

# ¿NO VALDRÁ EL HOMBRE MÁS QUE ESTA SU VIDA?

## (UNA LECTURA DEL LIBRO DE QOHÉLET)

*P. Eduardo Frades, C.M.F.*

### INTRODUCCIÓN

Toda la Biblia, del Génesis al Apocalipsis, valora enormemente este mundo, al que entiende como creación de Dios, y que juzga bueno y hasta muy bueno (Gn 1). Eso no quita la visión realista sobre la presencia del mal en el mundo, en sus diversas formas de pecado, violencias, catástrofes y muerte dentro el mismo. El Nuevo Testamento, lejos de rebajar ese aprecio, lo potencia con el hecho admirable de la Encarnación, que nos muestra que “tanto amó Dios al mundo que le dio a su Hijo único” (Jn 3,16). Sin embargo, es evidente que la mayor parte del Antiguo Testamento se mantiene en un horizonte enteramente histórico o intramundano, sin expectativas ni esperanzas en un más allá del mismo. Esto vale para toda la Ley y los Profetas, con algún que otro paso añadido tardíamente que parece abrirse a una resurrección de los muertos. Sólo al final de la etapa veterotestamentaria surge con fuerza, ante la experiencia del martirio de los más fieles a esa Ley, la segura esperanza en un más allá de esta vida.

Esta fe esperanzada en un juicio de Dios que supera la muerte aparece en el libro segundo de los Macabeos, que es clasificado como histórico y en el libro de Daniel, que suele ponerse entre los profetas; pero la Biblia Hebrea coloca éste entre los escritos sin tanto valor como la Ley y los Profetas y aquel lo ignora en su canon. En cambio, admitió el extraño libro de Qohélet o Eclesiastés, que se atiene a la creencia común en todos los libros anteriores, sin soñar con una vida más allá de este mundo. Esto hace que algunos lo quieran ver como un anticipo de la corriente saducea, que sabemos opuesta a la fe en la resurrección propia de la secta farisea y mayoritaria en el pueblo

sencillo en tiempos de Jesús. Pero las cosas no son tan simples: el Qohélet se atiene a este mundo, a lo que ocurre y se puede saber “bajo el sol”; pero, a la vez, no le parece ni obvio ni bueno, el hecho elemental de que todos vayan al mismo lugar.

Antes, en toda la Biblia, se veía tranquilamente el hecho de la muerte, cuando ocurría al final de una larga vida, y con la bendición de una descendencia abundante. En el Qohélet se acabó esta ingenuidad: no sólo no le parece bueno este “destino común”, sino que lo considera lo más absurdo de todo cuanto pasa bajo el sol (9, 3). Le parece que choca con el más elemental sentido de la vida humana y de la justicia de Dios. Por eso es un interrogante que prepara la respuesta que va a dar la revelación divina tal como aparece en los libros anteriormente citados. No pensemos que con ello se quiere quitar cualquier valor a esta vida; pero ciertamente se cuestiona su final “igualitario”, que parece borrar toda diferencia en la conducta humana y hasta favorecer el pecado y la locura. Además, el libro es claramente crítico frente al poder, la riqueza, la inteligencia y sobre todo la injusticia reinante en casi todos las partes y niveles sociales (3, 16; 4, 1-4; 5, 7; 8,14); con lo cual la pregunta por el sentido de la vida humana y la justicia de Dios se hace más urgente.

De ahí la pregunta que da título a esta reflexión sobre el Qohélet: “¿No valdrá el hombre más que esta su vida?”. Se trata de una pregunta antropológica, en primer término; pero es también una pregunta abierta a Dios o, si se quiere, se trata de una antropología teológica. Aunque no esté así expresada, parece que está implícita en todo su recorrido, como trataremos de mostrar en la clave bíblica. Al final volveremos con cierto detenimiento sobre la teología de este libro, que suele decirse que carece de ella, o que no es apenas relevante. Creo, sin embargo, que no es sólo una afirmación creyente del valor de la vida, a pesar de todas sus limitaciones y fallos, sino una novedosa antropología teológica, que se atreve a interpelar a Dios por el sentido de la vida supuestamente sólo mortal, abriendo así la pregunta a la que la propia revelación divina va a dar pronto una respuesta.

Pero antes vamos a anteponer unas claves que nos ayuden a situarnos como lectores, con nuestros problemas y preguntas actuales y urgentes<sup>1</sup>.

1 Este trabajo, en su mayor parte, es el mismo que fue realizado hace unos años para el proyecto del equipo claretiano de biblistas y pastoralistas que llamamos “Palabra-Misión”. Ahora es asequible a todos en la edición argentina de Editorial Claretiana en Buenos Aires, que va ya por su cuarto tomo. La clave bíblica es mi aporte personal, mientras que las claves existencial y situacional son obra de otros miembros del equipo formado para

Quiero hacer notar que también las claves situacional y existencial fueron escritas hace algunos años, mucho antes de que ocurrieran lo terribles acontecimientos del 11 de septiembre en el World Trade Center de Nueva York, y la consiguiente guerra desatada en Afganistán, que prolonga más de veinte años de guerras en ese sufrido país, y otros conflictos en curso. No cabe duda que la esperanza en un más allá feliz, si sirve para actos suicidas y terroristas como los realizados por fanáticos del tipo que sea, más vale que nos atengamos sólo a este mundo y esta vida. La fe bíblica en el más allá y la esperanza en la resurrección nunca pueden significar un rechazo de esta vida y esta humanidad; más bien son la reafirmación mayor del valor del ser humano y de todos los valores positivos de la historia, ya que Dios les puede otorgar peso de eternidad.

El Nuevo Testamento partirá ya de esa fe y esperanzas en la vida eterna. Pero esa fe da fuerzas para morir por las causas de la justicia, de la solidaridad con los más pobres y del amor entre todos los hombres en definitiva; pero nunca puede darlas para matar, y que se pretenda encima llamar a eso “cruzadas” o “guerra santa”. Jesús dijo que dar la vida por los amigos era la prueba del amor mayor, y como Buen Pastor dio la vida por sus ovejas, para formar un solo redil (Jn 10, 10ss; 15, 13) ; pero a la vez nos enseñó el perdón y el amor a los enemigos como el signo mayor de la cercanía humana a la santidad de Dios, ese Padre que ama a todos y se cuida de todos (Lc 6,27-37). Su Pascua es la culminación de su amor a los hombres y del amor de Dios a la humanidad: una vida así de humana como la de Jesús no podía quedar en la muerte y Dios resucitó el primero de todos a esta Víctima inocente por antonomasia.

## CLAVE BÍBLICA<sup>2</sup>

### *1. Nivel literario*

**1.1. Vocabulario:** El libro de Qohélet o Eclesiastés ha sido más leído fuera del mundo “religioso” que dentro del propio ámbito eclesial. Quizá por

---

llevar a cado dicho proyecto de lectura bíblica misionera. Esta breve introducción y la reflexión final sobre “Dios en la experiencia del Eclesiastés” son el aporte nuevo para esta ocasión.

2 Para ampliar tanto la parte introductoria como el resto de las reflexiones sobre el Eclesiastés voy a señalar al menos algunas obras de introducción o comentarios recientes, pues aquí

su reducción al lema de “vanidad de vanidades” con que se enmarcó. Pero es una antropología teológica fundamental; y quizá de una gran actualidad, por cierta sintonía “espiritual” con nuestro presente. De ahí su interés pastoral para nosotros. Vamos a fijarnos en cuatro campos del lenguaje de este libro, que ya nos indican, de manera inicial, algunos de los grandes temas que le preocupan a nuestro autor.

*Lenguaje de la experiencia.* En este apartado hay que poner en primer lugar el uso del “yo” y los verbos en primera persona, sobre todo el “he visto”, “yo sé”, “he buscado”, “he hallado”, “me digo a mi mismo” (“hablo con mi corazón”) y otras expresiones semejantes. También eso de que se atiende a lo que pasa “bajo el sol” o “bajo el cielo”. Sin excluir la experiencia del movimiento de las cosas (1,3-8) y del “tiempo” con la diferencia de “momentos” o tiempos oportunos para cada cosa (3,1-8).

Muchas de sus afirmaciones sobre la “vida” y la “muerte”, sobre el “comer, beber y alegrarse”, que se refieren a la experiencia vital cotidiana, entran en este campo. La muerte, como veremos, es un punto central en la experiencia - y reflexión - de Qohélet; algo muy novedoso en el conjunto del AT, que apenas se ocupa de reflexionar sobre la muerte, a no ser la prematura o injusta.

*Lenguaje valorativo.* Qohélet no sólo observa la vida y la muerte, sino que valora y distingue el “bien” del “mal”, la “justicia” y el “justo” de la “maldad” y el “malvado”. Hasta la “sabiduría” y el “sabio”, a pesar de todos los límites que les reconoce, vienen valorados sobre la “necedad” del “necio”. Lo malo es que, ante la muerte igualitaria, no sirve de nada la sabiduría humana.

no se hace propiamente ningún tipo de exégesis concreta. Todas ellas, sin embargo, han sido tenidas en cuenta a la hora de elaborar este trabajo y pueden servir para apoyarlo o para ampliar muchas de sus reflexiones. He aquí la lista de las obras más recientes en castellano. En el comentario de José Vilchez, de 1994, se puede encontrar una bibliografía mucho más amplia.

ALONSO SCHÖKEL, Luis.- *Eclesiastés y Sabiduría*. Los Libros Sagrados, 17. Ediciones Cristiandad, Madrid, 1974. Mejorada en La Biblia de Estudio o la Biblia del Peregrino.

BARUCQ, André.- *Eclesiastés, Qohélet*. Texto y comentario. Actualidad bíblica, n. 19. Fax, Madrid, 1971. (Beauchesne, Paris, 1968. En DBS, IX, 1979) Con traducción propia.

Lo más notable, sin duda, es la calificación de “*hebel*” (= “vanidad, vano, efímero, incomprensible, absurdo”) que va dando a tantos valores terrenos: las riquezas, los placeres, las obras, el trabajo, sus frutos y la misma sabiduría. Sin embargo hay dos cosas que son sobre todo absurdas: el predominio de la injusticia en la historia (8,14), “sin que haya quien consuele” a los oprimidos (4,1); y el hecho de todos los vivientes, hombres y animales, buenos o malos, sabios o necios, tengan un “destino único”, la muerte.

BONORA, Antonio.-*El libro de Qohélet*. De la Guía espiritual del AT. Herder, Barcelona, 1994 (Città Nuova Editrice, Roma, 1992 ).

ELLUL, Jacques.- *La razón de ser. Meditación sobre el Eclesiastés*. Herder, Barcelona, 1989 (La raison d’être. Méditation sur l’Ecclésiaste. Éditions du Seuil, Paris, 1987).

