Berlín 1979) 120-123; R.E. Murphy, *The Sage in Ecclesiastes and Qoheleth the Sage*, en J.G. Gammie / L.G. Perdue (eds.), *The Sage in Israel and the Ancient Near East* (Winona Lake 1990) 263-271, esp. 265-271.

mos, como la de Proverbios, representa un estadio tardío en la historia de esa tradición.

El libro de Qohelet ocupa un lugar en la historia de las ideas que puede ayudarnos a precisar la fecha de composición¹⁷. Hay que partir del hecho de que su pensamiento no es del todo original. La falta de optimismo de la que en ocasiones se le acusa aflora en multitud de obras de Egipto y Mesopotamia, si bien no puede hablarse de un préstamo directo. En nuestra obra confluyen dos corrientes de pensamiento que han dejado impresa su huella: la tradición sapiencial judía y la antigua sabiduría internacional. Al propio tiempo se observa en el Eclesiastés una ruptura tal con dichas corrientes que permite sin duda hablar de una crisis de las ideas no sólo entre los judíos, sino también en todas las culturas circundantes. Las ideas de Qohelet sobre la lejanía de Dios y sus críticas a la teodicea apuntan a una quiebra de la fe que nuestro autor compartía sin duda con otros contemporáneos no israelitas. En tales circunstancias es lógico pensar que nuestro autor vivió, enseñó y escribió en pleno periodo helenista¹⁸. El impacto negativo de esta cultura en Israel se percibe con toda claridad en los libros de los Macabeos.

c) Lugar

No acaban de convencer los intentos de demostrar que el libro fue escrito en una comunidad judía fuera de Palestina. Es muy fuerte la evidencia de una sede palestina, en particular Jerusalén. Las referencias a las condiciones climáticas tales como el carácter impredecible del tiempo, la dependencia de la lluvia y de la dirección del viento (11,4; cf. 1,6) y la sucesión de las tormentas (12,2) no se corresponden con las condiciones climáticas de Egipto; reflejan más bien las de Palestina. Tampoco el almendro (12,5), mencionado varias veces en el

¹⁷ Ver al caso H.D. Preuss, *Einführung in die alttestamentliche Weisheitsliteratur* (Stuttgart 1987) 117-120.

¹⁸ Así, entre otros, A. Lauha, *Kohelet*, BK XIX (Neukirchen-Vluyn 1978) 11; N.K. Gettswald, *The Hebrew Bible. A Socio-Literary Introduction* (Filadelfia 1985) 581. No hay razones concluyentes para pensar en una fecha posterior al 300 a.C. Una fecha entre 250 y 225 sería la más razonable; así J.L. Crenshaw, *Ecclesiastes*, 49-50. Ver, sin embargo, algunos argumentos históricos y lingüísticos, aunque débiles, en favor del periodo en que ejerció el sumo sacerdocio Jonatán (mediados del s. II) en C.F. Whitley, *op. cit.*, 132-146.

AT como árbol palestino, se encuentra en Egipto. Entre las costumbres locales mencionadas por Qohelet, hay varias características de Palestina (improbablemente egipcias), como la talla de la madera (10,9) y el uso de cisternas (12,6).

Decisivas también para una localización palestina son las referencias al templo. En 5,1-7 no hay duda de que la «casa de Dios» es el templo de Jerusalén. El «lugar sagrado» de 8,10 se refiere también al templo. La forma en que habla Qohelet en 5,1-7, como si las visitas al templo no fuesen inusuales, hace probable que se esté dirigiendo a los lectores que viven en Jerusalén o en lugares aledaños. Frente a esta evidencia, no convencen los argumentos a favor de Egipto¹⁹.

Dahood era de la opinión que Qohelet fue un judío residente en una ciudad fenicia. Esto no excluiría familiaridad con Palestina y Jerusalén. Pero tal punto de vista, basado en un peculiar y dudoso argumento lingüístico de que el uso que hace Qohelet del hebreo tiene rasgos fenicios²⁰, no ha sido aceptado en general²¹.

II. DIMENSION LITERARIA

1. *Primeras impresiones*

a) *Sobre la obra*

La primera sensación que experimenta el lector de esta insólita obra es la de encontrarse fuera del AT, fuera incluso de la literatura sapiencial. Tanto los temas tratados como el modo de abordarlos parecen situarse al margen del pensamiento y las formulaciones del mundo veterotestamentario. Sin embargo, como tendremos ocasión de comprobar, el pensamiento de Qohelet es fundamentalmente hebreo en sus puntos bási-

¹⁹ En continuidad con algunos antiguos comentaristas, es partidario de Alejandría A. Weiser, *Introduction to the Old Testament* (Londres 1975) 309.

²⁰ Tesis defendida insistentemente por M. Dahood, *Canaanite-Phoenician Influence in Qoheleth*: Bib 33 (1952) 30-52.191-221; *Qoheleth and Recent Discoveries*: Bib 39 (1958) 302-318; *Qoheleth and Northwest Semitic Philology*: Bib 43 (1962) 349-365; *The Phoenician Background of Qoheleth*: Bib 47 (1966) 264-282.

²¹ Ver crítica en C.F. Whitley, *op. cit.*, 111-118; rechazan también la teoría, entre otros, R. Gordis, *Was Koheleth a Phoenician?*: JBL 74 (1955) 103-114; A. Lauha, *op. cit.*, 4; admite, sin embargo, «conexiones» de Qohelet con Fenicia R.B.Y. Scott, *op. cit.*, 200.

cos. Verdad es que la fe judía en la elección de Israel, en el carácter paradigmático de la liberación de Egipto y en la relación de alianza entre Yahvé y el pueblo elegido brilla por su ausencia. Pero se trata de una peculiaridad que el Eclesiastés comparte con Proverbios y Job, más interesados en el individuo que en la comunidad nacional.

Esta obra se sitúa al margen de todo convencionalismo, si por tal entendemos la aceptación acrítica de los presupuestos de la sabiduría representada por Proverbios, los discursos de los amigos de Job, Eclesiástico y Sabiduría: valor y éxito del esfuerzo en la búsqueda de la sabiduría; posibilidad de un conocimiento que asegure la existencia; destino feliz y desenlace fatal de justo y malvado, respectivamente; fe en un Dios retribuidor. Todas estas ideas sucumben ante la crítica mordaz de Qohelet y su pragmatismo: «Después examiné todas las obras de mis manos y la fatiga que me costó realizarlas: todo resultó vanidad y caza de viento; nada se saca bajo el sol» (2,11); «De todo he visto en mi vida sin sentido: gente honrada que fracasa por su honradez, gente malvada que prospera por su maldad» (7,15); «Otra cosa he observado bajo el sol: que no depende el correr de la agilidad, ni la batalla de la valentía, ni de la habilidad tener pan, ni la riqueza de ser avisado, ni la estima del saber, sino que siempre se tercia la ocasión y la suerte» (9,11); «El hombre no puede averiguar lo que se hace bajo el sol. Por más que el hombre se fatigue buscando, no lo averiguará; y aunque el sabio pretenda saberlo, no lo averiguará» (8,17); «Y comprendí que el único bien del hombre es alegrarse y pasarlo bien en la vida» (3,12). Verdad es que algunas de estas ideas pueden rastrearse en ciertos textos proféticos y entre los salmistas. Pero nadie como Qohelet había dedicado una obra a asestar un golpe mortal a ciertas creencias del AT y de la tradición sapiencial.

