

Aportes Bíblicos



Qohelet: sabiduría irreverente

Acercamientos históricos,
culturales y filosóficos



Hanzel José Zúñiga Valerio

Revista de la Escuela de Ciencias Bíblicas
Universidad Bíblica Latinoamericana

No. 25 – Año 2017

PENSAR • CREAR • ACTUAR

ISSN 1659-2883

APORTES BÍBLICOS

es una publicación semestral de la Escuela de Ciencias Bíblicas de la Universidad Bíblica Latinoamericana. Tiene como objetivo compartir investigaciones y documentos producto de la labor de estudiantes y profesores, con el fin de contribuir a la producción bíblico-teológica latinoamericana.

* * *

Hanzel José Zúñiga Valerio, es Licenciado en Ciencias de la Educación y Bachiller en Teología de la Universidad Católica de Costa Rica. Además, posee estudios de Biblia y Teología del Centre Notre Dame de Sion, Jerusalem, Israel. Es profesor en la Escuela de Ciencias Bíblicas de la Universidad Bíblica Latinoamericana.



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

Qohelet: sabiduría irreverente

Acercamientos históricos,
culturales y filosóficos



Hanzel José Zúñiga Valerio

HANZEL JOSÉ ZÚÑIGA VALERIO, es Licenciado en Ciencias de la Educación y Bachiller en Teología de la Universidad Católica de Costa Rica. Además, posee estudios de Biblia y Teología del Centre Notre Dame de Sion, Jerusalem, Israel. Es profesor en la Escuela de Ciencias Bíblicas de la Universidad Bíblica Latinoamericana.



Apdo 901-1000, San José, Costa Rica
Tel.: (+506) 2283-8848 / 2283-4498 / 2224-2791
Fax.: (+506) 2283-6826
www.ubl.ac.cr

Copyright © 2017

Editorial SEBILA
Escuela de Biblia
Revista Aportes Bíblicos No. 25

ISSN 1659-2883

Producción: Escuela de Ciencias Bíblicas, UBL
Edición: José Enrique Ramírez-Kidd
Diagramación: Damaris Alvarez Siézar

Impreso en San José, Costa Rica
Octubre, 2017

Contenido

Presentación	7
Introducción	11
1. El sabio, la sabiduría, las sabidurías	13
2. Qohelet o Eclesiastés: redacción y autoría	20
3. Contexto histórico y cultura helenística	25
- Datación y argumentos	26
- Helenismo como paradigma a asumir	28
- Administración y contexto económico	31
4. Qohélet, el filósofo	39
- Qohelet, el cínico	42
- Qohelet, el epicúreo	43
- Qohelet, el estoico	45
- Qohelet, el escéptico	47
- Entonces... Diálogo de dos mundos	49
5. Hebel: consecuencias de la duda	50
Concluyendo	54
Bibliografía	57

*A mis padres, Carlos y Dionisia.
A mi hermana, Cindy.
Cotidianidad extraordinaria.*



Presentación



Algunas frases del libro de Eclesiastés (término griego del hebreo *qobélet* para “predicador”), han pasado a formar parte de expresiones cotidianas en diversas lenguas, tal como la expresión traducida comúnmente en castellano por “*vanidad de vanidades*”. Lo mismo sucede con la sentencia: “Echa tu pan sobre las aguas, porque después de muchos días lo hallarás” Ecl 11:1 (RV 60), que tiene una larga historia de interpretación detrás de sí.

Ahora bien, cuando pasamos de las frases aisladas a *la comprensión de la obra como un todo* y tratamos de entender el libro en el marco global del Antiguo Testamento, las cosas se presentan bajo una luz distinta y emergen importantes disonancias, como la crítica a creencias fundamentales de la literatura sapiencial, su distancia respecto de la tradición profética e histórica o su afinidad con tradiciones filosóficas fuera del entorno de referencia tradicional, ideas presocráticas griegas por ejemplo. Y esto último a tal punto, que se ha pensado que la obra es parte de una discusión con interlocutores no judíos.

Puntualmente: (a) la idea de que el mundo responde a un orden regido sabiamente por Yahvé; (b) de que tal orden es reconocible para el ser humano y (c) de que el esfuerzo consagrado a la comprensión de tal orden es algo útil y provechoso, son premisas fundantes de la fe en el Antiguo Testamento. Para

el autor de Eclesiastés , sin embargo, lo que encontramos en nuestra experiencia cotidiana no es sino un mundo imperfecto y defectuoso en el que no es posible reconocer expresión alguna de orden. El caos que encontramos en la realidad cotidiana es tal que nada en él podría conducir al conocimiento. La sabiduría tradicional, piensa él, pasa *al lado* de la experiencia, perdiendo así su validez. Se concluye así que: (a') no hay orden, (b') si lo hay no es reconocible de modo alguno, y por lo tanto, (c') todo esfuerzo por aprehenderlo no es más que una ilusión vana e inútil.

La radicalidad de esta postura, verdadera “bancarrota” de la sabiduría, explica en parte el hecho de que la obra no haya sido citada ni por Filón (el más destacado pensador judío de la antigüedad pre-cristiana), ni por el Nuevo Testamento. Eclesiastés no cae por supuesto en el nihilismo, una postura tal era ajena culturalmente a su mundo de referencia intelectual y a su momento. Dios, no hay duda, dirige los destinos humanos, pero a partir de principios inalcanzables a la razón humana: “Dios está en los cielos. Tú, sobre la tierra” 5:1. Así, tanto Dios como sus razones permanecen muy por encima del ámbito de las posibilidades cognoscentes del ser humano.

Es en este “impasse”, precisamente, en el que se comprende el valor del estudio presente. Tras hacer una presentación de algunos aspectos introductorios del libro, el estudio muestra el esfuerzo de un autor, imbuido en las corrientes de pensamiento más relevantes de su momento, por actualizar su fe en medio de

los drásticos cambios que experimenta su comunidad, a saber: el intento de sobrevivir el embate colonizador ptolomeo-seléucida en Palestina. En estas circunstancias, el riesgo de aculturación (sobre todo en el plano de la identidad religiosa, ancla de la cultura judía), se muestra en toda su fuerza. Como nos dice Hanzel Zúñiga: “cuando un pueblo siente comprometida su existencia, se orienta a asimilarse con el vencedor o a rebelarse totalmente, dejando claro las particularidades de su cultura frente al dominador... El dilema se presentó en ambas direcciones: unos trataron de integrarse en el nuevo mundo, otros lo rechazaron acudiendo a su pasado”.

El estudio muestra que *la teología nace de la vida*. Conceptos teológicos clave de la obra, emergen en correlación con cambios respectivos de su entorno socio-económico: “... la capa más vulnerable de la población vio crecer su miseria poco a poco, siendo víctima de las políticas de maximización de beneficios/ganancias (*yitron*)”. Este último término, noción comercial empleada en el Antiguo Testamento solo por Eclesiastés (10x), se usa para designar el provecho final de una acción: “¿Qué provecho saca el hombre de todo por cuanto se afana debajo del sol?” (1:3). De igual forma, se indica que “El dinero, por su naturaleza simbólica, se convierte en un fetiche del cual las familias poderosas son esclavas... Las preguntas y respuestas que su monólogo proponen nacen de alegrías, miedos y conflictos que vemos a diario: el trabajo, es esfuerzo realizado en él, las injusticias sociales, la vejez y la muerte, entre otros”.

Este acercamiento, en el que se analiza el desarrollo de las ideas religiosas en diálogo con los cambios económicos y los nuevos movimientos culturales, representa un ejemplo valioso para la comprensión de la aculturación en nuestro medio, así como el rol de las creencias religiosas como síntesis crítica frente a las tendencias de una cultura, no solo dominante sino también, dominadora.

Invitamos a nuestras lectoras y lectores a disfrutar de este valioso estudio.

José E. Ramírez K.
Escuela de Biblia, UBL.

Introducción



El estudio de la Biblia tiene como imperativo ético la interdisciplinariedad. El texto bíblico, reinterpretado desde la cultura judeo-cristiana, es una de las claves interpretativas de nuestra sociedad. Desde las distintas representaciones pictóricas hasta las prácticas rituales presentes en la política contemporánea, podemos encontrar influjos de las interpretaciones de un texto que, en sus orígenes, fue profundamente experiencial. La influencia que ha tenido y tiene la Biblia en la transformación de las sociedades del pasado, en la sociedad contemporánea y en la vida de muchas personas hoy, debe ser analizada con espíritu crítico y esto implica someterla al minucioso estudio de las ciencias del lenguaje, las ciencias sociales, la filosofía, así como del quehacer teológico.