FESTORAZZI, F.-*Job y Qohélet. Crisis de la Sabiduría*. En la obra “Problemas y perspectivas de las ciencias bíblicas”. Editorial Sígueme, Salamanca, 1983

GONZÁLEZ NÚÑEZ, Ángel.- *Qohélet. El sabio desengañado*. Ed. Ega, Bilbao, 1996

MICHAUD, Robert.- *Qohélet y el helenismo*. La literatura sapiencial. Historia y telogía, II. Verbo Divino, Estella (Navarra), 1988 (Éditions du Cerf, 1987), 1980.

MORLA, V.-*Libros sapienciales y otros escritos*. Verbo Divino, Estella (Navarra), 1994

MURPHY, Roland E.- *Eclesiastés (Qohélet)*. En el Comentario Bíblico “San Jerónimo”, Volumen II, Antiguo Testamento, Madrid, 1971 ( The Jerome Biblical Commentary, London, 1968).

RAVASI, Gianfranco.- *Qohélet*. Ediciones Paulinas, Bogotá, 1991. (Paoline, Cinisello Balsamo, Milano, 1988). Con traducción propia y peculiar.

VÍLCHEZ, José.- *Eclesiastés o Qohélet*. Nueva Biblia Española. Sapienciales, III. Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra), 1994. Es el más detallado (con 507 pp.) en lengua castellana.

VON RAD, G.- *Sabiduría en Israel*. Ediciones Cristiandad, Madrid, 1984

En otras lenguas, al menos, leer la nueva edición inglesa del CBSJ, ahora New Jerome Biblical Commentary, con el Eclesiastés o Qohélet a cargo de WRIGHT, A. G. (1996, pp. 489-495). Y el más reciente y novedoso comentario, incluso en la traducción, de SEOW, Con-Leong.- *Eclesiastés. A new translation with introduction and commentary*. The Anchor Bible, 18C, Doubleday, New York, London, Toronto, Sydney, 1997. Con 419 páginas.

Para una lectura espiritual, pienso que sirven todos los comentarios; pero están especialmente indicados los de Barucq, Bonora y sobre todo Ellul, aunque sea protestante europeo; y pueden añadirse las obras colectivas recientes, dirigidas respectivamente por Antonio Bonora y Antonio Fanuli

ANTONIO BONORA, director.- *Espiritualidad del Antiguo Testamento*. Sígueme, Salamanca, 1994 (en italiano ya en 1987). El Qohélet es examinado como modelo humano del sabio por Franco Festorazzi, en las páginas 381 a 387, además de lo dicho sobre la espiritualidad sapiencial en 217 a 242.

ANTONIO FANULI, director.- *Storia della spiritualità. 1. La spiritualità dell’Antico Testamento*. Borla, Roma, 1988. Trata brevemente el libro de Qohélet Romeo Cavedo en las páginas 597-603.

*Lenguaje antropológico.* Se puede decir que el libro es una antropología en toda su extensión. Se muestra en el predominio de la palabra “`adam” (= “ser humano hombre y/o mujer”), y del “`ish” = “hombre, varón”, con su “`leb” (= “corazón o mente” y su “basar”, “nepes” y “ruaj” (= “cuerpo, carne”, “vida, alma” y “hálito vital, espíritu”).

Tal vez prefiere el término “`adam” por su alcance genérico (Sólo en 7,28 se refiere al “varón” exclusivamente; por lo que muchos lo consideran glosa de otra mano); o quizás por recordar, ya en su etimología, que es meramente “terreno”, surgido de la “`adamâ”, esa madre tierra a la que volverá. Lo mismo expresa su relación con el “polvo”, otro símbolo de su origen terreno y destino mortal (3, 20 y 12,7); y con el “ruaj”, que viene de Dios y vuelve a Él, sin que quede nada del hombre tras su muerte.

Un tercer grupo de términos antropológicos serían los conformados por el quinteto de “`amal, `inyan, yitron, jeleq y miqreh”. Se suelen traducir respectivamente por “esfuerzo / fatiga”, “negocio / tarea”, “provecho / ventaja”, “porción / parte” y “destino / suerte”. Como sobre ellos volveremos en la parte teológica, baste por ahora dejar constancia de su presencia significativa en el libro.

*Lenguaje teológico.* Para nombrar a Dios, Qohélet usa casi siempre el nombre bíblico de “`Elohim” (40 veces). Es lo normal en los libros sapienciales, ya que no hablan ni de la Historia de salvación ni de la Alianza y leyes de YHWH, el Dios de Israel. Tal vez se esconde Dios detrás de ciertos verbos en la forma de “pasiva divina”, como en ese “torcido” de 1,15, que tiene claramente a Dios por sujeto en 7,13: “lo que Dios ha torcido”.

Sólo una vez le llama “Creador” (12,1) pero, en un contexto donde está muy presente la muerte cercana (12,1-7). Alude a la obra creadora de Dios varias veces, así como a su actuación en la vida humana (“`sh” = hacer y “`ntn” = dar). De Él viene todo, lo bueno y lo malo, sin que nadie pueda emplazarlo, mientras que Él juzgará al hombre (3,17; 6,10; 11,9; además de 12,14, que es del editor). Acentúa sobre todo su Trascendencia divina sobre el hombre terreno (5,1), que debe “respetar” (= yr’).

Aunque no le llame Yahveh, no cabe duda de que Qohelet conoce y supone conocida la Ley y la alianza, así como la sed de justicia de todos los Profetas. No se trata de glosas posteriores; sino que esa idea de un Dios justo (3,17; 8,12; 9,1; 11,9) constituye, junto a la de un Dios creador y dador de

todos los bienes de esta vida, el transfondo de sus cuestionamientos más radicales, como veremos.

**1.2. Género literario:** Se ha tratado de enmarcar en un género literario único a todo el libro, proponiendo que es un “diálogo”, tan usado por Platón pero también en Oriente. Otros lo califican de “diatriba”, utilizada por los cínicos y luego por los estoicos, y que es un método, más que un género. Y no falta quien lo califica de colección de sentencias, del tipo “pensamientos” que más tarde utilizará Pascal. En realidad no cuadra bien ninguna de esas calificaciones, y menos para todo el conjunto del libro. Ni hay apenas diálogo, ni usa siempre el método de la diatriba, ni es una mera colección de reflexiones. Pero sí hay al principio del libro una “ficción regia”, con una función específica.

*Testamento regio (ficción regia)* El libro viene atribuido a un hijo de David, rey en Jerusalén (1,1) y más concretamente, rey de Israel (1,12), cosa que sólo aconteció con Salomón. Una larga tradición así lo explicó. Pero se trata de una ficción literaria, o de una pseudonimia, para ponerse bajo el amparo del más famoso de los sabios en Israel. Los mismos editores nos dicen que se trata de un “sabio” que enseñó al pueblo (12,9); y el tono con que habla del poder y del rey no es precisamente el de un monarca. Sin embargo, en los dos primeros capítulos, no cabe duda de que se presenta bajo la figura regia de Salomón.

En realidad Qohélet está usando un género literario muy conocido en Egipto y otras partes, que se llama el “testamento regio”. Este solía ser pseudónimo, y se escribía como propaganda de determinada dinastía, de sus aciertos políticos y sus obras grandiosas, a mayor gloria del rey. Aquí aparece la fina ironía de nuestro autor, que lo utiliza casi para lo contrario. Su “Salomón” le sirve, sí, para poder experimentar todas las situaciones humanas, muchas de las cuales le están vedadas a un pobre o persona corriente; pero, sobre todo, lo usa para vaciar de sentido último tanto las obras y los esfuerzos, como la pretensión de fama imperecedera: todo eso es “vanidad”; el rey sabio, como cualquier necio, mueren igualmente.

*Géneros sapienciales.* Un buen número de las palabras usadas por Qohélet son de marcado tono sapiencial. Las más notables son “sabio y sabiduría, corazón, conocer y ciencia, ver-observar, necio y necesidad”. También las reiteradas valoraciones con los calificativos de “bueno/mejor o malo/desgracia” y de “justo o malvado”; e incluso el juicio de “vanidad” aplicado

a tantas cosas corresponde a la tarea sapiencial de distinguir el bien del mal, en todos los campos (desde Génesis 3,1.5s.22).

Es evidente que nuestro autor conoce y usa el género proverbial, tan conocido dentro y fuera de Israel. Algunos pueden ser refranes tradicionales que él utiliza para su propósito; pero la mayoría los habrá creado él mismo, con agudeza de fondo y belleza de forma, según afirma su editor (12,10). Dentro de ellos hay distintos tipos de paralelismo; mientras unos son constataciones o descripciones, otros son creencias o valoraciones; abundan aquí los del tipo “más vale x...que z”. También utiliza los razonamientos o reflexiones, las instrucciones o consejos y hasta maldiciones y bendiciones y las “preguntas retóricas”. Algunas veces crea pequeñas “viñetas”, o descripciones de un caso típico o ejemplar (4,13-16 y 9,13-18); otras veces compone breves “poemas”, como se suele reconocer en 1,4-8; en 3,2-8 y en el impresionante final de 12,3-7. No contiene ninguna oración a Dios, ni alabanza o personificación de la Sabiduría, tan presentes en otros libros sapienciales bíblicos.

*Pesimismo, optimismo, “cinismo”*. Hablar de optimismo o pesimismo con respecto a una cosa depende ya de la postura del hablante. Por eso se han podido decir y se siguen diciendo ambas cosas a propósito del Qohélet. Tal vez porque ambos aspectos aparecen en él, según desde donde se mire. Nos invita a disfrutar de la vida, con insistencia y con razones antropológicas y teológicas (2,24-26; 3,12s; 5,17-19; 8,15; 9,7-9; 11,7ss); y nos advierte reiteradamente que casi todo en ella es “vanidad”, efímero y hasta absurdo, sobre todo si todo termina en la muerte. Parece oportuno aceptar el juicio maduro de un gran teólogo bíblico como Von Rad, cuando nos advierte que no debemos pensar en una sabiduría antigua optimista (por ingenua sin duda), y otra reciente, pesimista por ser más crítica, como la del Qohélet. “Cada época tiene sus propias dificultades con respecto a la realidad ... El deseo de conocer, que caracteriza a una época determinada, tiene su propio y privativo sistema de seguridades y, al mismo tiempo, sus limitaciones bien precisas” .

Se suele entender vulgarmente por “cinismo” el desprecio radical ante los valores corrientes de la vida, especialmente los más respetados, unido a la actitud asocial y conductas vulgares e irrepetuosas del pudor. Pero eso es una visión deformada y lateral de las exageraciones de algunos cínicos más o menos famosos. En realidad ellos surgen en el siglo V al calor de la mayéutica socrática, y al fin desembocan en buena parte de la corriente estoica, sobre

todo en su postura ética. Se trata de discípulos de Sócrates, muy críticos de los falsos valores socialmente vigentes, pero decididos partidarios de la “virtud”. Entendían ésta como capacidad de liberarse de esos falsos valores y deseos y practicar una vida austera y atenta al bien de los otros; no a dominar, acaparar, tener fama o placeres, etc. Para su enseñanza usaban el método de la “diatriba”, que es discusión real o imaginaria, subrayando los contrastes para hacer más claras las posiciones, tal como lo usará todavía Pablo. .