Desde el punto de vista literario, no ha pasado nunca desapercibido a los lectores las aparentes contradicciones que afloran aquí y allá en el Eclesiastés. Tanto cuando habla de Dios como en asuntos relativos a la naturaleza de la sabiduría, al valor de la vida, a la doctrina de la retribución o a la función de la alegría en la vida del hombre, nuestro autor ofrece puntos de vista que parecen no armonizar entre sí²². Resulta

²² Comparar, por ejemplo, 3,14; 6,2; 7,18.26 con 8,17 y 9,1c. 9,4-6 con 4,2.

aclaratoria y hasta cierto punto convincente la tesis de Gordis según la cual las aparentes contradicciones en Qohelet pueden explicarse en parte por el método de trabajo usado por el autor, que, tras citar alguna idea o aforismo convencional, pasa a continuación a refutarlos, motivo por el que el lector saca la impresión de pluralidad de manos²³.

*b) Sobre el autor*²⁴

La familia y la tradición de los antepasados constituían dos fuentes incontestables de sabiduría y conocimiento (cf. Prov 5,1; 6,20; Job 8,8-9). Al abrir las páginas del Eclesiastés, descubrimos con sorpresa que ambas fuentes han sido cegadas mediante una absoluta personalización de la empresa sapiencial, mediante una radical autonomía del pensamiento. El estilo usado por Qohelet pone ya de manifiesto ese rechazo de la heteronomía sapiencial y ética. Tanto el uso del pronombre personal «yo» como la continua recurrencia de los verbos en primera persona del singular constituyen un indicio de la peculiaridad de la sabiduría de Qohelet; como si sugiriese: «es cierto que se nos ha dicho tal y tal cosa... *pero yo* creo que no es así»²⁵. Hasta tal punto, que a veces puede dudarse que nos encontremos ante un libro o un manual de sabiduría, formulados generalmente en tercera o segunda persona. La obra de Qohelet evoca las características de un diario personal o un monólogo ensimismado. Sea lo que fuere, se trata sin duda de una persona que ha vivido la vida intensamente y que, como

1,17-18 y 2,13-16 con 7,11.19 y 9,16.18. 2,2-3.10-11 con 2,24-26; 5,19 y 8,15. 8,10-14 y 9,2-3 con 7,18.26 y 11,9. Este pensamiento al menos paradójico ha inducido a algunos especialistas a multiplicar la existencia de interpoladores y glosistas. Esta línea argumentativa está principalmente representada por G.A. Barton, *op. cit.*, que en pp. 43-46 arremete contra la integridad del libro y habla de glosadores-*hokma* y de glosadores-*hasid*. Protesta de esta arbitrariedad R. Gordis, *op. cit.*, que afirma en p. 73: «Los diversos glosadores-*hokma* y los interpoladores-*hasid* son pura creación de la imaginación del investigador».

²³ Ver R. Gordis, *op. cit.*, 95-108; también R.N. Whybray, *The Identification and Use of Quotations in Ecclesiastes*, VTS 32 (Leiden 1981) 435-451.

²⁴ Aspectos relativos a su personalidad histórica y moral en L. di Fonzo, *op. cit.*, 70-77.

²⁵ Sobre la función y el alcance del uso de la primera persona, consultar O. Loretz, *Zur Darbietungsform der «Ich-Erzählung im Buche Qohelet: CBQ 25 (1963) 46-59.*

un singular librepensador, no ha podido encontrar en ella ni siquiera una modesta confirmación de los presupuestos de la sabiduría tradicional. En gran medida, y salvando naturalmente las distancias, podríamos decir que se trata de un heterodoxo en el aula de la sabiduría.

¿Era Qohelet pesimista? La cuestión es todavía debatida entre algunos estudiosos. Aun siendo conscientes del carácter secundario de la pregunta por la personalidad de Qohelet, conviene salir al paso de la infundada acusación de pesimismo. Aunque es verdad que el autor de esta obra deja traslucir cierta amargura sobre las posibilidades de una existencia razonablemente controlada por el hombre, su talante se acerca más a la personalidad del cínico, en el sentido más noble del término. Es cierto que, en su búsqueda del sentido de la realidad y de las actividades del hombre, llega inevitablemente a la conclusión de que «todo es vanidad y caza de viento» (2,11.26; 6,9), de que «nada hay nuevo bajo el sol» (1,9; cf. 3,15; 5,10), de que la muerte borra todas las huellas de las actividades humanas y la memoria de sus ejecutores (cf. 1,11; 2,3.16; 9,3.5.10; 12,1). Pero también es verdad que Qohelet anima al disfrute de la vida, con la convicción de que todo buen momento que sale al paso del hombre tiene la categoría de don de Dios (2,24; 3,12; 5,17; 8,15; 9,7-9; 11,7-9). Lo malo de la invitación de Qohelet al disfrute de las cosas buenas es que su consejo cae también bajo la categoría de «vanidad». Cuando el lector cree encontrarse ante una consideración positiva, Qohelet se encarga al final de aderezar el plato con excesivo vinagre. Hay muchas cosas buenas de las que el hombre puede disfrutar, pero, a la postre, también ese disfrute es vanidad (cf. 2,1). Por estas y otras razones, creemos que es más propio hablar del «escepticismo»²⁶ o del «cinismo» de Qohelet.

2. Aspectos literarios²⁷

a) *Obra en prosa*

Si comparamos la obra de Qohelet con los demás representantes sapienciales (Proverbios, Job, Eclesiástico y Sabidu-

²⁶ Sobre la naturaleza del escepticismo de Qohelet puede consultarse R.H. Pfeiffer, *The Peculiar Skepticism of Ecclesiastes*: JBL 53 (1934) 100-109.