La Biblia no cayó del cielo. Ella es producto de la multiplicidad de experiencias de grupos humanos en lugares distintos y en épocas distantes. Precisamente por eso es fundamental abordar desde distintas ópticas el pasado del texto, su redacción, su contexto socio-cultural y su recepción. Pero más allá de todo esto está la obligación del exégeta de trabajar la dimensión humana presente en los textos. Se trata de una dimensión que se expresa en las narraciones, la lírica y las reflexiones que reflejan las circunstancias socio-políticas, económicas, existenciales y psicológicas de una obra literaria compleja. Así pues, la Biblia es producto de la cultura, es una cristalización de pensamientos y prácticas de toda índole, no solo religiosos.

El reto que nos proponemos en este número de “Aportes” es visibilizar dicha dimensión humana presente en un texto poco leído de la Biblia Hebrea: el Eclesiastés o Qohelet. Asumimos la tarea de abordar un libro que cuestiona principios asumidos por la religión de Israel hacia el siglo III a.e.c. Las preguntas que propone son producto de una reflexión meditada, profunda, filosófica: el cambio, el tiempo, el trabajo, la injusticia, el silencio, el amor, la vida y la muerte. El libro de Qohelet contiene la reflexión de un sabio que, heredero del género de su época, quiere ir más allá y sentar en la misma mesa dos culturas encontradas: judaísmo y helenismo. Resguarda su identidad en los diferentes *m^eshalim* formulados, en las poesías insertas y en las reiteraciones quiásmicas propias de la lírica hebrea. No obstante, asume el discurso en primera persona, el “yo” lírico, que pregunta, observa y propone. Pregunta sobre la validez de discursos “inamovibles”. Observa la realidad para describirla, y propone hipótesis para dejar “abierto” lo que se creía “cerrado”. Dicho de otro modo, asume el riesgo de problematizar su realidad desde dos paradigmas aparentemente enfrentados. Para muchos esto fue, y seguirá siendo, irreverente.

Ofrecemos un texto que trabaja este encuentro cultural, partiendo de estudios filológicos y contextuales, para analizar desde el texto bíblico los límites de la existencia humana según los temas propuestos por Qohelet. Luego de estudiar el fenómeno sapiencial de forma sumaria y de identificar una corriente “contestataria”, haremos una aproximación literaria e histórica del libro, propondremos un análisis pormenorizado de lo que representó la llegada de los griegos a Judea, para poder estudiar la presencia de “las voces” filosóficas helenistas en la obra y desarrollar un abordaje filosófico-existencial del concepto *hebel* (“vanidad”), como consecuencia de la síntesis sapiencial-helenista.

Trabajar la Biblia como literatura, es decir, como obra cultural considerada “Palabra de Dios” no en cuanto inspirada sino, más bien, en cuanto inspiradora, es la línea que asumiremos en este estudio. Qohelet es producto del encuentro cultural de dos mundos que, a su vez, son producto de otros encuentros y desencuentros. Esta es nuestra idea y esperamos con ella suscitar más preguntas que respuestas, con el fin de promover intercambios, palabras múltiples y diversidad de perspectivas. Después de todo, esto es la vida condensada en los textos: encuentros, diálogos y diversidad.

1. El sabio, la sabiduría, las sabidurías

En un pensamiento que comprende el mundo como “creación”, es decir, como frágil fragmento sostenido por la bondad divina, el papel de la voluntad de Dios es fundamental. Todo está regido y guiado, por y para, su mismo creador. La intervención de YHWH en el mundo como ser soberano nos hace pensar en la providencia ejercida sobre la creación y la historia. Precisamente, la creación es sostenida, no por leyes autónomas, sino por la libre voluntad de Dios¹. Es evidente que, si el ser humano se entiende como parte de la creación, debe actuar en consecuencia con esa voluntad creadora y regirse a partir de ella.

La humanidad debe conducirse en la vida de acuerdo con el plan divino velado en la creación. Es aquí donde la sabiduría juega un papel vital. Sabio es quien, comprendiéndose criatura, trata de entender su mundo, sacarle al caos una parcela de orden² y vivir

1 Cf. E. Jacob, *Teología del Antiguo Testamento*, p. 215.

2 Cf. G. Von Rad, *Teología del Antiguo Testamento*, tomo I, p. 511.

según la voluntad del Dios de Israel. Debe aclararse aquí que no hablamos de “cosmos”, en el sentido griego, como si el universo se tratara de un reloj autómatas y Dios de su relojero. No. El israelita comprende ese “orden” en el sentido de “gracia”. Siendo así, tautológico como lo es, ¿puede haber un orden cósmico, es decir, un orden autónomo? La respuesta es un rotundo no. En realidad, todo depende del “celo” de Dios y de su soberanía³. La búsqueda de ese “celo”, del sentido de esa voluntad, en los fenómenos naturales y en las vidas humanas es el reto del sabio.

¿Quién es sabio?

“Sabio”, siguiendo las conceptualizaciones del verbo “ser sabio”, tiene que ver con la posibilidad de actuar con éxito, con maestría en distintos oficios y actividades de la vida y cuya ausencia cierra el paso a otros hechos. Sabio, por ende, es quien sigue la “sabiduría”, experiencia de vida condensada, pericia práctica y teórica indisociable. El sabio sigue la “sabiduría” que entiende como don de Dios: «*Toda sabiduría viene YHWH y está con él por siempre*» (Si 1,1). La “sabiduría” como don divino, como hija de Dios o su sierva, es un producto del post-exilio. En este código de pensamiento, Dios es la fuente de la sabiduría porque Él mismo actúa sabiamente (Sal 104,24): por su palabra (Gn 1,3), expresión de sabiduría, se ha creado todo. De esta manera, “sabio” es quien puede ver, desde la propia contingencia, su horizonte dilatado infinitamente cuando «*teme al Señor*», pues ha llegado a la «*fuentes de la sabiduría*» (Ba 3,12).

Cf. M. Sæbø, חכמה: E. Jenni y C. Westermann (eds.), *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*, tomo I, col. 778.

³ Cf. G. Von Rad, *Sabiduría en Israel*, p. 136.

Pero, ¿qué pasa cuando la experiencia se enfrenta a una situación nueva? Es decir, ¿qué hace el sabio cuando ese hecho que se le presenta no corresponde a los “esquemas” de análisis de la tradición recibida? ¿Qué sucede cuando la injusticia vence la justicia... cuando el mundo parece repetirse en sus historias fracasadas... cuando el ser humano no logra sus cometidos a pesar de sus méritos morales? Nos enfrentamos a un laberinto que termina ante dos puertas: podemos aferrarnos a la tradición que defiende la integridad de la revelación, la voluntad de Dios velada, y resignarnos a la ignorancia; o bien, podemos ser indisciplinados, desobedientes y, así, protestar, contestar. Se trata de una manera nueva de interpretar la creación.

El fenómeno sapiencial israelita se bifurca en los dos caminos paralelos, como dos formas de interpretar la creación: la “sabiduría tradicional o antigua” y la “sabiduría contestataria⁴ o crisis sapiencial”. El intento inicial de “controlar”⁵ por el conocimiento las actitudes y respuestas humanas, así como el obtener el sentido último de las cosas ante los hechos, es el principio de un optimismo que embarga la sabiduría tradicional:

«El pensamiento sapiencial se teologiza, encuadrándose en una corriente de optimismo que admite el orden y el equilibrio perfecto no sólo en la naturaleza, sino también en la comunidad humana, dentro siempre de un horizonte temporal cuyo límite está marcado por la realidad de la muerte. Esta visión optimista y abiertamente religiosa está fundamentada en la admisión sin titubeos de la doctrina de la retribución temporal e histórica: Dios premia siempre con el éxito y la victoria a los buenos y da su merecida derrota a los malvados [...]»⁶.

4 Cuando hablamos de “contestataria” lo hacemos en el sentido de cierto avance en la concepción de la sabiduría porque, aunque critica elementos de la sabiduría tradicional, la sabiduría contestataria no rompe por completo con la tradición israelita sino que demuestra un progreso en dicha comprensión.