En este sentido cabe decir que el Qohelet está cerca de ellos en ambas cosas: en su irrespeto por las convenciones y valores de la propia tradición sapiencial y en el empleo de una dialéctica de las contradicciones como método de enseñar. Precisamente sus “contradicciones” fueron una de las causas de la discusión rabínica sobre su pertenencia al “canon”. No es seguro si recibió algún influjo directo, pero pudo conocer ese estilo, sobre todo si vivió ya en el siglo III a. C.

**1.3. Estructura:** Algunos no reconocen ningún orden en el libro. Sería una colección de dichos, semejante a la de los Proverbios o el Eclesiástico. Otros en cambio se empeñan en descubrir casi un orden estadístico, con cábalas numéricas. Curiosamente, el centro casi matemático del libro, con 222 versículos, está en 6,9 como ya notaron hace siglos los rabinos. Además la frase temática “vanidad de vanidades” de 1,2 y 12, 8 equivalía 216, precisamente el número de versículos sin los seis de la parte editorial final (12,9-14) .

Parece que hay un cierto orden, una división principal en dos partes y hasta una posible subdivisión de ellas en dos apartados, el primero de los cuales es más bien observación y reflexión. El segundo apartado entra en la categoría de exhortación y valoración, o de práctica y ética. Esta es la división mayor de todo el campo sapiencial. Precede a todo un poema impresionante sobre el movimiento cíclico de la vida que comienza por el de la generación que “se va”, lo mismo que los dos primeros “tiempos” son el de nacer y morir; y pone el broche de oro ese magnífico poema sobre el día de la muerte y el final del hombre.

- prólogo (1,2-11) : Poema sobre “Nada hay nuevo bajo el sol”
- parte primera: 1,12-6,9 : Todo es efímero e inseguro bajo el sol
  - **1,12 - 4,16** : Nada existe que valga del todo la pena de vivir. Todo está en manos de Dios, no del hombre. El bien relativo no es suficientemente bueno.

-5,1 - 6,9: Cómo saber vivir en este mundo efímero: Actitud de respeto ante la Trascendencia divina. Saber gozar todo lo bueno, sin codicia insaciable.

• **parte segunda: 6,10-11,6: Todo escapa al control del ser humano**

-6,10 - 8,17: Nadie sabe lo que es bueno para el hombre. Nadie puede ser sabio o justo perfecto. Este es un mundo arbitrario e inseguro.

-9,1 - 11,6: Cómo vivir en este mundo incierto: Aprovechar las oportunidades de gozo de la vida. El mundo está lleno de riesgos y hay que vivir con ellos

• **epílogo (11,7 - 12,8) : Aviso a la juventud para que aproveche la vida y poema final sobre el “Día definitivo (/escatológico?)”**

- **conclusión(es) (12, 9-11 y 12, 12-14).** Obra de editor(es). Hay suficientes argumentos para ver aquí una y hasta dos manos editoriales. La primera más admiradora y apologética, como de discípulo cercano. La segunda algo más crítica y como correctora o complementaria. Tiene un tono más tradicional (“hijo mío”) y nombra los “Mandamientos” de Dios, cosa que Qohelet nunca hace, aunque tampoco los rechaza.

*¿Glosas posteriores?* Algunos exegetas ponen versículos a cuenta de uno o varios glosadores, que pretenderían corregir los dichos más escandalosos de Qohelet. Así se explicarían varias de las contradicciones que aparecen; y que junto con el epílogo (segundo) habrían logrado librarlo de la calificación de heterodoxo. Se refieren sobre todo a las alusiones al “temor/respeto de Dios” (3,14; 5,6; 7,18; 8,12s y 12,13) y al “juicio de Dios”, que temperaría las exhortaciones a disfrutar de los bienes (3,17s; 11,9 y 12,14). Sobre este punto volveremos en la parte del nivel teológico.

Las contradicciones de Qohelet se explican mejor por el uso de una cierta “diatriba”; por expresar una disputa interna consigo mismo y la propia tradición a la que no renuncia; y sobre todo, por reflejar esas reales contradicciones que tiene la vida de tejas abajo, o “bajo el sol” como él dice. No hace falta ver ni siquiera “citas” implícitas; y menos aún, suponer que si se dan estas alusiones a verdades tradicionales, él no las acepta. Precisamente porque las acepta surge el problema y la contradicción entre el ideal de “lo que debería ser” y la realidad de “lo que es”.

**1.4. Estilos.** Más allá de los géneros literarios usados, y de la estructura del libro, creemos que es bueno anotar algunos rasgos típicos o muy presentes en nuestro autor, que le dan ese tono peculiar dentro del mundo sapiencial. Se trata, en primer lugar de la apelación a la propia experiencia, con un gran número de proverbios presentados como “*observaciones*” personales. Junto a esto las profundas reflexiones, suscitadas muchas de ellas precisamente por la constatación de “*contradicciones*”; sean contradicciones entre aspectos de la realidad, sea entre lo que pasa o “*es*” y lo que se espera o “*debería ser*”. Más que buscar diversas manos o “*glosas posteriores*”, la riqueza aparece cuando se ven en tensión dialéctica; sin duda en soliloquio consigo mismo y con el oyente o lector potencial.

No hay que descartar la “*ironía*” y la cita crítica del saber tradicional, ya que nuestro autor se sitúa en una postura anticonformista; pero habrá que mostrarla en cada caso, y no suponerla como regla general, o como manera de escapar a alguna de las contradicciones. La búsqueda de una coherencia lógica de tipo racional occidental no es el mejor camino para comprender a un sabio convencido de la ignorancia radical del hombre sobre Dios y sus planes, sobre el mundo en su conjunto y sobre el hombre mismo y el sentido total de una vida que acabaría en la muerte.

## 2. NIVEL HISTÓRICO

**2.1. Época postexílica:** A pesar del versículo inicial, que atribuye el libro a un hijo de David, rey en Jerusalén, y de la “*ficción regia*” en que se alude claramente a Salomón, al precisar que ha sido “*rey de Israel*” (1,1 y 12), es evidente que no es de dicho autor. No habría entonces evolución de la lengua hebrea; ya que nuestro libro tiene unos rasgos que reflejan una etapa bien postexílica del hebreo bíblico. De hecho es en la “*ficción salomónica*” donde usa uno de los dos términos claramente persas: “*pardes*” = “*paraíso*” (2,5); y luego el otro “*pitgam*”, que es “*sentencia jurídica*” (8,11). Hoy todos los exegetas lo ubican claramente en ese período; discutiendo sólo si se trata de la época persa (s. IV) o de la etapa helenista (s. III) en líneas generales.

Respecto al propio Qohélet, ni siquiera sabemos si ese era su nombre propio o era un apodo o nombre de oficio (“*el asambleísta*”). Tampoco puede decirse si era más bien pobre (como supondría 9,11-16); o maestro de clase media que enseñaba a los hijos de los ricos, como suponen otros (9,7-10). En

el epílogo se nos asegura que enseñaba al pueblo; pero no hay que dar por supuesto que se trata de las clases populares analfabetas precisamente, ya que se subraya su agudeza y su buen decir profesionales (12,10).

Quizá sea verdad que Qohélet es tan crítico porque no se deja seducir por el poder y riquezas de persas o griegos, a pesar de lo que ve, o precisamente por verlo muy bien. Ni tampoco ve que los grandes esperanzas de justicia de su tradición (en la que cree) se realicen en la historia y vida cotidiana, sino todo lo contrario en demasiados casos. Su pesimismo político suena demasiado a crítica del sistema dominante; y además recomienda el andar con cuidado en las denuncias (8,3-5; 10,20)

*Período persa (siglo IV).* Por lo general, los autores piensan en la época final del imperio persa, entre Artajerjes II Mnemón (404-358) y Darío III Codomano (336-330); cuando Judea llega a ser un pequeño estado teocrático, con su legislación peculiar, la “Torâ” de Esdras aprobada por el Imperio y acuñando moneda propia (400-330). Tal vez se trata ya del Pentateuco entero, o de una de sus primeras “codificaciones”. Entre los datos significativos de la época estaría el asunto del templo de los judíos de Elefantina en Egipto; y seguramente la relectura de la historia en la obra del Cronista (1-2 Cr, Esd, Neh); y acaso los libritos de Rut y de Jonás, de una apertura novedosa frente al nacionalismo judío.

Precisar más es imposible con los datos de que disponemos; pues los argumentos para abogar por esta fecha son sobre todo lingüísticos, que no cambian tan rápidamente como los políticos. Sobre todo tiene gran fuerza la ausencia de cualquier vocablo o giro griego en todo el libro, a pesar de la postura abierta del autor y su crítica ante la propia tradición sapiencial israelita.

*Período helenista (siglo III).* Los autores se refieren generalmente a la etapa helenista inicial (300-200), cuando Palestina está aún bajo los lágidas de Alejandría de Egipto y no bajo los selúcidas de Antioquía de Siria. Nos movemos entre el reinado de los lágidas, sucesores de Alejandro Magno en Egipto, Tolomeo I Soter (323-285) y el de Tolomeo V Epifanes (204-180). En esos años se fundan en Grecia las escuelas de filosofía epicúrea y estoica; sigue el influjo de la academia platónica y el del estilo cínico de la diatriba, y la lógica aristotélica, mejorados por la Estoa. En Alejandría, Tolomeo II Filadelfo (285-246) manda traducir al griego la “Torâ”, por mano de los así llamados LXX.

Es la época en que el imperio helenista de Egipto se convierte en una “máquina de hacer dinero”, explotando racionalmente los campos y negocios y sin misericordia alguna para con los perdedores y parias del sistema. Son precisamente las alusiones de Qohélet a una situación general de explotación y violencia de los de arriba los que más favorecen su ubicación en esta etapa; aunque los persas no dejaron de explotar al pueblo.

**2.2. Argumentos lingüísticos y culturales.** Hasta hace poco se había generalizado la idea de que las peculiaridades lingüísticas del libro se explicaban, al menos en parte, por el influjo de la lengua y cultura griegas. Así se veían las palabras griegas ““ófelos, moira, tyché” detrás de las voces hebreas “*yitron, jeleq, miqreh*”; y hasta se suponía que la frase hebrea “*tahat hashemesh*” era una réplica del griego “‘uph’ heliou”. Sin embargo, no hace falta recurrir al griego ni para el alcance de esas palabras ni para ninguno de los giros peculiares de Qohélet.