²⁷ Consultar, entre otros, J.L. Crenshaw, *Ecclesiastes*, 28-31.34-49

ría), observamos de inmediato una peculiaridad notable: su confección preferentemente en prosa²⁸. Si exceptuamos el marco narrativo de Job, el resto de la producción sapiencial utiliza la poesía como vehículo de transmisión de conocimientos. La razón no ha sido satisfactoriamente esclarecida. Es probable que el distanciamiento crítico de la sabiduría convencional por parte de Qohelet exigiera la adopción de otro estilo expositivo. Alternativa y complementariamente, puede ser que la cercanía del autor a ciertos modelos griegos de pensamiento propiciara la exposición narrativa.

b) Léxico

La tendencia de Qohelet a la repetición provoca una significativa recurrencia de su léxico preferido: «bajo el sol/cielo» (1,3.9.13s; 2,3.11.17-20.22; 3,1.16; 4,1.3.7.15; 5,12.17; 6,1.12; 8,9.15.17; 9,3.6.9.11.13; 10,5); «todo/totalidad» (dieciséis veces en c. 1, trece en c. 2, siete en c. 3, cinco en cc. 4 y 5, tres en cc. 6, 8 y 11, seis en c. 7, nueve en c. 9, dos en c. 10, cuatro en c. 12), «fatiga» (1,3; 2,10s.18ss; 2,21s.24; 3,13; 4,4.6.8s; 5,14.17s; 6,7; 8,15; 9,9; 10,15), «no hay ventaja» (también interrogativo: 1,3; 2,11.13; 3,9; 5,8.15; 7,12; 10,10s), «porción» (2,10.21; 3,22; 5,17s; 9,6.9; 11,2), «suerte/destino» (2,14s; 3,19; 9,2s). Otros sintagmas sirven habitualmente de signos de transición en el discurso: «entonces me dije», «después examiné» («me puse a examinar/indagar»), «otra cosa observé/vi» («también observé/vi»), «también descubrí», «(también) yo he visto», «me dediqué a», «(también) he reflexionado», etc. Por otra parte, con el abundante uso de preguntas retóricas (1,3; 2,19.25; 3,9.21; 6,6.8.12; 7,13; 8,4; 10,14) pretende Qohelet desafiar a los presupuestos de la sabiduría escolástica.

c) Género literario

Aunque se ha discutido mucho sobre el género literario básico del Eclesiastés, la gran mayoría de los especialistas

²⁸ Así lo advirtieron también los masoretas, que no utilizaron el sistema acentual propio de los libros poéticos.

piensa que, en sus características esenciales, se acerca al llamado testamento real²⁹, que tiene su origen en las antiguas instrucciones egipcias. Faraones y visires transmitían de forma autobiográfica su propia visión del mundo y de las cosas, como un legado intelectual del que pudiesen beneficiarse los jóvenes de familias patricias que aspiraban a los puestos de la administración del estado. En el libro de Qohelet se nos ofrece artificialmente la comprensión del mundo y del hombre propia del rey Salomón. No obstante, merece la pena tener en cuenta otras posibilidades sobre el carácter formal de esta obra. Si la comparamos con algunos testimonios literarios griegos, podemos descubrir su afinidad con la elegía, en concreto con la obra de Teognis³⁰.

Va quedando un poco lejana la época en que se pensaba que el Eclesiastés era sin más una recopilación de sermones o de recuerdos autobiográficos tipo diario³¹. En cambio, siguen oyéndose voces que apoyan las viejas teorías de la simple recopilación más o menos desordenada de aforismos y de la discusión/diálogo³².

Aunque conviene tener en cuenta todos estos aspectos, es fácil descubrir en el libro proverbios aislados³³ y composiciones en forma de instrucción, elementos literarios típicos de la sabiduría de escuela. Se trata sin duda de lecciones elaboradas por el propio autor para instruir a sus alumnos. En los epílogos (12,9-14) se puede ver la mano de alguno de éstos, que trataba de dulcificar las enseñanzas del maestro, tan acerbos y tan poco convencionales. En el libro del Eclesiastés descubrimos tres exquisitos poemas, que bien pudo componer su autor o bien tomar de alguna otra fuente. Se trata de 1,4-7; 3,1-8;

²⁹ Conultar R.E. Murphy, *Wisdom Literature*, FOTL XIII (Grand Rapids 1981) 129-131.

³⁰ Podemos consultar al respecto F.R. Adrados, *Líricos griegos. Elegíacos y yambógrafos arcaicos II* (Barcelona 1959) 95-257.

³¹ Así O. Eissfeldt, *The Old Testament. An Introduction* (Oxford 1966) 494. Curioso el título del artículo de R.E. Murphy, *The Pensées of Coheleth*: CBQ 17 (1955) 184-194, que en p. 8 afirma: «Este libro ... pertenece más bien al género de los 'Pensamientos' de Pascal, reflexiones y notas de un hombre en la madurez sobre el sentido de la vida».

³² Defiende esta posición W. Zimmerli, *op. cit.*, 124-130.

³³ Ver al respecto C. Westermann, *Wurzeln der Weisheit* (Gotinga 1990) 114-118.

12,1-7³⁴. Otros recursos literarios presentes en Qohelet son la metáfora (p.e. 7,26), la comparación, a veces introducida por *kē* (2,13; 7,6; 9,12), las parábola (p.e. 9,14-15), etc.³⁵.

d) Estructura literaria

Tanto el estilo narrativo como la diversidad de contenido y de formas literarias del Eclesiastés no nos permiten dilucidar con seguridad el problema de su estructura³⁶. A este respecto, todos los autores hacen hincapié en la utilidad de los estribillos y de ciertos *topoi* que establecen conexiones internas, a veces no muy visibles, a lo largo de la obra. Si prescindimos del título (1,1) y de los epílogos de posibles discípulos del autor (12,9-14)³⁷, la hipótesis más probable descubre una articulación de la obra en dos grandes unidades (1,12 – 6,9; 6,10 – 11,6), prologadas (1,2-11) y epilógadas (11,7 – 12,8)³⁸. Mientras la primera unidad utiliza el estribillo «vanidad y caza de viento», la segunda prefiere «no poder averiguar» (también en forma interrogativa) y «no saber/conocer». Un tercer estribillo abre y cierra la obra: «vanidad de vanidades; todo es vanidad» (1,2; 12,8)³⁹.

³⁴ Un paralelo egipcio de este poema sobre la vejez en el comienzo de la *Instrucción de Ptahhotep*, ANET 412.

³⁵ Otros recursos en J.A. Loader, *op. cit.*, 18-28.

³⁶ A este respecto, mientras algunos autores se esfuerzan, casi siempre de forma inconclusiva, por demostrar la existencia de una estructura literaria en Qohelet, otros muchos rechazan a priori un propósito de estructura en el libro. Defienden la primera postura desde distintas metodologías H.L. Ginsberg, *The Structure and Contents of the Book of Koheleth*, en M. Noth y D.W. Thomas (eds.), *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East*, VTS 3 (Leiden 1955) 138-149; A. Rainey, *A Study of Ecclesiastes*: CTM 35 (1964) 148-157; G.R. Castellino, *Qoheleth and His Wisdom*: CBQ 30 (1968) 15-28.

³⁷ Es normal entre los comentaristas actuales hablar de la existencia de redactores del Eclesiastés. Según una hipótesis bastante compartida, se hace a éstos responsables de 1,1-2 y 12,8-14. Más difícil es concretar el número y la personalidad de dichos redactores. Habla de un R1 (autor de 1,1-2 y 12,8-11) y de un R2 (responsable de 12,12-14) A. Lauha, *op. cit.*, 6-7. No es extraño encontrar comentaristas que hablan de tres y hasta de ocho; cf. G.T. Sheppard, *Wisdom as a Hermeneutical Construct*, BZAW 151 (Berlín 1980) 121.