5 Cf. R. E. Murphy, *Introducción a la literatura sapiencial del Antiguo Testamento*, p. 73.

6 J. Vílchez, *Sabiduría y sabios en Israel*, p. 174.

A partir del dogma de la retribución se evalúa el comportamiento humano y se acomoda éste al principio de intercambio pues “Dios premia el bien y castiga el mal”. Se trata de una “retribución” que opera en el ámbito de la justicia: «[...] *la palabra retribución no hace justicia al sentido real de la doctrina, pues debiera llamarse más bien justicia divina por operar según esquemas, precisamente, anti-retributivos, es decir, por operar contra esquemas del tipo “tanto tienes, tanto vales”* [...]»⁷. La historia deuteronomista teologiza el relato desde los esquemas mentales de la justicia divina contra la infidelidad del pueblo para proponer una reacción retributiva lógica: «[...] *toda la Historia deuteronomista mantiene la afirmación de que el fin de la monarquía, la destrucción de Jerusalén y la pérdida de la tierra son fruto de la ira de Yahvé*»⁸. La Tierra es el centro de toda esta historia y, desde este principio analítico, se colocan “las cartas sobre la mesa” para que el lector entienda que la pérdida de la condición anterior al Exilio recae sobre los hombros de sus antepasados y, por ende, de su “sangre”:

« Mira, yo pongo hoy delante de ti la vida y el bien, la muerte y el mal. Si escuchas los mandamientos de YHWH tu Dios que yo te mando hoy [...] vivirás y te multiplicarás; YHWH tu Dios te bendicirá en la tierra en que vas a entrar para tomarla en posesión. Pero si tu corazón se desvía y no escuchas [...] yo os declaro hoy que pereceréis sin remedio y que no viviréis muchos días en el suelo que vas a tomar en posesión al pasar el Jordán» (Dt 30, 15-18; cf. 28, 1-46).

La injusticia de Dios no es una opción viable para los autores deuteronomistas por la intrínseca relación con la Tierra como don. Considerando que la justicia es uno de los atributos de

⁷ P. Zamora, *Fe, política y economía en Eclesiastés. Eclesiastés a la luz de la Biblia hebrea, Sira y Qumrán*, p. 156.

⁸ Th. Römer, *La llamada historia deuteronomista. Una introducción sociológica, histórica y literaria*, p. 105.

YHWH⁹ y que no existe una sólida creencia en una vida después de la muerte, sistematizada en el concepto “resurrección” (cf. Dn 12,1s.; 2 M 7) hasta el s. II a.e.c., la justicia debe darse en esta vida porque la muerte no es retorno para nadie, nadie escapa del “Šeol”: «*Me persigue a muerte el enemigo, aplasta mi vida contra el suelo; me obliga a vivir entre tinieblas, como los que han muerto para siempre*» (Sal 143,3)¹⁰. Así, la enfermedad, la desdicha y el mal moral son pequeñas manifestaciones de la muerte y castigos consecuencia de lejanía de Dios. En contraparte, las bendiciones salvíficas de YHWH deben darse en esta vida, en esta realidad espacio-temporal, como obra de la providencia.

Pero, ¿y las personas que obran mal y son “bendecidas”? ¿Y si uno, siendo “bueno”, vive luego la desgracia? Las preguntas planteadas encienden en la época persa y helenista una suerte de desconfianza escéptica. El escepticismo generado es una duda, no de la existencia de Dios, sino de su actuación en el mundo y la historia de cada hombre concreto¹¹. Y frente a esta duda hubo quien quiso mantener la estructura gastada: «*No desprecies, hijo mío, la instrucción de YHWH, que no te enfade su reprensión, porque YHWH reprende a quien ama como un padre a su hijo amado*» (Pr 3,11-12). Dicho de otro modo: no hay que rebelarse contra el dolor porque la adversidad es un signo del amor de Dios. Es claro que esto no fue convincente, sino producto de un “tradicionalismo acomodado”¹², cerrado a pensar algo nuevo y diferente.

9 La referencia a la justicia no es tanto vindicativa o distributiva sino en orden de la acción salvífica en la historia. Cf. H. D. Preuss, *Teología del Antiguo Testamento*, volumen I, p. 307.

10 Cf. K. P. März, “Muerte”: W. Kasper (dir.), *Diccionario enciclopédico de exégesis y teología bíblica*, tomo II, p. 1114.

11 Cf. G. Von Rad, *Teología del Antiguo Testamento*, p. 548.

12 Cf. W. Brueggemann, *Teología del Antiguo Testamento. Un juicio a Yabvé. Testimonio. Disputa. Defensa*, p. 719.

A esto que es nuevo y diferente, le hemos llamado “sabiduría contestataria”. La “rebelión” mediante el duro cuestionamiento a este “rpto” de la voluntad divina estaba presente, al menos parcialmente, en la literatura profunda generada para responder al dogma retributivo: ¿Por qué las cosas no pueden entenderse de otra forma? ¿Será que el bosquejo retributivo es suficiente para explicar el mundo? Las tradiciones sapienciales contestatarias asumieron estas preguntas y las desarrollaron. El ser humano no puede explicarlo todo con su conocimiento, aún y cuando proceda de Dios, porque la sabiduría solamente deja huellas y eso es lo que podemos rastrear¹³. Job es el primer testigo de esta decepción epistemológica y existencial.

No hay una explicación convincente para entender el sufrimiento absurdo de un hombre justo. Job representa la lucha sincera de quien sufre inocentemente contra la estructura antigua (los “amigos” de Job) que, pretendiendo poseer toda la sabiduría, avasalla sin piedad haciéndole pensar al oprimido que la culpa de su desgracia está en sus opciones. Job representa al Israel devastado por el Exilio, humillado ante la desgracia nacional, que reflexiona sobre el sentido de lo que ha pasado¹⁴. Pero Job no solo representa a Israel, es prototipo de todo el género humano, paradigma de la humanidad en lo que al sufrimiento físico, psíquico y existencial (la soledad y el silencio de Dios) se refiere¹⁵. El libro de Job termina con un sinsabor¹⁶, parece que el tema no quedó resuelto del todo: la lucha de sus “amigos” tiene como finalidad resguardar la tradición a toda costa y tratan

13 Cf. W. Eichrodt, *Teología del Antiguo Testamento*, tomo II, p. 95.

14 Cf. J. Asurmendi, *Job. Experiencia del mal, experiencia de Dios*, p. 41.

15 Cf. E. Tamez, “De padre de los huérfanos a hermano de chacales y compañero de avestruces”, p. 124.

16 Cf. H. Zúñiga, *Las atrocidades que se comenten bajo el sol*, p. 48.

de convencer a Job que él, ahora sufriente, es culpable de sus mismos sufrimientos. ¡He aquí la aporía! Su situación de crisis material y humana es producto de sí mismo. El sufrimiento es incomprensible. Dios lo ha permitido, pero el ser humano no tiene la capacidad para acceder al “por qué” de esta concesión, una concesión a todas luces molesta pero que deviene en impotencia. Por eso Job cae en la cuenta de que debe aceptar la providencia y lo que el misterio divino representa, no puede cuestionar la “historia de salvación” porque no la comprende. Dios, al responder, defiende su designio y su plan reprochando a Job su ignorancia (Jb 38,1s.)¹⁷.

Ha sido Job como “el Prometeo” del drama habiendo retado al “dios de la tormenta”. Un “semi-dios” o un “dios menor” (protagonista de la obra y no un humano cualquiera) ha exigido ser atendido por el “dios de la tempestad”, una divinidad cananea cabeza del panteón ugarítico¹⁸, y la respuesta satisface al héroe: Dios le ha vuelto su mirada y le explica que debe salir de su estrecho microcosmos y que el sufrimiento humano no es un absurdo, sino que forma parte de su “plan”. Hasta aquí Job.

¿Nadie más cuestionó el sistema planteado y defendido por el “dios de la tormenta”? ¿Alguien quedó disconforme con las conclusiones de Job? Asumiendo la incomprensibilidad, yendo más allá de la resignación obediente y evidenciando la ausencia de todo ligamen entre el comportamiento de cada persona y su destino, el punto de partida de Qohelet es el punto a donde Job había llegado: *«Se puede, entonces, decir que Qohelet extrae las consecuencias de la lucha de Job con Dios: disfrutar de la vida allí donde*

17 Cf. J. L. Sicre, *Job. Comentario teológico y literario*, p. 677-678.

18 Cf. J. Treballe – S. Pottecher, *Job*, p. 150.

*Dios lo permita, y para el resto resignarse al aspecto incomprensible de las cosas»*¹⁹. Otro paradigma, otro contexto, otro libro: Eclesiastés.

2. Qohelet o Eclesiastés: redacción y autoría

El libro del Qohelet, llamado también “Eclesiastés”, es un texto que tuvo muchas dificultades al momento de ser acogido en el canon. Hasta el día de hoy no está entre los libros preferidos de las iglesias cristianas. Sus controversias y contradicciones hacen de él un libro no fácilmente digerible. A pesar de ello, y siendo considerado un texto “extraño” en el canon de la Biblia Hebrea por su relación con la tradición sapiencial, fue asumido sin mucha dificultad en el judaísmo²⁰. Sus posturas ambiguas han sido interpretadas por algunos autores como evidencia de múltiples manos redactoras, mientras otros las consideran simplemente muestra de la compleja personalidad del autor²¹, de su propia condición como poeta: «¿Por qué rechazar al autor la genialidad que se le atribuiría de otra manera a la casualidad o a los retoques? Es Qohelet en tanto que hombre vivo quien es la unidad de esta diversidad»²².