Más bien los últimos estudios lingüísticos apuntan hacia la época persa, no sólo como punto de partida (ya que usa dos vocablos persas, como “*pardes*” y “*pitgam*” (=“jardín/paraíso” y “sentencia judicial”), sino también como el mejor horizonte de conjunto. La importancia del dinero se dio ya en esas fechas, y el dáríco y la dracma persa y judía anteceden a la moneda griega en Palestina; por lo demás el despotismo persa no fue menos duro y arbitrario que el de los tolemeos helenistas. El sentido de “*shalyt*” como “dueño/propietario” está muy cerca del uso persa de ese término arameo, que luego pierde ese alcance, y se acerca ya al significado de “poderoso” (como el “sultán” árabe).

Dentro de la tradición sapiencial, nuestro libro se ubica muy bien después del de Job, al que algunos creen ver aludido en la frase “el hombre no puede litigar con quien es Más Fuerte que él” (6,10) y otras partes. Por otro lado, es evidente que aún se atiene a la perspectiva tradicional de la muerte como final de la existencia, si es que no lo acentúa más. Esto nos ubica claramente antes de Daniel, 2 Macabeos y el Eclesiástico original, todos ellos de principios del siglo II a.C. Con ello, cualquiera de las dos épocas señaladas entran bien en la cuenta.

En cambio, el pretendido influjo, aunque sea sólo indirecto, del pensamiento griego, sea platónico o estoico, epicúreo o escéptico no tiene excesiva fuerza probatoria. Más bien lo mete, a veces bien forzosamente, el comentarista que opta por la ubicación en época helenista, incluso avanzada.

El libro se comprende muy bien en el horizonte cultural israelita; y, si cabe hablar de ciertos rasgos cínicos, notemos que esta escuela se difundió ya en el siglo IV a.C. y es más un estilo vital que un pensamiento filosófico.

**2.3. Aspectos socio-económicos y socio-políticos.** Nuestro libro supone un judaísmo postexílico, con gente ya muy bien acomodada, que usa perfumes caros (9,8;10,1), tiene tesoros y otros objetos lujosos (5,18; 6,2; 12,6); y que tiene acceso a la cultura de maestros tan preparados como el propio autor. Por eso no cuadra con los primeros años del postexilio; ni siquiera con la época primera de Nehemías; sino más bien con los Tobíadas, que le hacen la vida imposible al sistema teocrático de Esdras y los gobernadores sucesivos. No se puede precisar tampoco mucho más. Sea cual fuere la etapa histórica concreta, persa o helenista, el libro nos muestra ciertos rasgos económicos y políticos generales.

Se habla de “rey” y príncipes o poderosos, más allá de la ficción regia inicial; y se subraya su absolutismo y arbitrariedad, así como la falta de justicia en tribunales y sociedad (3,16; 8,2-4 y 10-14; 10,5-7 y 16-20). La lucha por el poder y el uso de la fuerza, junto al desprecio de la sabiduría se nos pintan en sendas viñetas de 4,13-16 y 9,13-18. Por desgracia, esto no es típico ni exclusivo de la época persa o la helenista; pero cuadra bien en cualquiera de las dos, por lo que podemos sacar de otras fuentes extrabíblicas, sobre todo de la etapa tolemaica. En realidad, los judíos nunca volvieron a tener “rey” hasta los tiempos de los Macabeos y Herodianos. Pero el término puede entenderse en el sentido amplio de gobernante; o referirse al soberano persa o helenista de turno.

La explotación de los pobres y la inseguridad en los negocios, así como entre los propios funcionarios reales está también varias veces apuntada (4,1; 5,7-8 y 12-16; 10,8-11 y 16-19; 11,1-6). Aparece el afán de dinero y el no hartarse de él; la codicia domina a todos, y la envidia es el motor de tanto esfuerzo; al final ni se sabe para qué y Qohélet no deja de recomendar la “*aurea mediocritas*”, y criticar la corrupción y vida disoluta de los jefes. (3,4-6; 5,9-11; 6,1-7; 10,16-19). Otra vez estamos en un campo demasiado general en cualquier época; aunque en esos años o siglos de sometimiento a imperios extranjeros, el pueblo lo resintió más.

### 3. NIVEL TEOLÓGICO: UNA ANTROPOLOGÍA TEOLÓGICA

**3.1. ¿Qué provecho saca el hombre de su esfuerzo?** “Todo es vanidad”. Este es el lema o sigla que la mano editorial, sea de quien sea, puso como marco del libro (1,2 y 12,8). A primera vista parece un buen resumen y una clave de lectura del mismo; pero por desgracia se ha quedado en casi lo único conocido por la mayoría, haya o no leído la obra. Por lo demás es muy mal resumen, si se piensa que todo incluye a Dios o el mundo entero, de los que nunca dice Qohélet que sean “vanidad”; ni de tantas otras cosas, como el amor y la justicia o la fe. Qohélet va aplicando esa calificación o descalificación de “efímero, inseguro, incomprensible, absurdo” a bastantes cosas, pero siempre a cosas concretas. En primer lugar a las riquezas, los placeres, los saberes y las obras humanas, tanto en su aspecto de esfuerzo fatigoso como en el de fruto o resultado positivo del mismo. Su pregunta primera versa sobre la “ventaja” que el hombre saca de todo ello, para concluir que es bien efímera; sobre todo ante ese “destino único” y común para todos que es la muerte.

Por lo demás está bien seguro que el hombre no logra ser ese sabio total o ese justo perfecto que sueña ser (7,20.23s; 8,16s); mejor que ni lo intente (7,16-17). Hasta una vida lograda, una juventud vivida a plenitud o una ancianidad colmada de muchos bienes son “vanidad” (2,14-17; 6,3-6; 11,9s); porque todo desemboca en esa muerte, tan injustamente igualitaria. Es esa creencia tradicional de casi todos los autores del AT, que no conocen una vida más allá de la muerte, lo que hace cuestionable a nuestro autor el valor y el sentido de todo lo que en esta efímera existencia pueda hacer cualquier mortal.

Pero la “vanidad” es sólo una de las palabras clave de su antropología. Junto a ella hay que citar a “*amal* = esfuerzo/fatiga”, en que consiste todo el obrar humano. Es el trabajo, en su aspecto de duro y pesado, fatigoso y en parte inútil; pero también son sus frutos, sus logros, los resultados positivos del esfuerzo. En cuanto algo dado ya al hombre por Dios, sin previa aceptación, le llama también “*inyan* = asunto / tarea”, en parte pesada y en parte entretenida: es la tarea de vivir humanamente. Con ello ya pasamos más claramente a la cara teológica de esta antropología. Otros dos términos señalan esta manera de concebir el vivir humano. Uno es el de “*jleq* = porción / parte” o incluso “paga / galardón” por el trabajo realizado; pero antes es una

herencia dada por Dios, una “posibilidad” única antes de la muerte . A ese “destino / suerte” final, igual para todos los vivientes, apunta el otro término “*migreh* “, cuando lo usa Qohélet como paralelo al “lugar” común donde todos se encaminan.

Ante esa realidad, casi predeterminada, nuestro autor se pregunta, bien antropológicamente, qué “ventaja/provecho =*yitrIon* “saca el hombre de todo eso. Es un tema recurrente y estructurante de su escrito (sobre todo en 1,3; 3,9; 6,11), y nos da la perspectiva desde la que pregunta por el sentido de la vida. Esto no parece muy correcto teológicamente, ni siquiera como antropología abierta al bien de los demás. Pero Qohélet no se cierra ni al prójimo, ni mucho menos a Dios. Su “*adam* “ es el hombre universal, el mortal de todos los tiempos; y su destino común (no el suyo individualista, sino el de cada hombre) le preocupa como a pocos en el AT.

*¿La muerte vuelve absurda la vida?* Ante lo efímero de la existencia humana, abocada necesariamente a la muerte, que es igual para todos, el autor se pregunta y nos pregunta: ¿no es absurda una vida así? Y la pregunta es eminentemente antropológica, porque el hombre es el animal que sabe muy anticipadamente su trágico destino. Pero es también velada o claramente teológica, puesto que es destino natural, o mejor, creatural del ser humano, hecho, como todo, por Dios. Pregunta veladamente Qohélet: ¿para qué creó Dios un ser sediento de vivir y seguro de morir, con sed de infinito y consciente de sus tremendos límites, sobre todo del límite definitivo de la muerte, (que lo define como mortal)?. ¿No será entonces absurda la vida, por más que tenga sus buenos ratos, don de Dios y todo?. Entonces ¿para qué sirve la vida? ¿para qué le sirve al hombre, suponiendo incluso que le sirva para algo a Dios?

Hay que subrayar muy bien esta pregunta, más implícita que explícita en el libro, para entender las posibles respuestas que se vayan dando un día en la misma tradición de fe israelita. El AT acepta pacíficamente el hecho de la muerte, sobre todo la ocurrida tras larga ancianidad. Es un “irse con los suyos,/con sus padres” pacíficamente aceptado por todos (Gn 25,8; 35,29; 49,33; Nm 20,24; 1Re 2,10; 11,43; 14,20.31). Tampoco Job cuestiona el dato de la muerte, e incluso llega a desearla como medio de escapar a la cólera de Dios (3,3ss; 10,18s; 14,10-14). Sólo les preocupa la muerte antes de tiempo, la muerte violenta y sobre todo la muerte injusta.

En realidad, será sobre todo la muerte injusta de los mártires Macabeos, que la sufren por su fidelidad a la Ley, la que llevará al pueblo de Dios a una nueva fe o esperanza: la de una resurrección de la muerte (2Ma 7,9; 12,38ss; Dn 12,2). Pero la revelación bíblica de Dios siempre acontece como respuesta a una cuestión humana hondamente sentida. A Dios no parece preocuparle mucho dejar a los hombres en la ignorancia de cosas que nos parecen hoy fundamentales; ni pretende dar respuestas anticipadas a preguntas que no se hacen o no con la suficiente hondura.

Esa pregunta honda y abierta surge en nuestro autor, también en primer lugar por el problema de la justicia de los hombres (3,16;8,10-14;9,1-3); y la de Dios, en la que ciertamente cree y no logra ver cuándo se cumple (3,17; 8,12s;11,9). Pero ya no es el mero problema del sufrimiento injusto del hombre justo (como en Job), sino el de tantos inocentes, víctimas de los opresores (4,1; 5,7s); y en definitiva, el aparente sinsentido de cualquier conducta humana, si es igual el destino final de todos los hombres, sabios o necios, justos o injustos (9,1-3)

3.2. ¿Qué puede saber el hombre? Antes de que acontezca la respuesta revelatoria de Dios, el hombre debe tratar de encontrar las respuestas importantes para esta vida, que es la única con que cree contar. Qohélet lo va a intentar con toda la intrepidez y honradez de una mente lúcida, atenta a lo que puede saber un hombre “bajo el sol”, de tejas abajo, con su corazón y su mente puestos en búsqueda permanente; y sin aceptar más presupuestos que los de su fe en un Dios creador de vida y justo por antonomasia. He aquí algunas de las respuestas que cree poder ofrecer a sus discípulos.