³⁸ Otros datos e hipótesis en J. Coppens, *La structure de l'Ecclésiaste*, en M. Gilbert (ed.), *La Sagesse de l'Ancien Testament* (Lovaina 1979) 288-292; H.D. Preuss, *op. cit.*, 120-121.

³⁹ Otras ofertas de estructura no acaban de convencer, pues se basan en criterios extraliterarios totalmente arbitrarios, como la presentada por L. di Fonzo, *op. cit.*, 9-10. Para una interesante revisión de las tentativas más recientes en esta línea, cf. J.L. Crenshaw, *Ecclesiastes*, 38-49.

Un aspecto literario de la obra de Qohelet sometido a discusión es el relativo al de su unidad temática. Aunque el texto actual presenta cierta unidad de perspectiva⁴⁰, existen señales inequívocas de suplementos en forma de glosas⁴¹. Aparte de los dos epílogos mencionados más arriba, que intentan suavizar el tono agresivo de la teología de Qohelet⁴², es probable que las referencias al juicio de Dios y al temor del Señor (3,17; 7,18; 8,12s; 11,9) constituyan glosas que intentan salvar el punto de vista tradicional de la retribución, punto de vista para con el que Qohelet adopta una postura demoledora a lo largo de su obra.

Después de todas estas observaciones, parece lógico adoptar la tesis de Loader de que, hablando del Eclesiastés, tan apresurado es reducir la obra a una mera colección de dichos inconexos cuanto improductivo esforzarse por descubrir una clara estructura⁴³. Lo cierto es que el pensamiento básico de Qohelet relativo a la ausencia de un sentido razonable de la existencia y del obrar humanos se refleja magistralmente en esa ausencia de estructura consistente y de progresión de pensamiento claro en su obra. ¿Azar o premeditación?

⁴⁰ Rechazamos de plano la teoría, defendida principalmente hace décadas, de que la obra de Qohelet no es más que una colección de aforismos inconexos. Se expresan así en las introducciones a sus comentarios W. Zimmerli, *op. cit.* (Gottinga 21967); K. Galling, *Der Prediger*, HAT 18 (Tubinga 1969); también G. Fohrer, *Introduction to the Old Testament* (Londres 1976) 336-337. Pero el hecho de querer buscar en el libro una clara estructura literaria y una lúcida progresión de pensamiento no es más que un prejuicio occidental, desconocedor de la forma de escribir y de argumentar de los semitas; cf. A. Lauha, *op. cit.*, 4-5.

⁴¹ Son también numerosos los autores que defienden la existencia de glosas; así O. Loretz, *Qohelet und der alte Orient* (Friburgo B. 1964) 187; A. Lauha, *op. cit.*, 7.

⁴² Ver G. Ogden, *Qoheleth* (Sheffield 1987) 16-17.

⁴³ Cf. J.A. Loader, *op. cit.*, 8-9.

III. SIGNIFICADO Y PROPOSITO

1. Principales aspectos doctrinales ⁴⁴

a) Incapacidad para la sabiduría

Estamos ante un autor que se propuso una tarea mucho más ambiciosa que los de Proverbios y Job. El primero, situado casi exclusivamente en la línea de la sabiduría convencional, propone a sus lectores el modo de adquirir un conocimiento que asegure la existencia, en todas sus facetas de prosperidad, felicidad, larga vida y perpetuidad del nombre, con el temor del Señor como hilo conductor. La concepción rígida de la doctrina de la retribución implica la categorización de los hombres en sabios y necios, tanto desde un punto de vista sociológico como ético. De ahí la continua equivalencia «sabio»-«justo» y «necio»-«malvado». El hombre es retribuido conforme a las obras deducibles de su disponibilidad: éxito para el sabio-justo; fracaso para el necio-malvado. Proverbios se caracteriza por una confianza absoluta en las posibilidades del conocimiento humano orientado por el temor del Señor. En Job encontramos un desplazamiento de acentos: la víctima de una divinidad inmisericorde sólo es capaz de soportar su agonía porque espera recuperar su antigua amistad con Dios, que por el momento se oculta tras un impenetrable silencio. Y, sin duda alguna, el motivo de fondo que impulsó a Job a una empresa en la que arriesgaba su vida no era otro que una confianza absoluta en el universo y en su Creador. Qohelet, por su parte, parece no confiar ni en el conocimiento ni en Dios. No porque no creyese en El, sino porque el hombre está radicalmente incapacitado para rastrear su presencia y sus dones en este mundo. Los autores de la sabiduría convencional jamás harían suya la afirmación de Qohelet: «Y así aborrecí la vida, pues encontré malo todo lo que se hace bajo el sol» (2,17) ⁴⁵.

Sólo con fijarnos en el uso y el alcance de cierta termino-

⁴⁴ Consultar principalmente R. Gordis, *op. cit.*, 122-132; G. von Rad, *Sabiduría en Israel* (Madrid 1985) 286-298; J.L. Crenshaw, *Ecclesiastes*, 23-28; R.N. Whybray, *Ecclesiastes* (Grand Rapids 1989) 22-30; R.E. Murphy, *The Tree of Life* (Nueva York 1990) 52-60.

⁴⁵ Sobre la «crisis del sentido» en Qohelet, consultar las valiosas reflexiones de O. Kaiser, *Der Mensch unter dem Schicksal*, BZAW 161 (Berlín 1985) 91-109.

logía en la obra de Qohelet llegaremos a la conclusión que la idea de la sabiduría como búsqueda se realiza de manera eminente en este libro ⁴⁶: los verbos *biqqeš* «buscar» (3,6.15; 7,25.28s; 8,17; 12,10), *drš* «buscar» (1,13), *hiqer* «investigar» (12,9) y *twr* «examinar» (1,13; 2,3; 7,25) son completados con *r'h*, que no implica un simple «ver», sino que connota «observación» (1,8.10; 2,13; 3,10.16; 4,1.7; 8,9; 9,11; 10,5), «examen» (1,14; 2,12; 11,4), «actitud reflexiva» (1,16), «experimento» (2,1; 7,11), «averiguación» (2,3; 5,12; 7,13.27.29), «comprobación» (2,24; 3,18; 5,17). En realidad, Qohelet no dejó piedra sobre piedra en su incansable (e inútil) búsqueda del sentido de la vida del hombre y de sus actividades: «Me dediqué a investigar y a explorar con método todo lo que se hace bajo el cielo. Una triste tarea ha dado Dios a los hombres para que se atareen con ella... Todo es vanidad y caza de viento» (1,13s) ⁴⁷.