Precisamente, por esta diversidad de temas tratados, se enmarca la condición del autor como filósofo y sabio. Eclesiastés es

19 « On peut donc dire que Qobèleth tire les conséquences de la lutte de Job avec Dieu: jouir de la vie là où Dieu le permet, et pour le reste se résigner à l'aspect incompréhensible des choses» Th. Römer, *Le chemins de la sagesse. Proverbes. Job. Qobèleth*, p. 52.

20 G. von Rad sostiene una dependencia de la sabiduría tradicional considerable. El libro de Qohelet no es una nota marginal en la sabiduría israelita: Job está a su lado, además de varios salmos y textos líricos que evidencian un cuestionamiento a las doctrinas sapienciales y a la misma retribución. Se trata de una línea teológica *sui generis* pero no única ni menos aún marginal. Cf. G. Von Rad, *Teología del Antiguo Testamento*, p. 550.

21 Cf. G. Ravasi, *Qohelet*, p. 31.

22 « Pourquoi refuser à l'auteur le génie que l'on attribuerait autrement au hasard de retouches? C'est Qobèleth en tant qu'homme vivant qui est l'unité de cette diversité» D. Lys, *L'Eclésiaste ou que vaut la vie?*, p. 69.

un libro donde convergen dos aguas distintas: las civilizaciones hebrea y helenística²³. Así pues, la complejidad en el tratamiento de los temas, la ausencia de referencias a la liberación del Éxodo y a la fe en la elección de un pueblo en Alianza con YHWH, su independencia, su ironía, su sentido del humor y, a la vez, su esperanza fundamentada en Dios, único elemento consistente en medio del devenir lírico, nos hacen preguntarnos por el autor: ¿Quién era? ¿Qué podemos decir de este sujeto contradictorio? ¿Era uno sólo o podemos encontrar indicios de varias “capas” redaccionales?

El término “Qobélet”

El origen del sustantivo “Qōhélet” es una cuestión abierta. No obstante, tenemos claridad que no es empleado como nombre propio pues lleva artículo las siete veces que aparece en el libro (Qo 1,1.2.12; 12,9.10), sino más bien un sobrenombre o pseudónimo. Etimológicamente, “Qōhélet” (חֶלֶת), participio femenino, deriva del sustantivo constructo “qāhāl” (חֶלֶת) que quiere decir “asamblea” y que podría comportar un matiz idiomático de origen tardío, post-exílico. Reconociendo que es una cuestión debatida, Qōhélet designa la acción de hablar en público o a la persona que cumple la función de ser vocero de una comunidad: la palabra funciona como oficio o vocero. Los LXX han traducido Qōhélet por Ἐκκλησιαστής (de ἐκκλησία, i. e., “asamblea”, en el mundo griego una asamblea cultural y festiva para los dioses con matices bastante seculares, aunque en Israel conserva su tono también religioso). En el libro de Esdras (2,55-57) encontramos participios femeninos que designan funciones (escriba o guardián de las gacelas) y son empleados como nombre propio del mismo funcionario¹.

²³ Cf. A. Buehlmann, “Qohéleth”: Th. Römer – J. D. Macchi – Ch. Nihan, *Introduction à l’Ancien Testament*, p. 632.

En lo referente a la historia de la redacción no debemos indagar mucho pues no hay que multiplicar los autores de Qohelet sin necesidad²⁴. Hay consenso entre la mayoría de autores que nos enfrentamos a la obra de un solo autor. Se trata de una única “mano” que teje sus ideas con su estilo propio y muestra sus argumentos empalmando ideas de la tradición sapiencias con sus comentarios propios. No obstante, no podemos pretender que el texto integral de las versiones recientes esté exento de correcciones o adiciones, aunque sean mínimas y los agregados sean reducidos versículos.

Siendo esto así, consideramos que las ediciones posteriores son un retoque al ensayo principal por no coincidir con tradiciones teológicas ya asumidas (retribución, optimismo epistemológico, entre otras). Por eso mismo, a pesar de las opciones que explican este fenómeno (una redacción unitaria, la hipotética recolección de sentencias y posterior puesta por escrito de un discípulo, la redacción de dos manos, tres o más), debemos decir que la crítica moderna está clara en la simplicidad de la redacción: que Qohelet sea el autor actual de su libro es coincidente con las perspectivas internas por él presentadas, así como por su trama argumentativa, exceptuando el versículo que funciona como “título” de la obra (1,1) y el ya mencionado epílogo (Qo 12,13b-14)²⁵.

En lo que se refiere al autor real del texto, es decir, el autor histórico de la obra en cuestión, las pistas del lenguaje como el tipo de hebreo y el contenido teológico, han hecho dudar de la autoría salomónica atribuida: desde el Talmud, que lo atribuye a

24 Cf. J. Vélchez, *Eclesiastés o Qohelet*, p. 53.

25 El epílogo completo inicia desde el v. 9, no obstante, es en el 13a donde podemos encontrar el final decisivo del libro. Los fragmentos adicionales son especialmente significativos (vv. 13b-14) ya que invitan a obedecer los mandamientos y aluden a un juicio escatológico. Cf. C. L. Seow, *Ecclesiastes*, p. 38.

Ezequías, y el mismo Lutero entiende que el particular lenguaje de la obra no puede provenir de círculos del siglo X o IX a.e.c.²⁶ Corresponde este dato al fenómeno de la pseudonimia. Particularmente en el caso de la pseudonimia sapiencial salomónica, además de la autoridad del “hijo de David” que se dirige al pueblo hebreo, está en juego el tema de la riqueza y el poder de quien habla:

«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»²⁷.

Pasando la página de la ficción salomónica, podemos inferir algunos datos de nuestro autor. Qohelet es hijo de Judea en lo que a su convicción religiosa se refiere: su monoteísmo y el conocimiento del Templo²⁸ como testimonio de la tradición hebrea constatan su ambiente “judío”. Su familia gozaba de prosperidad económica, tal vez ocupaba algún puesto en la corte y formaba parte de la aristocracia de su época, pues su formación denota un estudio sistemático. En este aspecto, la hipótesis de N. Lohfink va más allá: Qohelet habría sido un profesor de sabiduría que tenía una escuela privada que “abrió las puertas” a la cultura ofreciendo sus servicios en el mercado y plazas públicas al estilo de los filósofos peripatéticos²⁹. Según Lohfink, la recopilación de sentencias de Qohelet por mano propia o por parte de un discípulo, su posterior integración en alguna biblioteca privada

26 Cf. A. Schoors, *Ecclesiastes*, p. 3

27 V. Morla, *Libros sapienciales y otros escritos*, p. 184.

28 Véase la designación “casa de Dios” en 4,17 (אֱלֹהֵי בַיִת הָאֵלֹהִים). Se emplea el sustantivo “casa” (בַּיִת) para designar al Templo (cf. Ez 41,7; Esd 4,24; 5,2; 6,7).

29 Cf. N. Lohfink, *Qoheleth*, p. 10-11.

y finalmente en la biblioteca del Templo de Jerusalén para ser consultado como libro escolar en la formación de jóvenes judíos³⁰, es parte de la historia de la recepción de nuestro texto atribuido a Salomón en ese momento y colocado en los *Ketubim* junto con Proverbios y el Cantares.

Qohelet: ¿filósofo peripatético?

¿Fue Qohelet originalmente, o siempre, un maestro en la escuela del Templo? ¿Qué hizo de más, entonces? Quizás fue quien, de alguna forma, abrió la puerta a la cultura para grupos nuevos de clases bajas. Esto se convirtió más tarde en un elemento en el programa del partido fariseo. Pero quizás estamos arrastrando una problemática del segundo y primer siglo hacia el tercero. Es más probable, según nuestro contexto, que Qohelet ofreciera sus enseñanzas públicamente en el mercado como lo hacían los filósofos peripatéticos griegos. Ahora bien, esto debió haber sido algo nuevo en Jerusalén y que habría despertado mucha atención. Un grupo de estudiantes se reunió a su alrededor y, a partir de esto, adquirió el nombre “Qohelet”. Bien él, o su editor, coqueteó con esta alusión en el libro que más tarde reunió su enseñanza.