*La sabiduría vale más que la necedad.* Sería casi un absurdo emprender tan larga investigación y dedicarse a enseñarla a otros, si no se creyera que efectivamente “la sabiduría vale más que la necedad”(2,13s; 4,13; 7,12.19; 8,1.5; 9,16-18;10,2.10). Y entre las cosas que deben mover al hombre a actuar en este mundo y que echa de menos en el “*she’ol*” está precisamente el que allí “no hay obras ni razones ni ciencia ni sabiduría”(9,10).

Pero tampoco es un valor definitivo, algo por lo que merezca la pena arriesgar la vida (“no te vuelvas demasiado sabio ; ¿para qué destruirte?” 7,16); pues nunca lo va a lograr en esa plenitud que pretende (7,23s). En definitiva, y aunque diga y piense lo contrario, “el sabio no es capaz de descubrir”, ni todas las obras de Dios ni el futuro que le espera (3, 11.22;

6,12; 8,17; 11,5). Al fin, el sabio muere igual que el necio, sin que sepa mejor que aquel ni el cuándo ni el cómo de lo que le sucederá después (2,12-21)

*Lo que el hombre sabe con certeza.* Es verdad que más vale estar vivo, aunque se sea un perro, que estar muerto, aunque se trate de un león. Estos animales eran símbolo y emblema de una vida indigna, arrastrada (la “vida de perros” que sigue aún en uso) y de lo más poderoso e imponente, como “rey de la selva” que se le imagina. Pero, a la hora de señalar su ventaja, de decirnos qué es lo que tiene “seguro” el animal humano, lo que sabe el hombre vivo es “que ha de morir” (2,14; 9,5). Esa es la notable diferencia entre el ser mortal del hombre y el de los otros animales; que mucho antes de que la muerte se acerque, sabe con certeza que ha de morir.

Junto a esta certeza primordial, Qohélet cree haber llegado a encontrar otras pocas certezas importantes. Se refieren sobre todo a la antropología: que ciertamente no hay ningún hombre enteramente justo, impecable; y que lograr la sabiduría plena queda lejos de sus posibilidades (7,20.23). Incluso dentro de esos límites, el logro de una humanidad auténtica o cabal es muy difícil: apenas un hombre entre mil; y más difícil aún en el caso de la mujer (7,26-28). La última certeza, indicada como término de toda su búsqueda, suena así: “que Dios hizo sencillo al ser humano; pero él se complicó con muchas invenciones / maquinaciones” (7,29).

Fuera de estos hallazgos o resultados de su búsqueda, las pocas certezas que tiene son del orden de la fe teologal: que Dios todo lo ha hecho bien y a su tiempo y para siempre (3.11.14); que Él juzgará al impío y al justo, cuyas obras están en sus manos, aunque no sabe cómo ni cuándo (3,17; 8,12; 9,1). Pero nunca comprende el hombre la obra entera de Dios, ni sabe qué pasará después de su muerte (3,21s; 6,12); con lo cual entramos ya en el campo de su no-saber o la conciencia de su ignorancia.

*Lo que el hombre ignora: su futuro y el plan de Dios.* Frente a las certezas positivas hay que poner también las certezas negativas, aquello que Qohélet ha experimentado como límites insuperables a la comprensión del hombre “bajo el sol”. La primera la hemos ido repitiendo varias veces, a uno u otro propósito: junto a la certeza de la muerte y formando cuerpo con ella, está la ignorancia sobre el momento de su llegada, y la forma, y el destino de toda la obra de un hombre con respecto a su propio hijo o heredero; para no hablar de lo que pueda pasar más allá de la muerte, si es que hay tal cosa.

En la época de Qohélet, y sin que haga falta esperar a las ideas platónicas u otras sobre ese “más allá”, sin duda que se conocían varias explicaciones de la ultratumba. La más tradicional era la de la vida umbrátil en el propio “*she’ol*”; destino que no le entusiasma a Qohélet, ni a nadie. Pero el Israel de la época persa conocía sin duda algunas de las ideas egipcias y sobre todo irano-persas sobre la supervivencia de los hombres tras la muerte.

Tal vez nuestro autor hace sus preguntas también en tono polémico con esos pretendidos saberes (3,21). Por su parte se atiene a la tradición creyente de su pueblo (12,7 ÷ Gn 3,19; 6,3; 2Sa 12,23; Job 7,9; 34,15; Sal 9,3; 104,29 y un larguísimo etc.). Más tarde el Sirácida no pensará de otra manera (Sir 14,11-18;17,27-30); y hasta los saduceos de la época neotestamentaria sabemos que se atenían a lo mismo, frente a las creencias fariseas, ya mayoritarias entre el pueblo (Mc 12,18; Hch 23,7s).

Casi más admirable, y teológicamente sostenible a pesar de los intentos contrarios, es su negación de un posible conocimiento pleno de Dios y su obra entera, incluidos sus planes o propósitos; lo que daría al hombre la posibilidad racional de encontrar un sentido a su vida y a todo, al margen de su Palabra reveladora. Han surgido una y otra vez optimismos teológicos -o tal vez demasiado antropológicos- que afirman esa posibilidad. Algunos la ven en el libro de la Sabiduría y, a su huella, en el mismo Pablo (Sab 13,1-9; Rm 1,19s); pero no deja de ser una lectura sesgada; pues Pablo, y el autor de Sabiduría y toda la Biblia, lo que saben es la incapacidad real, histórica del hombre para lograr ese conocimiento, sin la luz de su Palabra. (Is 55,8ss; Sal 139,6.17ss; Sir, 18, 4-7; Rm 11,32ss; Jn 1,18; 6,44-46).

La búsqueda experimental y racional del Qohélet le lleva a la honrada confesión de la ignorancia humana sobre el misterio de Dios en todas sus dimensiones, a pesar de que las cree, o precisamente por eso. Desde la del Dios Creador (3,11;11,5) hasta las del Dios Juez justo y cierto (3, 17; 8, 12s; 9.1; 11,9), pasando por la indiscernible Providencia divina, sobre todo en esa pretendida confianza de que “al bueno le va bien y al malo mal”, tan afirmada y deseada por el mundo profético, deuteronomista, legal y sapiencial; y tan contraria a la experiencia multiseular y hasta cotidiana del observador. No hace falta repetir aquí los textos de ninguna de las dos posturas.

Si estamos de acuerdo con G. Von Rad cuando afirma: “Si es lícito medir el alto nivel de sabiduría de un pueblo concreto por el grado de conciencia de su ignorancia, tendremos que reconocer que Israel fue un pueblo

extraordinariamente sabio” ; no cabe duda de que nuestro autor es uno de los más conscientes de esos límites de cualquier pretensión humana de un saber total. Ni el misterio de Dios y sus planes, ni por tanto la creación en su conjunto y el hombre y su destino en primer y principal lugar son objeto adecuado de su saber experimental o racional. Y hasta ese momento, el Dios vivo no había revelado otra respuesta a su pueblo; tal vez porque nunca, hasta ahora, se lo está preguntando con tanta radicalidad.

Al afirmar que el hombre no conoce el plan de Dios, lo que Qohelet afirma no es que no exista o que sea absurdo. En 3,11 anticipó ya su afirmación de fe: “Él ha hecho todas las cosas apropiadas a su tiempo”; y en 9,1 llega a afirmar que ha visto (a la luz de la fe, sin duda) “que el justo y sus obras están en manos de Dios”. Niega que el hombre pueda conocer y demostrar histórica y racionalmente ambas cosas, a base de la experiencia y la reflexión sapiencial, aunque diga lo contrario (8,17). Es la pretensión del sabio de conocer el misterio de Dios (y de paso, el del hombre y del mundo) lo que nuestro autor niega decididamente.

**3.3. A pesar de todo, vale la pena la vida.** Pudiera parecer que la única conclusión lógica de esta postura es una preferencia por la no vida; y en algún aspecto o momento eso afirma nuestro autor. Son tres los casos concretos en que se declara más feliz un no nacido o un aborto: El primero, ante la injusticia impune de los verdugos sobre sus víctimas (4,1-3); el segundo caso, ante el absurdo de una muerte niveladora de todo tipo de vida humana, sabia o necia, justa o injusta (2,14-17); el tercero, ante ese vacío final que es la muerte, incluso después de una vida aparentemente lograda, por no saciarse su deseo infinito con ello (6,1-5).

Sin embargo, nuestro autor no saca esa conclusión como regla general precisamente. Lo afirmado es que la vida vale la pena, que los bienes normales de este mundo: el comer y beber, el amor y el disfrute, el trabajo y sus logros, merecen la pena. Más aún son la herencia y el don de Dios al hombre “bajo el sol”. Debe hacer y disfrutar todo lo posible y saber que Dios está ya contento con eso (9,7 y 11,9-12,1). El trabajo, que puede parecer duro e ineficaz, es valorado como don de Dios y tarea que llena de contenido la vida humana. Con él logra el hombre las felicidades de la vida cotidiana, con sus valores ciertos, aunque no se logre ver su sentido último.

Descubrimos también lo que podríamos considerar sus “deseos implícitos”. Entre ellos están el de conocer el “momento oportuno” y el deseo

de la felicidad permanente; pero sobre todo el éxito de la justicia entre los hombres y el ansia de trascender la muerte. Porque tiene la certeza, sólo posible en fe humana o teologal, de que habrá una justicia final de Dios, aunque él no sepa cuándo ni cómo (3,17 y 8,12); que habrá algún Consolador para las víctimas, y que todas las obras buenas de los justos están en manos de Dios, sin que el hombre sepa cómo (9,1).

Por ser la muerte –tal como lo capta el hombre “bajo el sol”– el final nivelador y absurdo, y el cese de toda actividad y disfrute, de toda ciencia y sentido, le parece el absurdo mayor. Y le debe llevar a apreciar todo lo que el don de Dios, que es la vida, le permite y encarga al hombre “en los contados días de su vano vivir” (5,17; 6,12; 9,9); hasta lograr realizar y disfrutar todas sus obras con sus logros. El día de la muerte vale más que el del nacimiento (7,1) precisamente porque entre tanto el hombre ha logrado realizar esas obras y disfrutarlas, alcanzar ese término que sólo era promesa en el nacimiento; y lograr esa fama, por muy efímera que sea, que le permite a Qohélet encontrar al menos un hombre (o mujer) entre mil; y hasta soñar con una mujer (u hombre, si es lectora) ideal, imposible pero imaginable (7,8.28).