El resultado de su búsqueda no puede ser más demoledor. Por lo que respecta al valor de la sabiduría, a pesar de las afirmaciones más bien neutrales o prudencialistas sobre sus ventajas respecto a la necedad (cf. 2,13; 8,1), la visión de Qohelet es radicalmente pesimista y negativa ⁴⁸. Idéntica suerte aguarda al sabio y al necio (2,14s); ninguna ventaja tiene aquél sobre éste (6,8). Nuestro autor parte del hecho, sin duda compartido por la sabiduría convencional, de que todo tiene su tiempo y sazón. Pero, mientras que aquella nutría la convicción de que el esfuerzo cognoscitivo, metódicamente dirigido, era capaz de dar con el tiempo oportuno para llevar a cabo la acción adecuada, Qohelet no cree que el ser humano pueda desarrollar tal capacidad ⁴⁹. Es cierto que todo tiene su tiempo (cf. 3,17c), pero no es menos cierto que «siempre se tercia la ocasión y la suerte» (9,11) y que «el hombre no adivina su momento» (9,12). Este es en definitiva el mensaje del hermoso poema sobre el tiempo (3,1-8). En las fronteras existenciales

⁴⁶ Sobre la epistemología de Qohelet y sus implicaciones doctrinales, consultar M.V. Fox, *Qohelet and His Contradictions* (Sheffield 1989) 79-120.

⁴⁷ Alcance lingüístico de los términos *hebel* y *r'ut ruah* en M.V. Fox, *op. cit.*, 29-51.

⁴⁸ Sobre la postura crítica de Qohelet frente a la tradición sapiencial, cf. H.D. Preuss, *op. cit.*, 123-126.

⁴⁹ Para la concepción qoheletiana del tiempo en este marco, cf. D. Lys, *L'Être et le Temps*, en M. Gilbert (ed.), *La Sagesse de l'Ancien Testament* (Louvain 1979) 249-258.

entre el nacimiento y la muerte dispone el hombre de eventualidades significativas. Lo malo del caso es que es imposible conjugar el momento adecuado con la acción apropiada⁵⁰. Es verdad que hay un tiempo para todo, ¿pero quién es capaz de sacar algo en limpio que no sea fatigas? (cf. 3,9); «lo que existe es remoto y muy oscuro: ¿quién lo averiguará?» (7,24). El drama del ser humano radica en la imposibilidad de dar un golpe certero en el negocio de la vida. Es verdad que la sabiduría y su teórica eficacia se desvanecen ante la realidad de la muerte (¿a qué fatigarse si la muerte borra todas las conquistas del hombre e iguala su destino con el de los animales?, 3,19); pero no es menos verdad que la sabiduría es incapaz de ayudar a controlar el futuro intramundano. Tampoco en este caso aventaja el sabio al necio, pues «¿quién le dice al hombre lo que va a pasar bajo el sol?» (6,12); «el hombre está expuesto a muchos males, porque no sabe lo que va a suceder y nadie le informa de lo que va a pasar» (8,6-7). La posibilidad de controlar la propia vida mediante el conocimiento deja paso al más crudo determinismo: «lo que ha sucedido estaba determinado» (6,10)⁵¹. Quizá la más severa reprimenda a la tradición sapiencial se encuentre en 9,11, donde Qohelet cita, al parecer, textos de la sabiduría convencional y utiliza críticamente su imagería: «No depende el correr de la agilidad, ni la batalla de la valentía, ni de la habilidad tener pan, ni la riqueza de ser avisado, ni la estima del saber, sino que siempre se tercia la ocasión y la suerte».

b) Rechazo social del sabio

Por lo que respecta a la falta de utilidad de la sabiduría, en Qohelet encontramos una fuente de amargura que no es mencionada en ninguna otra obra sapiencial: el rechazo social del sabio. ¿De qué sirve el consejo ofertado socialmente por el sabio en favor de la seguridad y el bienestar comunitarios si el poder político, ciego y sordo a los requerimientos de la sensa-

⁵⁰ Aunque 8,6 parezca contradecir la evidencia general del libro, es probable que Qohelet esté citando un aforismo convencional, que critica después en el v.7.

⁵¹ Sobre el determinismo en Qohelet, como «religión del creador», consultar H.-P. Müller, *Neige der althebräischen «Weisheit»*: ZAW 90 (1978) 238-264.

tez, recurre indefectiblemente al uso de la fuerza? «Y eso que se escuchan mejor las palabras tranquilas de un sabio que los gritos de un capitán de necios» (cf. 9,13-18). Pero desgraciadamente, a veces «el ignorante ocupa puestos altos» (10,6).

c) Inexistencia de la novedad

Desde otro punto de vista, la ineficacia de la sabiduría no deriva solamente de la incapacidad humana y del menosprecio social de la sensatez. Hay en el cosmos un elemento de imperturbable repetición que imposibilita al hombre sacar en limpio algo nuevo. En esta línea discurre el bello poema que sirve de exordio al libro (1,4-7). Los seres humanos participamos de un ejercicio tan vacío de sentido como el movimiento del cosmos. El universo, en su incesante movimiento, no consigue abandonar su órbita. El sol jadea hacia su meta para volver a salir al día siguiente a efectuar el mismo recorrido; el viento gira de un sitio a otro sin una finalidad aparente; los ríos caminan y caminan sin cesar. De igual modo, las generaciones van y vienen, sin que de ninguna de ellas se acuerde la siguiente (1,4.11). Si «nada hay nuevo bajo el sol» (cf. 1,9), ¿a qué esforzarse por buscar? A pesar de todo, Qohelet examinó todo lo que se hace bajo el sol, para ofrecernos el resultado de su experiencia: todo es vanidad y anhelo inútil, pues no es posible enderezar lo que está torcido ni calcular lo que de antemano está perdido (cf. 1,14s). En tales circunstancias, hay que llegar a la conclusión de que «la sabiduría y el saber son locura y necedad» (1,17).

Más arriba hemos mencionado la estrecha vinculación de la sabiduría y la ética, hasta tal punto que, en determinados contextos, «sabio» es casi sinónimo de «honrado», y su función en el marco de la doctrina de la retribución. Si hemos visto que, para Qohelet, la sabiduría no puede alcanzar sus propósitos, idéntica fortuna correrá la honradez. Así, otro sentido que percibe nuestro autor bajo el sol es el fracaso de la honradez y el triunfo de los sinvergüenzas: «gente honrada que fracasa por su honradez, gente malvada que prospera por su maldad» (7,15). Aunque esta abierta crítica a la doctrina de la retribución no es exclusiva de Qohelet –recordemos las demolidoras afirmaciones de Job y el tenor de algunos salmos,

como el 73-, su acritud es aquí extrema si tenemos en cuenta el contexto negativo general del libro (ver p.e. 8,10-14) ⁵².

d) Inutilidad del esfuerzo humano

La inutilidad del esfuerzo humano constituye otro aspecto notable de la filosofía de Qohelet ⁵³. En base a la experiencia, fue capaz de concluir con frialdad que los empeños y la fatiga desarrollados por el hombre a lo largo de su vida suman un descomunal cero, implican un doloroso desengaño (cf. 2,11.20). A lo largo de la obra se barajan una serie de razones. ¿A qué afanarse el hombre por conseguir bienes de fortuna si quizá no va a poder disfrutar de ellos? Más aún, tendrá que dejárselos a alguien que no los ha trabajado (cf. 2,21; 6,2), con el agravante de que quizá sea un necio quien se aproveche de ellos (cf. 2,19). Extremo es el caso de quien trabaja con afán, pero inútilmente, pues no tiene a nadie a quien legar sus riquezas (cf. 4,7s). Pero hay más razones. La rivalidad entre colegas obliga a veces al hombre a tirar la toalla y considerar pura vanidad esforzarse por desarrollar actividades (cf. 4,4). La disposición de Qohelet ante el empeño laboral del hombre puede resumirse en la contrarréplica que ofrece a un proverbio tradicional. El sabio convencional podría decir a Qohelet que «el necio cruza los brazos y se va consumiendo»; a lo que nuestro autor respondería: «Más vale un puñado con tranquilidad que dos con esfuerzo» (cf. 4,5s).