N. Lohfink, *Qoheleth*, p. 10-11.

Algo podemos decir también de su personalidad³¹: la valentía para hablar en contra de lo establecido es parte de su talante. Qohelet poseía un carácter que rompía moldes pero también sabía cómo moverse estratégicamente, por eso sus contradicciones tan fuertemente marcadas. A veces lo encontramos innovador

30 Cf. A. Buehlmann, “Qohéleth”: Th. Römer – J. D. Macchi – Ch. Nihan, *Introduction à l’Ancien Testament*, p. 637.

31 Cf. J. Vélchez, *Sabiduría y sabios en Israel*, p. 222-223.

al retar unas tradiciones, pero conservador al resguardar otras; a veces vemos en él un escéptico cuando duda de la realidad, pero también podemos atisbar su fe en Dios y sus convicciones definidas acerca de la vida. La contradicción y la ironía son elementos centrales en su manera de ser: «[...] *su distanciamiento irónico, la serena melancolía, la ansiedad comprimida, el vacío que le atenaza, el desconcierto frío contra la estupidez y la injusticia, el rechazo de las fáciles soluciones sapienciales, una desesperación sutil que se convierte en virtud teologal* [...]»³².

3. Contexto histórico y cultura helenística

¿Qué elementos influyen en una personalidad tan particular? ¿Qué podemos decir del mundo en que nació Eclesiastés? En el desarrollo de la investigación crítica, existe hoy un amplio consenso³³ entre los especialistas en lo que se refiere a la datación del libro. Luego de algunos debates clásicos en torno a su autoría salomónica, en la época de la investigación crítica, todo apunta a la temprana época helenística.

32 «[...] *il suo ironico distacco, la serena malinconia, l'ansia compressa, il vuoto che lo attanaglia, lo sconcerto freddo nei confronti della stupidità e dell'ingiustizia, il rifiuto delle facili soluzioni sapienziali, una sottile disperazione che diventa virtù teologica* [...] » G. Ravasi, *Qobelet*, p. 17.

33 El consenso fue roto en 1996 cuando C. L. Seow argumentó la ausencia de una influencia directa griega en el libro así como, a partir de la lingüística, una datación en la época persa entre la segunda mitad del siglo V y la primera mitad del siglo IV a.e.c. Cf. C. L. Seow, *Ecclesiastes*, p. 38. No obstante, D. Rudmann respondió en un breve pero argumentado artículo sobre la inviabilidad de la propuesta de Seow demostrando que el uso de *sbe* en lugar de *asher* acercan al texto de Eclesiastés al hebreo rabínico y no al período persa. Las propuestas lingüísticas de Seow son enteramente especulativas. Cf. D. Rudman, "A Note on dating Ecclesiastes", p. 47-52.

- Datación y argumentos

Eclesiastés es el libro escrito en hebreo y protocanónico más reciente de la literatura bíblica³⁴: los comentaristas le ubican en la segunda mitad del s. III a.e.c. y las principales razones que fundamentan esta apreciación son lingüísticas, aunque también tenemos datos externos que apoyan la hipótesis.

Primeramente, debemos considerar el tipo de hebreo tardío que presenta (los arameísmos frecuentes, más que en cualquier otro libro veterotestamentario). El antiguo narrativo (wayiqtol) ha desaparecido y la función de los tiempos verbales ha cambiado en comparación con el hebreo clásico: el perfecto (qatal) se ha convertido en pasado, el participio (qotel) en presente y el imperfecto (yiqtol) en futuro³⁵. Este proceso de transformación idiomática, en el que el arameo ha reemplazado el hebreo, culminó con la puesta por escrito de la Misná en el 200 d.e.c. Asimismo, debemos anotar la modificación en el estilo de argumentación utilizado: una forma proverbial diferente –parcialmente– del resto de la literatura sapiencial.

En segundo lugar, sirvan como datos externos los siguientes: Tenemos evidencia de dos fragmentos importantes en los manuscritos de Qumrán³⁶: 4QQoh^a (el más antiguo, cercano a los años 175-150 a.C.) y 4QQoh^b. Por su fecha y por la citación de Qohelet en otras obras los manuscritos del Mar Muerto,

34 Cf. A. Barucq, *Eclesiastés. Qoheleth*, p. 15.

35 Cf. A. Buehlmann, “Qohéleth”: Th. Römer – J. D. Macchi – Ch. Nihan, *Introduction à l’Ancien Testament*, p. 636.

36 Estos dos manuscritos conservan el texto de cuatro capítulos del libro de Eclesiastés: 1, 5, 6 y 7. Solamente 4QQoh^a preserva variantes de versículos que, en su mayoría, son variantes menores. Cf. J. Vanderkam - P. Flint, *El significado de los rollos del Mar Muerto. Su importancia para entender la Biblia, el Judaísmo, Jesús y el Cristianismo*, p. 142.

podemos afirmar que el libro en cuestión formaba parte del canon aceptado y venerado por los esenios antes de ser “exiliados” en el año 152 a.e.c.³⁷ Debemos considerar nuestra obra como ya acabada bastante tiempo antes de esta “expulsión”. El otro dato externo que es importante de considerar, que nos ayuda a datar el libro antes del año 200 a.e.c., proviene de Ben Sirá, que conoció y usó el libro de Eclesiastés a eso de los años 180 a.e.c. Muchas de las reinterpretaciones de temas e ideas³⁸ en este texto deuterocanónico nos hacen argumentar, nuevamente, hacia una datación en el siglo III a.e.c.

En tercer lugar, debe ser destacado el lugar en la historia de las ideas que ocupa Qohelet. Ciertamente su rompimiento con la tradición hebrea y la sabiduría internacional no es del todo original: las ideas de Eclesiastés sobre la lejanía de Dios y su crítica a la forma de hacer teodicea tradicional demuestran una crisis de fe presente en otros de sus pueblos vecinos. No obstante, sí lo es su radicalidad en la asunción de estas ideas en el mundo de la religión de Judea y el diálogo que se establece entre ésta y el mundo griego, resultando una obra filosófica de gran altura para la biblioteca del Templo de Jerusalén. Su mundo, su entorno social, económico y político, favoreció el desarrollo de estas ideas.

37 Cf. J. Asurmendi, *Du non-sens. L'Éclésiaste*, p. 12.

38 R. Gordis analiza paso a paso las dependencias literarias de los libros deuterocanónicos de Sirácida y Sabiduría, las relaciones e interpretaciones que hacen de Eclesiastés. Cf. R. Gordis, *Kobelet. The man and his world. A study of Ecclesiastes*, p. 46-50.

Sabiduría contestataria en Egipto y Mesopotamia

« El gobernador de la ciudad, el vizir, Ptah-hotep, dice: Oh príncipe, mi Señor, el final de la vida está cerca, la vejez ha descendido sobre mí, la debilidad viene y el infantilismo se renueva. El que es viejo yace en su miseria todos los días: los ojos se hacen pequeños, los oídos sordos, la energía disminuye, el corazón no tiene descanso [...] estas cosas de la vejez son malas en todo sentido »².

La instrucción de Ptah-hotep

« La humana condición es tener los días contados; se haga lo que se haga, ¡todo es viento! Si ya desde ahora tienes miedo a la muerte, ¿para qué entonces la superioridad de tu valentía? [...] Cuando los dioses crearon a la humanidad, la muerte fijaron para los hombres ¡y la vida la guardaron en sus manos! Tú, Gilgames, sacia tu vientre, busca el placer noche y día [...] ¡Sólo éste es el destino del hombre! »³.

Gilgames

- Helenismo como paradigma a asumir

La realidad social para la época de la dominación griega fue convulsa y cambiante. El choque de perspectivas culturales se evidencia en la implantación colonial de la cultura dominante. Por “helenismo” entendemos la influencia de la civilización e historia general del Mediterráneo medio y oriental desde el 333 a.e.c., fecha del inicio de la conquista de Oriente por parte de Alejandro, hasta el 31 a.e.c., momento de la batalla de Accio y debut de la época denominada *pax romana*. No podemos partir de visiones simplistas que reducen el fenómeno del “helenismo” a una cultura fácilmente delimitada. No existió una sola cultura en Oriente, como tampoco una sola visión de mundo resultado del encuentro entre la cultura griega clásica y los influjos del mundo de la zona este del Mediterráneo.

Ciertamente, cuando un pueblo siente comprometida su existencia, se orienta según sus integrantes a asimilarse con el vencedor o a rebelarse totalmente, dejando claro las particularidades de su cultura frente al dominador. La conquista fulgurante de Alejandro Magno, luego de la unificación lograda por su padre, trajo consigo un nuevo paradigma. Siendo que el judaísmo de la época de la restauración debe asumir estas nuevas estructuras, el dilema presentado arriba se presentó en ambas direcciones: unos trataron de integrarse en el nuevo mundo, otros lo rechazaron acudiendo a su pasado. Es importante destacar acá que los macedonios, en la época temprana de Alejandro, no contemplaron esta disyuntiva sino que trataron de adaptarse a las costumbres orientales persiguiendo la idea de un “imperio universal” de griegos y “bárbaros”³⁹. Pero esto no se mantuvo y todo cambió rápidamente: los sucesores de Alejandro rechazaron esta posibilidad de “fusión”.