Agustín de Hipona nos enseñó aquella famosa frase: “El que te creó sin ti, no te salvará sin ti”. A nuestra salvación debemos colaborar cada uno, es tarea y responsabilidad nuestra; pero sólo como respuesta a una llamada de Dios a ese destino, superior a todos nuestros sueños y deseos. Mientras tanto, el AT nos educa a preocuparnos seriamente de esta tierra “bajo el sol” y procurar que la “Justicia de Dios” se vaya notando en la historia; para que todo hombre pueda mínimamente disfrutar de los bienes elementales de la vida: su pan y su vino, su trabajo y sus logros; su sed de justicia y sus preocupaciones y angustias por un presente y un futuro históricos más humanos para todos. Y también eso significa la Cruz de Cristo; porque Él murió contra todas las cruces de la historia, “para que se sepa que no todo está permitido”.

El recordado papa Pablo VI escribía en su discurso final al Concilio Vaticano II que su “giro antropológico” no es un “desvío hacia el hombre”, sino una “vuelta al hombre” tan central en la Escritura. Y en su hermosa Encíclica “Evangelii nuntiandi” nos proponía que la tarea era “pasar de situaciones menos humanas a situaciones más humanas”, como recogieron otros documentos eclesiales y sigue evangélicamente insistiendo el papa Juan Pablo II en muchos de sus discursos y documentos. Precisamente porque

vale la pena esta vida es por lo que Dios la ha querido plenificar por la eternidad, comenzando por la vida de Jesús de Nazaret, arrancado antes de tiempo e injustamente de ella.

**3.4. ¿No habrá vida más allá de esta vida?** Si todo acaba con la muerte, Qohélet no puede menos de declarar “vanidad”, valor efímero y vida sin sentido, a todo lo que el hombre alcance. Desde la juventud disfrutada hasta la ancianidad aparentemente lograda (11,10 y 6,6). El deseo de vivir y el ansia de felicidad, para no hablar de ese oscuro pasaje sobre el “*olam* puesto en el corazón de los hombres por el Creador (3,11), no le permiten a nuestro autor celebrar a boca llena la obra creadora de Dios<sup>3</sup>. Podrá darle las gracias por sus dones, pero parece que le queda algo por dentro.

Ese algo que le queda por dentro es precisamente “lo no dicho” del texto, lo que se deja a la captación del lector “*intus-legens*”, que “lee entre líneas” y siente que ese es su propio pensar. Muchos exegetas lo han percibido, pero lo han interpretado mal, diciendo que son glosas de otros, que es sarcasmo (y no mera ironía) esa su referencia a un Creador bueno inicial y un Juez justo final. Otros se atreven a saber que su Dios es el de los filósofos (griegos y ateos o panteístas acaso) y no el de la fe bíblica; por eso se parece a un Déspota insensible y cruel, y es imposible esperar nada de Él, ni dirigirse al mismo en oración confiada. Habrá que reconocer que algo de eso hay en la superficie del libro, sobre todo en sus frases más duras y cuestionamientos más radicales a la vida y su sentido.

Sin embargo, y con toda la modestia del intérprete, se puede proponer otra manera de leerlo; más acorde tal vez con su propia intención, o al menos, más útil para nuestra lectura espiritual y predicación misionera. Es verdad que Qohélet afirma que la muerte es la gran niveladora de todo; y que con eso Dios parece querer demostrarle al hombre que es como bestia (2, 14; 3,18-21). Más aún que eso es lo que pone en jaque la justicia de Dios y su misma bondad creacional, ya que eso es absurdo y torcido (3,17; 4,1-3; 7,13 y sobre todo 9,1-3). Lejos de hablar de la muerte como una consecuencia del pecado humano (como en Gn 2-3 y 6,5-7), la ve como la causa de la insensatez y maldad de los hombres (8,11-14 y 9,3). ¿Cuál es su solución? ¿No valdrá el

---

3 Siglos más tarde San Hilario de Poitiers dirá: “Si la vida presente no se nos ha dado para avanzar hacia la eternidad, no hay que considerarla como un beneficio”.

hombre más que esta su efímera y mortal vida? ¿No será Dios mayor que todo lo que ha logrado escuchar la misma fe israelita hasta el momento?

Este cuestionamiento está oscuramente presente en su misma queja sobre ese destino humano y ante (que no contra) ese Dios aparentemente autor de lo torcido y absurdo de esta vida. La palabra deseo aparece sólo tres veces en el libro: una para decir que Dios fue quien puso en el corazón humano (es decir, en su mente y su voluntad) el “*olam*” (3,11); y en esa “sed del alma” más allá de lo que ven los ojos (6,9). Si eso le llena de ganas de hacer el mal y vivir absurdamente, bestialmente, gozando de los bienes vitales a costa de quien sea, entonces Qohélet no sabe dar gracias a la vida, ni a su Creador. Al menos no sabe darlos a pleno pulmón y boca llena.

La “herida de lo negativo” que ahí se explicita es la de un hombre que no entiende el Amor primero, fiel y permanente, si todo acaba un día, y no existe un Amor hasta el fin, Amor eterno como sueña que debe ser. Un “amor tan fuerte como la muerte” y vencedor de ella, como canta el Cantar (8,6) y cree el Nuevo Testamento ( Rm 8,31ss; 2Co 5,18ss; Jn 3,16; 10,10; 1 Jn 3,1 y 4,7-19). Tal vez sea verdad que no cabe un sentido absoluto para la vida del hombre sin contar con Dios; y que no podemos tener la certeza absoluta, para salvar la limitada libertad humana, sin esa sombra de duda que bordea toda fe que se sabe tal y no evidencia -y menos racional. Pero también es verdad que sólo desde esta hondura se grita a Dios y Él acaba escuchando los clamores del hombre y respondiéndole.

Qohélet no escuchó aún la respuesta, pero supo plantear como pocos la pregunta importante, la pregunta antropológica decisiva en ese momento de la fe israelita, tras los gritos de las Lamentaciones y de Job y las respuestas cortas de todos los Profetas. Unos decenios después, la fe del pueblo de Dios sentirá esa respuesta esperanzada ante el grito dolorido por la muerte prematura, violenta e injusta del pueblo martirizado por su fidelidad al Dios creador y Rey de insobornable y salvadora justicia (2 Ma 7; Dn 7). El NT hablará ya de un hecho, y no de mera esperanza; pero ya sin tonos de venganza intrahistóricos, sin víctima alguna más allá de su Víctima única<sup>4</sup>.

---

4 Hay una exégesis rabínica, conservada en el Talmud, a propósito del término “tu Creador”, dicho de Dios únicamente en 12,1, que pretende corregir y cambiarlo por “tu Fuente”, tu origen, que no es muy diferente. Otros entienden aquí a “tu fuente/ tu esposa” como en los Prv 5,15; o incluso “tu fosa”, sinónimo del más corriente “shajat” (=fosa) que nunca usa Qohélet. Ya Jeremías jugaba con los dos sentidos de “bwr = fuente y fosa/ cisterna y

Tal vez, sólo tal vez, en esta segunda reflexión sobre el hombre creado del polvo y destinado al polvo (12,7 nos remite a 3,20s), el “*ru’âj*” “que sube a Dios, es ya, en esperanza, algo superior al “aliento” animal que baja junto con el cuerpo al polvo de la tierra. Al menos, es más que probable que así se fue leyendo a lo largo de los siglos. Aquí aparecería, muy tímida y oscura, la respuesta a la gran pregunta que Qohélet se hacía, le hacía a Dios y nos hacía a los hombres de todos los tiempos; puesto que la fe no quita la duda sobre e más allá, posible sólo por la misericordia de Dios. Si ya el espíritu de vida es un “don de Dios”; la inmortalidad eterna no puede bíblicamente ni concebirse sin una generosidad aún mayor de nuestro Creador.

Las injusticias y los sinsentidos de la vida nos deben llevar a la reflexión crítica ciertamente. Pero sobre todo a buscar el fin de tanta injusticia en la historia, y a poner sentido a tantas situaciones que no parecen tenerlo. Es el hombre el gran buscador de sentido, sea descubriéndolo ya inscrito en la realidad, sea poniéndolo él mismo allí donde no aparece, sea abriéndose al misterio mayor de Dios, del mundo y del propio ser humano, que sin duda vale más que esta su mortal y frágil vida. La vida entera de Jesús de Nazaret es un testimonio de esta vida llena de sentido, en lucha contra las injusticias y sinsentidos de la existencia humana; y en abierto interrogante ante la muerte prematura, violenta e injusta que le tocó afrontar con sudor de sangre y lágrimas<sup>5</sup>.

---

sepulcro” en 2,13. Seguramente hay que mantener “tu Creador”; pero, dado el gusto de nuestro autor por los “juegos de palabras”, es posible que deje oír en “acorde” semántico los otros dos significados.

- 5 No quisiera dejar de lado, por la actualidad del feminismo en nuestro mundo, y especialmente en el campo de la exégesis incluso popular, un punto particularmente criticado de nuestro autor, que titularíamos, con su formulación misma: “*Más amarga que la muerte es la mujer...*” (7,26)

El tema de la muerte es una de las obsesiones básicas, si no la fundamental, del libro de Qohélet. Comienza con la generación que “se va” (1,4) y termina con el hombre que “vuelve” al polvo y a Dios (12,7). En todos los capítulos, y en sus puntos culminantes, aparece el tema obsesivo de la muerte. No sólo la palabra “*mawet*”, sino toda una serie de sinónimos, metáforas o metonimias que apuntan a la misma realidad del morir: “destino”, “lugar”, “final”, “she’ol”, “sepulcro”, además de los verbos “irse”, “volver”, “perecer” y otros.

Pero lo más significativo es la valoración negativa de la muerte, precisamente por esa su patente igualdad e indiferencia para todo tipo de vida humana. Eso es lo que la vuelve profundamente injusta a los ojos de nuestro autor; y lo que la hace causa del más hondo

#### 4. DIOS EN LA EXPERIENCIA DEL ECLESIASTÉS

Qohélet es un hombre firmemente creyente, pero, a la vez, un sabio que usa su capacidad racional, crítica por tanto, para hacerse las preguntas fundamentales sobre el mal y el sinsentido de la vida que termina, -según la

---

sinsentido del resto de los posibles valores de la existencia. Por ese “destino común” para todos, buenos y malos, justos e injustos, el corazón de los hombres se llena de maldad y locura o insensatez (9,3).

Por eso mismo es tremendamente impactante esa frase sobre la mujer “más amarga que la muerte”. Por sólo eso, Qohélet pasa por el más misógino de todos los autores bíblicos. Tal vez sea aprovechable para motivar el celibato sacerdotal o el voto de castidad religioso; pero para nada responde a una relación normal entre los géneros, ni cuadra con quienes nos dedicamos a “proclamar bienaventurada” a la Madre de Jesús.

Afortunadamente, no es la única lectura posible de ese texto, aunque sea la más obvia e inmediata, dado el contexto patriarcal característico de casi todo el mundo bíblico y aún de todo el mundo antiguo conocido. Los griegos dijeron que “Zeus ha creado esta calamidad superior a todas, las mujeres”; y el conservador Eclesiástico escribe que “vale más maldad de hombre que bondad de mujer” (42,14), por poner un par de ejemplos. Si fuera esto lo que dice Qohélet, no habría nada original ni crítico en nuestro autor.