e) El fracaso de la muerte

Toda la obra de Qohelet está impregnada del amargo sentimiento de que la muerte destruye las eventuales conquistas del hombre, haciéndolas inútiles ⁵⁴. ¿Qué valor tiene la sabiduría, si la muerte iguala al sabio y al necio? (cf. 2,16): «Una misma suerte toca a todos: al inocente y al culpable, al puro y

⁵² Para el cuestionamiento de la justicia divina en Qohelet, cf. M.V. Fox, *op. cit.*, 121-150.

⁵³ Consultar al respecto R.K. Johnston, «*Confessions of a Workaholic*»: *A Reappraisal of Qoheleth*: CBQ 38 (1976) 14-28.

⁵⁴ Las diversas facetas de la idea de la muerte en Qohelet, en D. Bergant, *What are they saying about Wisdom Literature?* (Nueva York 1984) 64-66.

al impuro, al que ofrece sacrificios y al que no los ofrece, al justo y al pecador... La mente del hombre está llena de desatinos: mientras viven piensan locuras y después ¡a morir!» (9,2). Más aún, la muerte equipara a hombres y animales, convirtiendo en pura vanidad tanto al ser humano como a sus esfuerzos: «Una es la suerte de hombres y animales: muere uno y muere el otro, todos tienen el mismo aliento y el hombre no supera a los animales. Todos son efímeros» (3,19). En este contexto queda la duda de si Qohelet deja la puerta abierta a la posibilidad de la vida con Dios tras la muerte. La paradoja doctrinal está servida si comparamos 3,21 con 12,7. Según el primer texto, «¿quién sabe si el aliento del hombre sube arriba y el aliento del animal baja a la tierra?» El carácter retórico de la pregunta implica la respuesta: «Nadie». Además, ¿cómo hacer distinción entre aliento y aliento si poco antes ha afirmado categóricamente que los hombres y los animales «tienen el mismo aliento»? En el segundo texto se dice rotundamente que, tras la muerte, «el espíritu vuelve a Dios, que lo dio». Es muy probable que en 3,18-21 Qohelet esté polemizando con defensores de ideas advenedizas, extrañas a la teología judía, relativas a la vida de ultratumba. La afirmación de 12,7 tiene un claro sabor a glosa, de otro modo no se explicaría la apostilla que viene a continuación: «Vanidad de vanidades, dice Qohelet, todo es vanidad» (12,8).

Desde otra perspectiva, el hombre puede dar la bienvenida a la muerte para escapar de un mundo torturado por la opresión, la violencia y el dolor. Y mejor que los que han muerto, el que nunca ha existido (cf. 4,1-3). ¡Qué diferencia con la actitud militante del profeta contra la injusticia! La imagen de la muerte, o mejor del aborto que no ha llegado a ver el sol, es aducida por Qohelet también en el contexto de la imposibilidad de disfrutar de los bienes de fortuna: «Si [un hombre] no puede saciarse de sus bienes, por muchos que sean sus días, yo afirmo: mejor es un aborto, que llega en un soplo y se marcha a oscuras» (6,3-4).

La bancarrota del esfuerzo sapiencial, la inutilidad del empeño del hombre en controlar su futuro y el sombrío recuerdo del carácter ineluctable de la muerte hacen que el *memento homo* de Qohelet se refracte en formulaciones hondamente negativas: «Más vale el día de la muerte que el del nacimiento... más vale visitar la casa de duelo que la casa en fies-

tas, porque en eso acaba todo hombre. Más vale sufrir que reír...» (7,1-3). Con el agravante de que la forma literaria «más vale... que» es favorita de la vieja sabiduría, radicalmente optimista. Pero nada puede extrañarnos en un hombre capaz de afirmar «Y así aborrecí la vida...» (2,17). Incluso cuando parece conceder prioridad a la vida sobre la muerte («Más vale perro vivo que león muerto», 9,4b), el cinismo de Qohelet acaba aniquilando las expectativas del lector: «Los vivos saben... que han de morir» (9,5). La extrema belleza del poema sobre la vejez de 12,1-7 no puede ocultar la amargura de su autor ante la visión de un cuerpo arruinado por los años e incapaz ya de encontrar gusto en nada, esperando irremisiblemente que «se raje la polea del pozo» (12,6) y el cubo se hunda para siempre en las oscuras aguas del fondo.

Es probable que la conciencia del carácter inevitable de la muerte, que acaba con todas las actividades y logros del ser humano, incluso con su memoria, constituya el hábito interior que ha generado la obra de Qohelet. Si prescindimos del prólogo (1,1) y del epílogo (12,9-13), el libro presenta una clara inclusión literaria en torno a la temática de la vanidad y la muerte. Aparte del estribillo «Vanidad de vanidades, dice Qohelet, (vanidad de vanidades) todo es vanidad», que se repite en 1,2 y 12,8, la obra está enmarcada por dos poemas sobre el tema de la inutilidad del esfuerzo humano ante la inevitable presencia de la muerte. El primero acaba con una derrotista afirmación: «Nadie se acuerda de los antiguos y lo mismo pasará con los que vengan: no se acordarán de ellos sus sucesores» (1,11); las imágenes que clausuran el segundo (12,6) hablan por sí solas.

f) Imposibilidad de conocer a Dios

Sorprende en una obra canónica judía la afirmación de la imposibilidad de conocer a Dios. A pesar de saber que Dios es invisible por naturaleza y que su ser se define desde la categoría del misterio, los sabios israelitas se las compusieron para hacer sorprendentes afirmaciones sobre esa misteriosa divinidad. Basta con recurrir a la teología de la creación en Proverbios y Job. Qohelet también era consciente del misterio que envuelve a Dios, pero tal condición no provocaba en él actitudes de adoración, sino un crítico encogimiento de hombros. En definitiva, el Dios de Qohelet no deja huellas perceptibles

en su creación; su actividad es tan misteriosa como su naturaleza⁵⁵. Del mismo modo que la semilla del varón en el vientre de la mujer da curso misteriosamente al alumbramiento de un ser humano, sin que el hombre sepa cómo, así es el obrar de Dios entre nosotros: una arbitraria presencia sin huellas. «Si no eres capaz de entender cómo un aliento entra en los miembros de un seno preñado, tampoco entenderás las obras de Dios, que lo hace todo» (11,5). Dios constituye una especie de muro contra el que se estrellan irremisiblemente los esfuerzos del hombre por conocer: «Después observé todas las obras de Dios: el hombre no puede averiguar lo que se hace bajo el sol. Por más que el hombre se fatigue buscando, no lo averiguará; y, aunque el sabio pretenda saberlo, no lo descubrirá» (8,17). Pero Qohelet es aún más radical, pues, según él, el hombre no tiene la menor seguridad sobre la disposición de Dios hacia su creatura: «Aunque los justos y los sabios con sus obras están en manos de Dios, el hombre no sabe si Dios lo ama o lo odia» (9,1).