Los “diadocos” o “diez sucesores” del conquistador macedonio se disputaron el control político en una fase bastante turbulenta (321-301 a.e.c.) y terminan proclamándose “reyes” en el 306. Ptolomeo Lagos, autodenominado *Sóter* (salvador) y primero en la dinastía ptolomea (323-285 a.e.c.), se apodera de Palestina. Según el relato de Flavio Josefo, la conquista definitiva se dio después de varios enfrentamientos y se llevó a cabo un día sábado (*sabbat*), siendo que los judíos renunciaron a toda forma de oposición⁴⁰. A partir de ese momento, toda la región de Israel quedó en manos de los ptolomeos, pudiendo disfrutar así —gracias a su sumisión— de estabilidad política y diversificación en la producción durante casi cien años (300-220 a.e.c.)⁴¹.

39 Cf. P. Sacchi, *Historia del Judaísmo en la época del Segundo Templo*, p. 219-220.

40 Cf. Flavio Josefo, *Antigüedades judías* XII, 1, tomo II, p. 649.

41 Cf. R. Albertz, *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*, tomo II, p. 731.

La dominación ptolomea prolongó la situación de la época persa: conservó su autonomía y buen trato, incluso al punto que el Sumo Sacerdote fuera dejado al mando de Palestina, eso sí, pagando impuestos. La presión se ejercía a nivel fiscal sin entorpecer el ejercicio de la religión judía⁴². No obstante, externamente la situación no era así. Desde que Seleuco, otro diadoco que logró recuperar zonas en Asia, fijó sus ojos en Judea, la inestabilidad internacional se prolongó. Así, las luchas entre los ptolomeos y seléucidas perdurarán todo el s. III. hasta la victoria seléucida en la quinta guerra siria (202-200 a.e.c.). La colonización impuesta por los seléucidas fue bastante más arbitraria, aquella autonomía de la que gozó Israel durante un buen tiempo llegó a su fin y la imposición ideológico-cultural decantó en un conflicto más serio: las guerras de los Macabeos.

El helenismo, pululante en todo Medio Oriente, representa un desafío grande para la sociedad judía ya que, aunque no ha habido aún una confrontación violenta, sí se han encontrado dos universos dispares⁴³. Tal como lo plantea J. Asurmendi, el detalle para Qohelet no es tanto la novedad de este choque, pues en la historia de Israel encontramos ejemplos de continuos intercambios culturales, sino que hay un factor novedoso: ahora, la referencia de identidad ha sido cristalizada en un libro, la Torah como obra de contornos definidos y delimitados. En

42 Cf. J. Asurmendi, *Du non-sens. L'Ecclésiaste*, p. 12-13.

43 A pesar de la posición que niega la influencia helenística en el libro de Eclesiastés (P. Kleinert, G. A. Barton, P. Humbert y O. Loretz), es imposible dejar de lado la omnipresencia del “espíritu de la época” de redacción del libro. La fuerza del helenismo desde el s. IV a.e.c. hasta la época romana es innegable. Lo que se podemos apuntar es que no existen evidencia de la “dependencia” de Eclesiastés de un texto particular del mundo griego clásico. Nos inclinamos más hacia un influjo indirecto de la “sabiduría popular” en lo que respecta a las ideas del entorno helenístico. Cf. J. Vélchez, *Eclesiastés o Qohelet*, p. 85-87.

este panorama, «¿Cómo conciliar, entonces, un libro cuyo fondo social y cultural es completamente lejano y diverso con una manera de vivir y pensar muy diferente que viene de otra parte? El problema de la aculturación se presenta, entonces, con agudeza»⁴⁴. Hubo variedad de posiciones porque la identidad nacional se estaba viendo comprometida, su existencia estaba siendo discutida y la tensión asimilación-rechazo se hace presente: desde el rechazo total a la helenización (posturas apocalípticas), la absolutización de la Torah y sus prohibiciones (posteriores saduceos), hasta la recepción de todo lo que no estaba prohibido por la Ley. Cada postura hizo su propia interpretación de los antiguos textos y trató de responder a los sistemas políticos, económicos y administrativos.

- Administración y contexto económico

El proceso de colonización del que venimos hablando, en el período ptolomeo, continuó esquemas socio-políticos de manera muy similar a los que se vivían en el mundo persa, exceptuando el cambio económico del que hablaremos. También debemos decir que, fuera del ámbito socio-económico, el período helenístico fue de extraordinaria novedad en lo que respecta a las técnicas militares, las tecnologías aplicadas a la producción agrícola, las discusiones filosóficas y muchos descubrimientos vigentes en las matemáticas y la física (sólo pensar en personas contemporáneas a los ptolomeos: Arquímedes, Euclides, Aristarco, Apolonio, entre otros)⁴⁵.

44 «Comment concilier alors un livre dont l'arrière-fond social et culturelle es tout à fait lointain et divers avec une manière de vivre et de penser très différente venant d'ailleurs ? Le problème de l'acculturation se pose alors avec acuité» J. Asurmendi, *Du non-sens. L'Écclesiaste*, p. 13.

45 Cf. E. Tamez, *Cuando los horizontes se cierran*, p. 32.

En lo que respecta a la administración, todos los pueblos conquistados eran considerados por el rey, de forma totalitaria, su absoluta propiedad⁴⁶. No obstante, el *dioketes* como “ministro de finanzas”, estaba al lado del rey y era el verdadero administrador del reino. Egipto estaba dividido en pueblos, cada pueblo en toparquías (distritos de impuestos) y cada toparquía en nomas (sectores provinciales).

La rígida burocracia ptolomea se diferenciaba de la forma de administración de asirios y babilonios: cada noma era visitada por un economista administrador del comercio (*oikonomos*) y por un militar (*strategos*) que tenían supeditados una lista extensa de oficiales en jerarquía⁴⁷. Este estilo de intercambio y control confirma la unidad, fuerza, y riqueza de los ptolomeos, no igualados por ningún otro sector de los sucesores de Alejandro en lo que a organización y estructura se refiere⁴⁸. En medio de este complejo panorama, la capa más vulnerable de la población vio crecer su miseria poco a poco siendo víctima de las políticas de “maximización de beneficios/ganancias” o *yitron*, en la que el dinero no terminaba en manos locales⁴⁹, salvo las asociadas a la administración, fundamentalmente. Los abusos de los nuevos habitantes de la región que colocaron familias extranjeras, miembros del alto clero local, funcionarios reales y cobradores de impuestos, evidentemente todos partidarios del helenismo, decantaron en la acumulación de posesiones a costas de algunos sectores inferiores del pueblo⁵⁰.

46 Cf. M. R. Sneed, *The Politics of Pessimism in Ecclesiastes. A Social-Science Perspective*, p. 89.

47 Cf. E. Tamez, *Bajo un cielo sin estrellas*, p. 42.

48 Cf. P. Sacchi, *Historia del Judaísmo en la época del Segundo Templo*, p. 177.

49 Cf. M. Claustre Solé, *Dén, una paraula sempre oberta. El concepte de Déu en el Qohèlet*, p. 45.

50 Cf. R. Albertz, *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*, tomo II, p. 733.

Esta política de *yitron* o “sacar provecho” debe entenderse como una nueva manera de asumir políticas económicas. El concepto de “ganancia” choca directamente con la mentalidad oriental al estar basada en esquemas mentales económicos de subsistencia. Siguiendo la exposición de A. Buehlmann⁵¹ y M. Hengel, basados en elementos comparados de literatura del s. III a.e.c. (los papiros de Zenón, caso particular), queda en evidencia cómo los ptolomeos lograron imponer sus políticas de explotación mediante la recaudación de impuestos (tasas que rondaban el 60% hasta el 80%). El cambio de modelo económico vivido por Qohelet, en mutación desde la época persa con la introducción de las monedas (acuñadas cada vez en mayor cantidad, sin control y de manera fluctuante, deviene valor abstracto y crisis)⁵², desnuda el problema de la acumulación de la riqueza como elemento ilimitado, contrario a la anterior ostentación de bienes físicos mayores. El dinero, por su naturaleza simbólica, se convierte en un fetiche del cual las familias poderosas son esclavas: por primera vez en este período, una familia jerosolimitana depositó una parte de su fortuna en Alejandría para que fuera administrada y circulada. Por otra parte, el Templo de Jerusalén se utiliza ahora como depósito bancario de los ricos que desean tener a buen recaudo su dinero (cf. 2 M 3,11.15.22). La familia de los Tobíadas tiene que ver en todo esto⁵³.