Otra manera legítima de leer el texto es darle valor determinativo a la frase de relativo, reduciendo así el alcance. Se puede traducir: “Y descubrí que es más amarga que la muerte la mujer cuyos pensamientos son redes...” (NBE). No es toda y cualquier mujer, sino aquella que de hecho se vuelve red y trampa para el varón; la que lo seduce y llega a hacerle amarga la vida. Es la mujer-símbolo de la Necedad, contrapuesta a doña Sabiduría, según otros textos sapienciales. Evidentemente, esto vale lo mismo dicho de parte de la mujer sobre el varón que la seduce y destruye su vida.

No se trata siquiera de un grupo especial de mujeres (prostitutas, adúlteras, seductoras), sino del caso, siempre posible, de la mujer (o el hombre) que engaña y seduce a su pareja y que luego va amargando profundamente su vida en un grado mayor o menor. Todos podemos conocer, por experiencia directa o indirecta, esta clase de situaciones; pues nada amarga más una vida humana como esa “herida del corazón” (Eclo 25, 13 = 25,17). Esta lectura no es sólo posible y legítima, sino que no se debería traducir de otra manera sin ponerla al menos en nota, cuando se opta por la otra traducción. Además es la más coherente con el autor que invita al discípulo a “vivir tu vida con la mujer que amas” (9,9) en la única ocasión en que vuelve a sacar el tema de la mujer.

La frase de 7,28: “un hombre (= *‘adam* ) entre mil, sí que lo hallo; pero una mujer entre todas, no la encuentro” tal vez no sea de Qohélet, pues emplea “*‘adam*” en sentido de “varón” únicamente aquí, cuando en los demás 48 casos es el “ser humano” común a hombres y mujeres. Admitiendo que lo sea, su sentido no es necesariamente misógino, sino quizás todo lo contrario. Afirma que no es tarea fácil el alcance de una masculinidad lograda; pero supone que es aún más difícil ese logro para la mujer; o bien que la meta ideal que imagina para la mujer es más elevada que la del varón, al menos desde su perspectiva de varón.

creencia tradicional en Israel y en otros pueblos o gentes que se atienen a la experiencia histórica-, en la muerte o en un “she’ol” o hades vacío de toda realidad humanizante: amor, odio, obras, razones, sabiduría ni ciencia (7,6 y 10). Si es escéptico en relación a las posibilidades de comprender el mundo y la historia, y más aún el plan de Dios por medios racionales, es firme en su fe en el Dios que se ha revelado a Israel como Creador y como Juez. Usa casi exclusivamente el segundo Nombre de Dios más empleado en la Biblia, sobre todo en el mundo sapiencial y en toda la corriente postexílica, que empezó a tratar con un respeto sacro el primer Nombre, innombrable, de YHWH. En sus escasos 222 versículos, nombra a ‘ELOHIM unas 40 veces. Además le llama Creador una vez (12,1) y habla de su Rostro un par de veces (8,12s). Pero sobre todo lo hace sujeto de los verbos *ntn*, *ys´* y *sft*, (12, 5 y 3 veces respectivamente) que significan hacer, dar y juzgar; y trata de la *m´sh* u Obra de Dios unas cuatro veces (3,11; 7,13; 8,17 y 11,5). Tal vez el redactor de 12,11 se refiera a Dios cuando habla de un “Pastor Único” que controla con las palabras sabias. Predomina el lenguaje del Dios dador y hacedor.

Su fe en Dios afirma en primer lugar su carácter de Creador de todo (3,11.14) y especialmente del ser humano y sus capacidades (9,1 y 12,1). Hace notar especialmente que al mundo lo hizo “bello” (*yfh* 3,11), y no meramente “bueno”; y todo tiene su momento oportuno y su sentido ahí (3,1-11) y está hecho para permanecer (3,14); y que al ser humano (hombre y mujer, no meramente varón) lo hizo “recto/sencillo” (*ysr* 7,29) y no complicado, como él se ha hecho. Un Creador que es también y siempre el Conservador y el Coautor de cuanto existe. Es esta fe israelita en un Dios único, creador del mundo y señor de toda la historia, la que le da el primer sentido positivo de un mundo aceptable y una vida llena de sentido; pero también la que le crea problemas. Porque ese Dios también es el Autor de lo negativo de la vida: los días malos de 7, 14 y todo lo “torcido” de la creación (7,13 y quizás ya 1,15). Autor, sobre todo, de ese final absurdizante de la vida humana, que es el “destino común” de todos; sabios y necios, religiosos

---

Hay que pensar que el hombre suele idealizar a la propia madre, y luego no es capaz de aceptar la realidad verdadera de cualquier otra mujer. De todas formas, una lectura feminista puede probar a interpretar el texto en dirección inversa (idealizando al hombre), o simplemente tomar nota de que se trata de una perspectiva masculina. Al ser humano le duele sobre todo su fracaso en el encuentro con ese otro ser ideal femenino/masculino que siempre parece que se le evade.

e impíos, justos y malvados: la muerte (2,14; 3,20; 6,6 y sobre todo 9,2-3: “Eso es lo peor de todo cuanto pasa bajo el sol: que haya un destino común para todos, y así el corazón humano está lleno de maldad y hay locura en sus corazones mientras viven...” No es la muerte el castigo del pecado, como en Gn 3, sino la causa última de los pecados humanos, como en Hb 2,14s.

Junto al don primordial de la vida (5,17; 8,15 y 9,9) Qohélet habla de tantos otros dones de Dios, que hacen interesante y hasta parcialmente dichosa la vida. Tal vez comenzando por ese don de la alegría o pequeñas felicidades, que Dios da a los que le respetan.(2,26 y 5,19). Pero, a la vez es una “quehacer”, una tarea o negocio que tiene su atractivo y su dureza (*inyan* de 1,13; 3,10); y que supone mucho esfuerzo y trabajo, mucho sudor y cansancio (el *amál* de 1,3 hasta 9,9). La “paga” o recompensa que saca el hombre como “ventaja” de todo su esfuerzo parece reducirse a esas pequeñas alegrías del comer y beber, las riquezas y placeres que puede disfrutar en su corta y limitada vida (*yitrón* de 1,3 y 5,15; *héleq* de 2,10; 3,22 ; 5,17s y 9,9 sobre todo). Hay otro don de Dios al hombre, puesto casi en contraste con los dones terrenos; se trata del don del *‘olam*, puesto por Dios en el corazón del hombre. Los exegetas discuten sobre su sentido, porque efectivamente se trata de algo muy fundamental para entender todo el pensamiento del autor. Unos sólo quieren ver aquí la capacidad mental del hombre para abarcar todo el mundo, y especialmente su dimensión temporal, hacia atrás y hacia el futuro. Sería la conciencia de su mortalidad o, si se prefiere, la “preocupación por el futuro”. Esto es sin duda cierto y es un mínimo. Pero otros quieren ver aquí el “deseo de eternidad”, la esperanza de pervivir que tiene la humanidad de todos los tiempos y culturas. No es aún el “fecisti nos, Domine, ad Te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in Te” de San Agustín; pero sí es una “herida de lo negativo”, una pregunta abierta para un Dios mayor y una revelación suya y del destino humano más grande que la acontecida hasta entonces en Israel, incluso en los últimos profetas. Estos nunca se atrevieron a soñar tanto, si exceptuamos las relecturas de Ez 37 y textos tardíos como el de Is 26,20. En Qohélet, como pronto en los Macabeos y en Daniel, esta fe esperanzada brota de la sed de justicia, que no se cumple en este mundo para todas las víctimas de la violencia opresora.

Hay aquí una sed de justicia elemental, pues no puede admitir la racionalidad ética humana que no haya proporción entre la vida, justa o malvada, y su resultado, como premio o éxito y castigo o fracaso. Más bien, en la historia pasa demasiadas veces lo contrario (3,16; 5,7; 7,15; 8,14; 9,2s

y sobre todo 4,1-3: “Yo me volví a considerar todas las violencias perpetradas bajo el sol: vi el llanto de los oprimidos, sin tener quien los consuele; la violencia de sus verdugos, sin tener quien los vengue...” No se trata sólo del problema del sufrimiento personal de un justo sufriente, como en Job, sino del terrible misterio del sufrimiento inacabable de todas las víctimas de la historia. Por eso Qohélet apela a su fe en un Dios Juez justo, que en su momento hará justicia (3,17); sólo que eso no se capta experiencialmente en la vida. El escándalo racional y ético a la vez es ese permanente triunfo de la injusticia en esta vida, como afirma sobre todo en 8,14 decía ya Jeremías 12,1s y repite el salmo 73. Esto es un cuestionamiento a Dios, una teodicea negativa, una sed de un Dios más cierto, aunque Qohélet no lo formule tan abiertamente; pero recalca dos veces que esto es un absurdo que se da en la tierra, si la muerte es el final de todo (9,3). Por eso nuestro autor reitera que la mayor parte de las cosas de la vida son un “absurdo” (*hébel*); y el redactor final creyó poder sintetizar con eso toda su doctrina (1,2 y 12,8). Pero Qohélet nunca dice que el hombre y el mundo en su totalidad sean absurdo; y menos, que lo sean Dios, o la justicia, el amor y la fe.

Pero esa sed de justicia y esa fe en un Dios justo se mantienen a pesar de la evidencia contraria de la historia, sin duda por fidelidad a todo el mensaje legal y sobre todo profético y sapiencial de Israel. Los profetas gritan desde las víctimas y oprimidos y los sabios exigen el triunfo efectivo de la justicia, tanto a nivel personal como sobre todo social y político. Qohélet es uno más en esta cadena de sabios que claman por la justicia, como utopía a realizarse en la vida. Nunca suena tan conmovido y apasionado como en ese “vi el llanto de los oprimidos...” (4,2). Al joven le recomienda disfrutar su juventud, pero sabiéndose sometido al juicio de Dios (11,9). Cosa que el redactor final generaliza y aplica a toda la humanidad (12,14). Ya antes, la fe del autor, en contra de su misma experiencia vital, le dice que “Dios restaura lo pasado” (¿?) y “Dios juzgará al justo y al impío” (3,15 y 17). Y está seguro de que “los justos y sus obras están en manos de Dios” (9,1) y eso es, sin duda, estar en buenas manos; aunque, de tejas abajo, el hombre no comprenda siquiera sus fobias y filias, sus odios y sus amores. O tal vez, aunque no entienda cómo es que Dios lo quiere o lo rechaza, lo premia o lo castiga; pues es muy grande la ambivalencia de la vida y menguada la capacidad humana de comprenderla. Sólo muy pocos llegan a captar y aceptar esa “coincidentia oppositorum”, capaz de superar la dureza de las contradicciones de la realidad y de la propia vida humana.