Dando un temerario paso más, Qohelet parece estar convencido de la culpabilidad de Dios en el fracaso cognoscitivo del hombre, pues lo pone a prueba para hacerle ver que no es más que un animal: «Acerca de los hombres, pensé así: Dios los prueba para que vean que por sí mismos son animales» (3,18). Si los animales tienen por naturaleza el entendimiento embotado, la conclusión es clara. ¿Dónde queda el aliento divino de Gn 2,7?

g) *Disfrute de los placeres*

Ante este inexorable panorama, Qohelet se esfuerza por reservar para el hombre el disfrute de los placeres⁵⁶ que ofrece la vida. Según nuestro autor, el único bien que le queda al hombre en este mundo desordenado es comer y beber (cf. 2,24; 8,15; 9,7-9), mientras la edad y las fuerzas se lo permitan (cf. 11,7-10). Desde el principio de la obra, Qohelet, disfrazado literariamente de Salomón, nos habla de la magnificencia de

⁵⁵ Respecto al discurso sobre Dios en Qohelet, cf. H.-P. Müller, *Wie sprach Qohälät von Gott?*: VT 18 (1968) 507-521.

⁵⁶ Para una justa apreciación de esta tesis de Qohelet, puede consultarse D. Buzy, *La notion de bonheur dans l'Ecclésiaste*: RB 43 (1934) 494-511; R.N. Whybray, *Qoheleth, Preacher of Joy*: JSOT 23 (1982) 87-98.

las construcciones que llevó a cabo y de los placeres a los que dio rienda suelta, convencido de que el disfrute de las cosas buenas constituye la paga que recibe el hombre por sus fatigas (cf. 2,10; 9,9c) ⁵⁷. De todos modos, ya nos había advertido cínicamente al principio que darse a la alegría y a los placeres resulta en definitiva pura vanidad (cf. 2,1). Ahora bien, no hay que pensar que este consejo positivo de Qohelet es fruto de una ciega desesperación abocada al hedonismo. En realidad, concibe el disfrute de las cosas buenas como don de Dios (2,24; 9,7b) ⁵⁸. Por otra parte, la vanidad de los placeres y de la riqueza que los posibilitan no se deduce para nuestro autor exclusivamente del carácter efímero de la existencia («El hombre... tiene que irse igual que vino, y ¿qué sacó de tanto trabajo? Viento», 5,15). Puede que al que esté harto de riquezas no le permitan éstas conciliar el sueño (5,11), o que, en plena vitalidad, un revés de la fortuna acabe con la prosperidad del hombre (5,13). También esto es «un mal morboso» (5,12.15). La conclusión es clara: «Lo bueno y lo que vale es comer y disfrutar» (5,17).

Si examinamos con detenimiento las razones que Qohelet esgrime para recomendar como buenos los placeres, podemos observar que su pensamiento está determinado por el propio interés. La pregunta de la vieja sabiduría sobre qué es bueno para el hombre es captada desde una perspectiva decididamente egoísta. Ante ella sucumben hasta las relaciones humanas. La aparentemente altruista percepción de que «mejor dos juntos que uno solo» no proporciona las bases para un experimento social, como cabría esperar. Las razones son otras: «Si uno cae, lo levanta su compañero... si se acuestan juntos, se calientan... si a uno solo lo pueden, dos juntos resistirán» (cf. 4,9-12). De todos modos, es posible que estas consideraciones sobre el modo de conjurar los peligros de quien vive en soledad no estén dictadas exclusivamente por el egoísmo. Si una persona, como Qohelet, vive sumida en la visión de un mundo carente de sentido (todo es vacío, y todo esfuerzo inútil), sea cual fuere la perspectiva desde la que se contempla (social, re-

⁵⁷ Valoración de la relación fatiga-placer en M.V. Fox, *op. cit.*, 53-77.

⁵⁸ Así también H. Gese, *The Crisis of Wisdom in Koheleth*, en J.L. Crenshaw (ed.), *Theodicy in the Old Testament* (Filadelfia / Londres 1983) 141-153, p. 149.

ligiosa, laboral), lo más lógico es que dicha persona busque la compañía de alguien que comparte sus ideas y su amargura (su impotencia moral), y consigan así un adarme de consuelo.

En definitiva, el consejo de Qohelet a disfrutar de los placeres proporciona al lector más conmiseración y tristeza que asentimiento y alegría, pues siempre aparece en contextos que subrayan la vanidad de la vida y la fugacidad de la existencia. Por una parte, las fuentes mismas del placer (comida, bebida, ropa, perfumes, mujeres y juventud) son vacías y efímeras como la vida misma. Por otra, aun a sabiendas de que el disfrute de las cosas buenas pertenece a la categoría de don divino (cf. 5,18), las posibilidades humanas de gozar de la vida están sometidas al control divino. Este concepto de don que tiene Qohelet subraya en definitiva más la limitación humana que la generosidad de Dios. ¿Para qué, entonces, los placeres? En palabras de un autor moderno: «Una memoria activa puede traernos a la mente momentos pasados de satisfacción efímera, pero incluso este medio de acumular los placeres juveniles se pierde en las alturas cuando el ángel de la muerte despliega sus alas llevándose a su maldispuesta carga hacia un viaje a la nada»⁵⁹.

h) Injusticia y temperancia

Merece la pena que nos detengamos un momento para considerar la actitud de Qohelet ante la injusticia. Forzoso es reconocer que nuestro hombre capta con objetividad y sensibilidad los atropellos sociales (cf. 3,16; 4,1), si bien no parece sentirse implicado en la lucha por la justicia⁶⁰. Más aún, su actitud es escapista (mejor no haber nacido, cf. 4,3) y en ocasiones derrotista («no te extrañes de tal situación», 5,7a). En este último caso, el lector saca la impresión de que Qohelet

⁵⁹ J.L. Crenshaw, *Old Testament Wisdom*, 144.

⁶⁰ No puede decirse, sin embargo, que Qohelet fuera una persona cínicamente automarginada del empeño por la moral social, como podría deducirse de una lectura superficial del «No exageres tu honradez» de 7,16. Para una justa interpretación de este pasaje, cf. R.N. Whybray, *Qoheleth the Immoralist?* (Qoh 7:16-17), en J.G. Gammie (y otros eds.), *Israelite Wisdom. Theological and Literary Essays in Honor of Samuel Terrien* (Nueva York 1978) 191-204.

acaba echando la culpa de todo sutilmente a Dios: «Cada autoridad tiene una superior, y una suprema vigila sobre todas» (5,7b).