51 Cf. A. Buehlmann, “Qohéleth”: Th. Römer – J. D. Macchi – Ch. Nihan, *Introduction à l’Ancien Testament*, p. 636.

52 Según Hengel, la acuñación de monedas llegó para quedarse en Palestina y el trueque fue finalmente remplazado durante el reinado de Ptolomeo II. Su nivel de producción de monedas fue tan importante que se han encontrado muchísimas y evidencia la celeridad de su trabajo. Solamente hasta la llegada de los Pseléucidas y, concretamente, con Antíoco IV Epífanes, podemos hablar de una superación en el número de metales acuñados. Cf. M. Hengel, *Judaism and Hellenism*, p. 18-44.

53 Cf. R. Kessler, *Historia social del antiguo Israel*, p. 263-264.

Una “teología imperial” en las monedas

«[...] la imagen –y realidad– militarista del rey como guerrero valiente y poderoso era un componente esencial en la ideología de los diádocos. Esta ideología fue perpetrada por la iconografía imperial (por ejemplo, en monedas y estatuas), la arquitectura, las leyendas y el culto al gobernante, todo lo cual prestaba “dimensiones prodigiosas a la base militar de su poder”. La iconografía de las monedas seléucidas ilustra sobre los modos como esa ideología era perpetuada mediante un sistema concebido en parte para facilitar el pago de tributo por los pueblos sometidos al imperio, lo que coadyuvaba a mantener el sistema de explotación económica. Las monedas facilitaban también el pago a los soldados en el ejército seléucida, perpetuando así la máquina militar de conquista y coacción que hacía posible la exacción tributaria».

E. Portier-Young, *Apocalipsis contra Imperio*, p. 94.

Los Tobíadas, habitantes de Transjordania originariamente, fueron los intermediarios en todo este proceso y jugaron un rol clave en la vida de la comunidad en la segunda mitad del s. III. Fueron ellos quienes obtuvieron la *prostasia*, es decir, la representación oficial del *ethnos* judío ante la administración ptolomea⁵⁴. Se encargaban tanto del pago completo de los impuestos como también de la riqueza nacional acumulada, explotando a su propia gente⁵⁵: fueron colaboradores directos de los ptolomeos a nivel económico reproduciendo la burocracia descrita⁵⁶.

54 Cf. R. Kessler, *Historia social del antiguo Israel*, p. 264.

55 Cf. M. R. Sneed, *The Politics of Pessimism in Ecclesiastes. A Social-Science Perspective*, p. 92-93.

56 Sin embargo, esta lealtad no se mantuvo siempre y, viendo el panorama de la región, cambiaron su opción a conveniencia hacia los seléucidas de la misma forma como lo hicieron algunas autoridades de Israel, entre ellas el Sumo Sacerdote Simón, “el justo”. Cf. J. Maier, *Entre los dos Testamentos. Historia y religión en la época del Segundo Templo*, p. 171.

En términos directos, Egipto se había convertido en una especie de *money making machine*⁵⁷ a costas de los agricultores y artesanos de sus colonias. La novedad del sistema económico implementado por los ptolomeos tuvo que ver directamente con revoluciones en sus estrategias comerciales y de comunicación (creación de mapas), sus tácticas militares y las tecnologías nuevas en la producción agrícola⁵⁸: «*El rey y su dioiketes estaban preocupados no sólo por una explotación más extensa de la tierra, sino también con un aumento de su fertilidad mediante la recuperación de pantanos, mejor irrigación, nuevas plantas, cría de ganado y mejores métodos de cultivos*»⁵⁹. Pero dicha novedad está en función del colonizador porque las divisiones étnicas estaban presentes en estas cadenas de producción. La segregación racial disfrazada, en la que solamente los griegos componían la clase gubernamental y se dejaba en segundo plano las élites locales, representa la pérdida de la autonomía política. Esta pérdida de poder se veía compensada con la participación servil de ciertas familias en la economía, como hemos indicado. Nos aclara al respecto A. Bonora:

« *Las condiciones de los trabajadores, de los artesanos de la ciudad y de los pequeños campesinos bajo el dominio extranjero de los tolemeos [...] se enfrentaban a los opresores que detentaban el poder, esto es, a la aristocracia local aliada con la clase dirigente helénica. No había un estado, un rey y una administración “hebreos” a los que poder interpelar en nombre de los ideales de la Torá* »⁶⁰.

57 Cf. R. Michaud, *Qobélet et l'hellénisme*, p. 157. Expresión de W. W. Tarn.

58 Cf. E. Tamez, *Bajo un cielo sin estrellas*, p. 43.

59 «*The king and his dioiketes were concerned not only with a more extensive exploitation of the land but also with a real increase in its fertility by the reclamation of marshland, better irrigation, the introduction of new plants, breeding stock and improved methods of cultivation*» M. Hengel, *Judaism and Hellenism...*, p. 36.

60 A. Bonora, *El libro de Qobélet*, p. 88.

Desprendiéndose de esto, es consecuente que la opresión del sistema económico ptoleomeo, aceptada por la aristocracia hebrea, no se limitaba al cobro exacerbado de impuestos. Los mismos ricos inclusive, por su condición de empleadores, entablaban una relación de monopolio con sus empleados o vecinos que necesitaban de ellos. Un efecto cascada sobreviene: al perder ciertas condiciones de autonomía por parte de las clases aristocráticas, los sectores sociales a ellas sometidos, se ven asfixiados. Los patronos lograban reunir el dinero solicitado por los Tobíadas a cambio de los productos de la cosecha y de varios bienes de manufactura, reproduciendo el sistema burocrático impuesto.

Esta marginación en el cobro de impuestos también estaba, con frecuencia, marcada por la violencia: quien debía dinero podía ser humillado casi como un esclavo y toda su familia podía verse inmersa en el problema inicial ya que, si el deudor no tenía forma de pagar y sus familiares cercanos (esposa e hijos), eran considerados hábiles o aptos para trabajos físicos, se ponían en manos de un acreedor para que fueran vendidos como esclavos en países extranjeros⁶¹. Esto fue el acabose para la mancillada dignidad en la estructura social impuesta sobre el pueblo judío de la época helenista, una situación que conllevó más adelante a violentos disturbios (cf. Dn 11,14), concretizados luego en gremios religiosos más completos, como los iniciadores de la revuelta macabea (1 M 2,42; 7,12; 2 M 14,6)⁶².

Tenemos, pues, un panorama tan rígido que no se vislumbran posibilidades. Nuevamente es indispensable, para religiosos y

61 Cf. N. Lohfink, *Qobeletb*, p. 68-69.

62 Cf. R. Albertz, *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*, tomo II, p. 737-738.

letrados de Jerusalén, replantear la relación del pueblo con la Torah: su interpretación respecto de la acción de Dios en la historia y el papel de las nuevas reglas extranjeras que ahora estructuran la vida de la comunidad, frente a las tradiciones recreadas en la redacción recién terminada del Pentateuco y la Historia Deuteronomista. La economía y la política de los ptolomeos demandaban explicaciones filosófico-teológicas que requerían de tiempo. Evidentemente, un artesano o campesino no estaban en capacidad de fundamentar respuestas en esa línea, pero sí lo estaban algunos ricos nacionales de esos que perdieron su *modus vivendi*. Qohelet, siendo un aristócrata, se siente desplazado y su crisis es una manifestación de la esperanza perdida por recuperar sus privilegios. Curiosamente, aún en medio de su pérdida de condición, tuvo el tiempo y el dinero para filosofar de manera escéptica [sic]⁶³.

Las preocupaciones de ciertos grupos dominantes son muy distintas de quienes están abajo: cuando los primeros pierden una prerrogativa, los segundos ruegan por su vida. Siendo que las familias ricas de la zona de Palestina tenían un contacto con los ptolomeos, tuvieron la oportunidad de obtener igualdad de derechos con la población griega. La oposición a estos privilegios de las familias amigas de los ptolomeos se dio desde algunos grupos, teocráticos en cuanto al estudio de la Torah y no beneficiados igualmente⁶⁴: clero bajo, levitas, entre otros.