No se trata sólo de los sabios “iluminados” de todas las culturas, de los místicos más profundos de todas las religiones; sino más bien de los “sencillos” del pueblo humilde, que saben aceptar y dar gracias a la vida, así, sencillamente, con su gozo y su dolor, sin más preguntas ni más dudas. Hace falta una enorme confianza en Dios, una aceptación radical del sentido positivo de la propia vida, para vivir de esa “obsesión u obstinación” por la vida que caracteriza a tanta gente humilde y creyente. Son los que viven de pura fe, a pesar de la dureza de su lucha por la existencia, por el mero pan de cada día, con una “esperanza contra toda esperanza”. Tal vez este doble aspecto de la existencia humana es lo que Qohélet expresa con el nombre *‘inyán*, que, en principio, es el “mal negocio” (1,13; 2,23.26; 4,8; 5,13), la tarea dura de buscar en vano, trabajar para otros, acaparar sin sentido; pero que significa, a la vez, el complejo y entretenido oficio de comprender y controlar la realidad en todos sus aspectos o momentos (3,1-10; 5,2; 8,16) que ocupa la actividad entera de la humanidad, cada vez más responsable de la creación. Pero recordando al discípulo, en definitiva, que “los justos y sus obras están en manos de Dios” (9,1) y que ya ahora “Dios está ya contento con tus obras” (9,7). Dios no quiere hombres esclavos, sino colaboradores gozosos en la grandiosa y dura tarea de humanizar toda la creación; como paso previo y entrenamiento necesario para la “pasividad” teologal a su Gracia deificante.

Un último par de reflexiones que quiero dejar apuntadas. No es sin más un error de los Santos Padres o de Tomás de Kempis haber leído en Qohélet una apertura a la trascendencia y a la experiencia mística. No lo es, porque ciertamente él no encuentra respuesta satisfactoria en ninguna de las cosas normales de la vida: en el tener, el poder, el placer ni incluso en el saber; y cuestiona la respuesta corta de toda la tradición bíblica anterior, tanto de la Ley como de los Profetas y los Sabios, que la ponen en una suerte de correspondencia entre la conducta humana y la retribución divina providencialista, o eso que se ha llamado “dogma de la retribución”, directa o indirecta de Dios al hombre. Dogma que se endurece sobre todo en el Deuteronomista y los amigos de Job. Tampoco es un error de nuestro autor esa negativa a hablar demasiado alegremente de Dios. No sólo para no caer en el racionalismo y antropomorfismo de hacerlo demasiado a nuestra imagen de soberano poderoso, sea madre sobreprotectora o padre exigente y vindicativo; sino para “dejar a Dios ser Dios”, libre en su generosidad y no sometido a nuestros mezquinos intereses. Frente a la pseudoseguridad de tanta tradición religiosa, Qohélet afirma que el hombre no conoce la obra de

Dios, y tanto menos a Dios mismo. Pocas teologías tan apofáticas como la suya; si es que cabe hablar de teología en su caso, y no más bien de antropología teológica.

Está bien recordar con Karl Rahner que, “aunque tratemos del Dios revelado en la Biblia, nos hallamos ante el Misterio cuyos caminos son inescrutables” y Dios sigue siendo Misterio siempre. Antes escribió nuestro gran maestro de la unión mística, san Juan de la Cruz que “es imposible que el entendimiento pueda dar en Dios por medio de las creaturas, ahora sean celestiales ahora terrenas, por cuanto no hay proporción de semejanza”. Y antes aún decía un maestro espiritual del oriente mahometano, Abdul Bahá: “Aquello que el hombre forja con su mente es lo que puede comprender; pero lo que puede comprender no es Dios. La idea de Dios que el ser humano forma por sí mismo no es más que un fantasma, una ilusión”. Antes aún ese gran teólogo y místico de la iglesia oriental, que fue tenido por discípulo de San Pablo hasta después del siglo XVI, cuando ya se sabía que era muy posterior; se trata de Dionisio Areopagita, que escribió: “Si alguno, viendo a Dios, comprende lo que ve, no es a Dios a quien ha visto; sino algo cognoscible de su entorno. Porque Él sobrepasa todo saber y conocer”. Siglos antes, en los libros *Vedas* se leía: “Los que creen en no-saber entran en tinieblas oscuras, en peores tinieblas los que se glorían en saber”; y las citas se podrían multiplicar indefinidamente<sup>6</sup>.

Finalmente, y ante la crisis postmoderna de la razón autónoma, omnisciente y casi divina de la ilustración, el Qohélet nos puede resultar extrañamente moderno en la concepción tan escéptica de la capacidad racional para comprender el todo y el futuro, cosas ambas en las que se resume lo verdadero, según afirmaba el propio Hegel (“lo verdadero es el todo”, “lo verdadero es el fin”)<sup>7</sup>. Tal vez porque no creyó nunca poder abarcar ese todo y ese fin del hombre y del mundo, para dejarlo así abiertos al Misterio del que provienen y al que, oscura y misteriosamente, se enderezan. Y sin embargo, estar seguros de que la tarea humana de vivir y humanizar el mundo, lejos de

---

6 Me remito para estas cuatro citas de diversos autores a Teodoro H. Martín, en su introducción a las *Obras Completas del Pseudo Dionisio Areopagita*. BAC, Madrid, 1998, pp. 86s y 94s. de donde las he tomado.

7 El mismo NT nos dice, después de la venida de Jesús y del don del Espíritu, que “a Dios nadie le ha visto nunca” (Jn 1,18; 6,46; 1Jn 4,12) y que sobre el futuro definitivo o la hora final nada saben ni los ángeles ni el mismo Hijo (Mc 13,32).

ser un fracaso, es algo de lo que Dios ya ahora se alegra y está bien guardado en sus manos (9,1.7). Si la subida del espíritu humano a Dios es primero un interrogante abierto por su paridad con la suerte final de toda vida animal (3,20ss), al final del recorrido es tan segura como la del cuerpo a la madre tierra de la que procede (12,7). Decir que eso es desaparecer en Dios, puede ser una lectura válida, pero no la única necesaria ni la más verosímil o mejor. Porque “*los dones de Dios son irrevocables*”, para siempre y sin arrepentimiento, como decía el deuteronomista (1Sa 15,29) y el sacerdotal (Nm 23,19) y nos recordará Pablo años después (Rm 11,29)

### CLAVE SITUACIONAL

Construir una sabiduría o memoria colectiva. Se trata de un compromiso que hemos de asumir colectivamente para poner freno a los elementos de dispersión que aparecen con fuerza en las experiencias personales y en las vicisitudes de la historia. ¿Qué ha aprendido la humanidad de los genocidios, de las guerras, de los errores que han marcado su historia? ¿Qué nos narran las muchas cruces plantadas en tantos puntos de la tierra?

El riesgo de perder esa memoria colectiva. El riesgo de perder la memoria colectiva o incluso de llegar a dudar que hayan podido acontecer hechos terribles como los que algunos cuentan es algo cada vez más común en la sociedad y en la misma iglesia. Se vive del momento actual, sin conciencia de su ubicación en una historia que tiene un pasado y marcha hacia un futuro. ¿Qué podemos y debemos hacer para conservar la memoria de los acontecimientos? ¿Cómo trabajar para llegar a descubrir las causas de aquellos horrores de los que no podemos sino avergonzarnos? ¿Cómo desenmascarar las causas del mal y a aquellos que las manejan?

“Nunca más”. Es un grito que se ha hecho familiar a personas de todas las lenguas y culturas, un grito que define el esfuerzo por documentar el horror sufrido injustamente por personas y pueblos enteros. A partir de ese esfuerzo nos damos cuenta de que las cruces, los mártires, las figuras significativas de la historia de los pueblos oprimidos nos desvelan e ilustran la fuerza de la Vida. Se trata de una fuerza que se expresa en la resistencia y el perdón. Sus miradas penetrantes y sus voces ya acalladas sabían mirar al futuro y nos hablaban de fidelidad. Sepamos descubrir en nuestro mundo esos sabios, que son, a la vez, profetas.

Reducir las muertes sin sentido. Todos deberemos afrontar el encuentro con la muerte en el camino de nuestra vida. Pero hay muertes que acontecen sin que la vida haya podido desarrollar sus potencialidades. Se trata de aquellas muertes que llamamos “estúpidas”, que se hubieran podido evitar. ¿Qué hacemos concretamente para que desaparezca o se reduzca el número de muertes estúpidas o injustas: muertes precoces por falta de medios para cuidar la salud; muertes de niños inocentes e indefensos; muertes causadas por la violencia, odios raciales, agresiones de todo tipo; muertes injustas, debidas a que grupos reducidos de personas tienen el control sobre los bienes y a los demás les toca contentarse con las migajas del banquete?

### CLAVE EXISTENCIAL

La muerte y el sentido de la vida. Se celebra el nacimiento de un bebé; se percibe en él una vida llena de promesas. La muerte debería ser el momento de recoger el resultado de todas esas promesas, que se habrán ido cumpliendo a través de las diversas etapas de nuestra vida y del empeño constante por crecer en humanidad. Debería ser el momento de recoger ese paño multicolor que habremos ido tejiendo durante toda la vida. La muerte es un paso, luminoso y oscuro a la vez, que nos revela la meta hacia la cual nos dirigimos. ¿Con qué lucidez vivimos ese nuestro caminar hacia el momento de la muerte? ¿Lo percibimos realmente como un ir recogiendo los frutos de la vida? ¿Nos entrenamos interiormente a vivir con sentido ese momento? ¿Qué vamos a recoger en la última media hora de nuestra vida?

Preguntarse es un signo de la sabiduría. Ayuda a superar la inconsciencia y a salir de círculo de la rutina que vacía de sentido tantas vidas. Preguntarse es abrirse al misterio y avanzar hacia una acogida más plena y consciente de uno mismo. Es bueno reflexionar un momento: ¿nosotros mismos, estamos dispuestos a afrontar las preguntas que emergen a lo largo de la vida o huimos de ellas buscando escudarnos en cualquier respuesta que parezca ofrecer cierta seguridad?

“Si la muerte es el horizonte de nuestra vida, mejor cruzarnos de brazos”. Hay gente que lo piensa, hay gente que lo dice, otros lo expresan a través de una vida vivida con poca intensidad. Hay muchos modos de evasión: la diversión incontrolada, el activismo desenfrenado, etc. A nosotros, que hemos recibido una vocación profética, se nos pide vivir con atención para

poder recoger lo que acontece a nuestro mundo, sobre todo en esos espacios marcados por el dolor y la desesperación. El compromiso por crear espacios de alegría, por acoger y comprometer, por afianzar la paz y la comunión, por compartir la energía que nos permite caminar hacia delante, son el pan de cada día que alimenta la vida cristiana. ¿Es ese nuestro alimento y el pan que compartimos?