A lo largo de su obra, Qohelet parece compartir el ideal de conducta humana encapsulado en el aforismo griego «nada con exceso». A menudo recurre a la típica forma *tob... min* («más vale... que»). Los ámbitos de aplicación son múltiples⁶¹. Por lo que respecta al mundo del trabajo y a la fatiga que éste lleva aneja, opina que «más vale un puñado con tranquilidad que dos con esfuerzo» (4,6), y que «más vale lo que ven los ojos que los deseos vagabundos» (6,9). Idéntico prudencialismo despliega Qohelet en lo concerniente a la sabiduría y a la honradez: «No exageres tu honradez ni apures tu sabiduría: ¿para qué matarse? No exageres tu maldad, no seas necio: ¿para qué morir malogrado?» (7,16-17). Nuestro autor recomienda asimismo prudencia cuando el hombre se aventura en el terreno religioso: no precipitarse en promesas (mejor no hacerlas que hacerlas y no cumplirlas, 5,4); palabras contadas, pues si la verborrea es signo de necedad, ésta se multiplica cuando se trata del negocio religioso (cf. 5,2.5).

Como puede verse por lo expuesto, Qohelet se sitúa –¿conscientemente?– en la periferia del pensamiento sapiencial⁶². Negar esta evidencia implica adoptar posturas tan insostenibles como la de Zimmerli, para quien nuestro autor se sitúa en el corazón mismo del yavismo, en el ámbito de la libertad divina⁶³.

2. *Significado de Eclesiastés a la luz del AT*

Está claro que Qohelet se aparta en gran medida de los esquemas de pensamiento y de las fórmulas doctrinales ofertadas por el AT en general y por la sabiduría convencional en particular⁶⁴. Sin embargo, hemos de reconocer que es relativa-

⁶¹ Sobre el alcance del uso de esta fórmula en Qohelet, cf. G.S. Ogden, *The «Better»-Proverb (tób-Spruch), Rhetorical Criticism and Qoheleth*: JBL 96 (1977) 489-505.

⁶² Ver G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento I* (Salamanca 1972) 550-554, esp. 550.

⁶³ Cf. W. Zimmerli, *op. cit.*, 139.

⁶⁴ Apartarse no quiere decir prescindir, pues en realidad Qohelet hace suyos muchos aspectos de la sabiduría tradicional. Así R. Rendtorff, *Das Alte*

mente larga la lista de creencias veterotestamentarias que la obra de Qohelet confirma implícita o explícitamente⁶⁵. El autor del Eclesiastés cree en un solo Dios creador, trascendente y omnipotente; en una humanidad nacida del aliento divino pero destinada al polvo del que salió; en la libertad del hombre, dentro de esos límites, responsable del actual estado de corrupción del mundo (cf. 7,29). Es cierto que Qohelet está más interesado por el individuo que por la comunidad nacional –nunca menciona la elección ni los avatares históricos a los que se vio sometido el pueblo de Israel–, pero se trata de un rasgo típico de la vieja sabiduría, que comparte con Proverbios y con Job.

En Qohelet se percibe una actitud ecléctica respecto al material teológico del AT: seleccionó los rasgos que le eran útiles y silenció otros. Además situó en una nueva perspectiva y dio un nuevo sesgo a las ideas que compartía con el AT⁶⁶. Por ejemplo, cuando habla de Dios no menciona su amor por su creación, ni la necesidad del hombre de confiar en él, ni siquiera de la posibilidad de amistad entre Dios y el hombre. Es curiosa, por ejemplo, la alteración –sin duda consciente– que hace del lenguaje bíblico al hablar de la creación: «(Dios) todo lo hizo hermoso» (3,11). No utiliza el verbo *br'* «crear» ni el adjetivo *tob* «bueno», sino los más neutrales '*sh* «hacer» y *ya-peh* «hermoso», indicio de que Qohelet no compartía el entusiasmo del escritor sacerdotal relativo a la bondad de la creación.

La frecuente mención de la aparente prosperidad del malvado y de la falta de retribución para el honrado cuentan también con una larga tradición en el AT (profetas, salmistas, Job). Pero, a diferencia de estos representantes de la tradición bíblica, nuestro autor no se siente llamado a luchar por la reivindicación de la justicia divina. Simplemente constata el hecho con tristeza y abatimiento, al propio tiempo que se limita a subrayar la libertad y soberanía de Dios, como si la pretensión por parte del hombre de intentar comprender los desig-

Testament. Eine Einführung (Neukirchen-Vluyn 1983) 280; así lo había puesto ya de manifiesto el trabajo de K. Galling, *Koheleth-Studien*: ZAW 50 (1932) 276-299.

⁶⁵ Consultar al respecto R.B.Y. Scott, *op. cit.*, 206-207.

⁶⁶ Sobre la relación de Qohelet con el mundo del AT, ver R. Gordis, *op. cit.*, 43-50.

nios de Dios equivaliese a querer bucear en la propia naturaleza de la divinidad. Mientras Job no se resiste al silencio de Dios y trata de provocarle para que salga de su escondite, Qohelet acepta con impotencia y encogimiento de hombros el silencio y la libertad de Dios. Pero tal comprensión no dejaba lugar a la relación personal; por eso, nunca le vemos dirigirse a Dios en diálogo, fuese mediante la plegaria o la lamentación, para invocar su ayuda o para quejarse amargamente de su silencio y su aparente injusticia. Los salmistas se quejaban con frecuencia de las mismas iniquidades que agobiaban a Qohelet, pero dirigían sus ataques contra Dios movidos sin duda por su relación personal.

IV. HISTORIA DE LA INVESTIGACION ⁶⁷

Bibliografía española: J. Ellul, *La razón de ser. Meditación sobre el Eclesiastés* (Barcelona 1989).

1. *Historia de la interpretación*

El espacio del que disponemos sólo nos permite presentar algunas de las líneas interpretativas en torno a los puntos de interés más comunes. Los «comentarios» más antiguos a Qohelet hay que buscarlos entre los Midrashim y el Targum. Estos dos tipos de literatura, que hicieron su aparición cuando el libro del Eclesiastés había recibido ya el espaldarazo canónico judío, revelan una tendencia a la lectura edificante y un afán por disimular los aspectos claramente heterodoxos del libro. Los Midrashim, según los cuales el Eclesiastés fue escrito por Salomón en plena decrepitud física, creen que el monarca judío quiso hablarnos de la vaciedad de todas las conquistas humanas y del deleite carnal, y poner de manifiesto que la auténtica felicidad del hombre consiste en temer al Señor y obedecer sus mandamientos. De manera análoga el Targum, ante los textos supuestamente más escandalosos del libro, en concreto los relativos al goce de la comida y la bebida, ofrece un giro interpretativo sin duda inteligente pero alejado del tenor literal ⁶⁸.

⁶⁷ Amplia información en Ch.D. Ginsburg, *Cohelath* (Londres 1861, reimpresión Nueva York 1970) 30-245.

⁶⁸ Basten los ejemplos de 2,24 y 9,7. Respecto al primer texto, leemos en el