Qohelet, perteneciente a estas profesiones no beneficiadas, perdió algunas prerrogativas en el período en que los Tobíadas, apoyando todavía a los ptolomeos durante el reinado de Ptolomeo III (246-

63 Cf. A. Buehlmann, "Qohéleth": Th. Römer – J. D. Macchi – Ch. Nihan, *Introduction à l'Ancien Testament*, p. 636.

64 Cf. A. Schoors, *Ecclesiastes*, p. 9.

222 a.e.c.), toman control de la economía de Judea. Se enfrenta al cambio de idioma, de costumbres, contempla la apertura de una escuela griega y se percata de la llegada de filósofos ambulantes que re-instruyen al pueblo. Frente a todo esto, el sabio judío responde y se lanza a las calles con sus discípulos⁶⁵, promoviendo el diálogo entre helenismo-judaísmo buscando la asimilación cultural, pero siempre en un marco de reflexión propiamente judía⁶⁶.

La originalidad de Qohelet consiste en remover, aún bajo una jerarquía consolidada, la máscara de la explotación: un sistema presuntamente pacificador oculta el afán de conservar los lujos en los palacios ptolomeos y la manutención de un enorme ejército. El enriquecimiento se da en detrimento de los desposeídos y los más vulnerables que sufren asfixiados por los impuestos. La ironía del libro de Eclesiastés, como una respuesta a la condición social descrita, se presenta en la distinción entre “poder”, “autoridad” y “potencia”: el poder del rey no se sostiene en sí mismo, ni su autoridad en cuanto ella, sino que el poder del rey puede disfrazarse de una potencia externa al coincidir con su autoridad, potencia que cobra impuestos, que cae en la tiranía. No es de extrañarse que la idea oriental que diviniza al rey y lo hace dueño de los bienes de la tierra, se haya amalgamado con facilidad en el medio productivo griego⁶⁷.

Qohelet no es un profeta de los críticos sociales del s. VIII a.e.c., pero su resignación y sarcasmo son una suerte de reclamo: no encontramos en el Antiguo Testamento un solo uso del término

65 Cf. R. Michaud, *Qobélet et l'hellénisme*, p. 119.

66 Cf. J. Trebolle Barrera, “Antiguo Testamento y helenismo. Los últimos escritos del Antiguo Testamento y la influencia del helenismo”, p. 283.

67 Cf. E. Tamez, *Cuando los horizontes se cierran*, p. 33.

“sacar provecho” (máxima ganancia del imaginario ptolomeo), salvo en Eclesiastés, pero no para promover esta idea, sino para ridiculizarla⁶⁸ pues esto, para el autor, es nada, solo “vanidad”. Y aun estando en una posición social no tan vulnerable como la de los sectores marginales o los esclavos que inclusive huían al saberse llevados a Egipto, Qohelet evidencia las contradicciones de un sistema social que exprime a la población. El ligamen del poder invasor con el de las familias palestinas le indigna, pero no puede hacer nada y lo sabe. Las jerarquías sobre él son demasiadas, el poder está encubierto:

«La jerarquización de una administración fiscal ligada a la ganancia de reconocidos paisanos revela, en efecto —en el corazón del poder y de su autoridad— una “potencia” que no dice su nombre. Es la potencia astuta de la codicia, del siempre más, del mejor lugar bajo el sol. Esta “potencia” ha remplazado hábilmente la de las armas. Está apenas insinuada en la “pirámide” del cuerpo sociab⁶⁹.

4. Qohélet, el filósofo

Son varias las corrientes de la filosofía helenista que están presentes en el mundo fronterizo del Antiguo y el Nuevo Testamento. No existe una continuidad lineal en el pensamiento desde los “mitólogos” clásicos (Homero, Hesíodo), y los hijos de la “era axial”, en cuyas bases se fundamenta gran parte del pensamiento occidental (presocráticos, Sócrates, Platón y Aristóteles), hasta

68 Cf. Th. Römer, *Les chemins de la sagesse*, p. 55.

69 *«La hiérarchisation d’une administration fiscale liée à l’intéressement de notables autochtones, dévoile en effet —au cœur du pouvoir et de son autorité— une ‘puissance’ qui ne dit pas son nom. C’est la puissance sournoise de la cupidité, du toujours plus, de la meilleure place au soleil. Cette ‘puissance’ a habilement remplacé celle des armes. Elle s’est insinuée dans la ‘pyramide’ du corps sociab* M. Faessler, *Qohélet philosophe*, p. 122.

las corrientes de la filosofía helenista. Hemos desarrollado una historia política y económica del período helénico en el apartado anterior, ahora nos centraremos en el cruce mental que podríamos encontrar en un juicio jerosolimitano del período helenístico como lo fue Qohelet.

Ya en uno de los “Aportes Bíblicos” anteriores, el profesor Daniel Gloor se dedicó a la descripción de las corrientes filosóficas principales del helenismo: el escepticismo, el cinismo, el epicureísmo y el estoicismo. Debemos subrayar que, a diferencia de las corrientes clásicas platónicas y aristotélicas, más preocupadas por crear sistemas complejos de pensamiento desde la física hasta la epistemología, las corrientes derivadas en los siglos IV y III a.e.c. se centran en las actitudes prácticas, concretamente en dilemas éticos *eudaimonológicos*, es decir, tendientes a la felicidad de las personas. Tienen una función terapéutica buscando la calma y la tranquilidad, una centralidad en nuestro accionar para resolver problemas de las interrelaciones humanas⁷⁰.

Siendo un libro de la tradición sapiencial de Israel, podemos encontrar en el Eclesiastés una clara preocupación por la vida cotidiana. Las preguntas y respuestas que su monólogo proponen nacen de alegrías, miedos y conflictos que vemos a diario: el trabajo, es esfuerzo realizado en él, las injusticias sociales, la vejez y la muerte, entre otros. El autor de Qohelet también realiza una función terapéutica al proponer abordar con espíritu crítico problemas límites de la vida y la existencia; analizar desde una perspectiva ética conflictos sociales que nacen en el trato humano y, finalmente, abordar con valentía la discusión sobre el lugar del

70 Cf. D. Gloor, *El arte de vivir*, p. 12.

ser humano en el cosmos, su singularidad y su condición animal limitada (cf. 3,19-21). Desde esta posición, pareciera que nuestro autor responde a los criterios generales del helenismo. Pero, ¿podemos considerar a Eclesiastés como un libro escéptico, epicúreo, estoico, etc. en su sentido lato?

Para el siglo III a.e.c., habían arribado ya estas corrientes de pensamiento a Jerusalén. Se vivía “entre filósofos”, pues se fundaron escuelas helenistas y proliferó la presencia de pensadores “peripatéticos” por sus calles. No obstante, también es cierto que el Templo de Jerusalén y las tradiciones post-exílicas habían desarrollado una reflexión centrada en la teología de la tierra, del templo y la Torah. El intercambio cultural vivido en Babilonia por los sectores aristócratas de Jerusalén (el grueso de los exiliados), así como la influencia del mundo persa, tanto en la vida de la diáspora como de quienes regresaron a la región de Palestina, evidencian un proceso de formación teórica y espiritual que enriqueció los escritos de los jerosolimitanos. La situación geográfica de la tierra de Israel determinó su concepción del mundo y del hombre: el ser un “pasadizo” comercial hizo que el pueblo viviera en un entorno cosmopolita, cargado de tradiciones culturales encontradas, pero también que fuese un punto estratégico deseado por los grandes imperios de cada época en la que subsistió. De este modo, los mercaderes no comerciaban sólo especias, telas y oro, sino que traían consigo un mundo mental, sus religiones y tradiciones. Esto implicó un verdadero intercambio cultural cotidiano, evidentemente impuesto en algunas ocasiones.

El helenismo forma parte de esos “mundos mentales” que arribaron a la tierra de Israel. En nuestro libro podemos oír el eco de distintas corrientes filosóficas, siempre permeadas por la

reflexión de un sabio “judío”⁷¹, marcado por sus convicciones religiosas. Dicho de otro modo, no encontramos razón para negar de forma objetiva la presencia de influjos griegos en Eclesiastés, aunque debamos reconocer que esos influjos son indirectos. El “helenismo ambiental” hace una síntesis con el “espíritu judío” en nuestro autor⁷². Su formación y su entorno determinan el proceso que P. Garuti⁷³ denomina “de adecuación”: una ideología grupal enunciada y un comentario que parece contradecirla pero que, en realidad, sólo la delimita. Se reafirma un principio general admitiendo sus posibles límites y contradicciones. Cada una de las corrientes helénicas podrían ser rastreadas pero ellas son, a su vez, matizadas, reinterpretadas y filtradas por el autor.

- Qohelet, el cínico

Qohelet parece ser un cínico. Él posiciona virtud en la práctica y no en los conceptos. Su reflexión concierne los hechos y las acciones concretas para invitarnos a seguir sembrando: «*De madrugada siembra tu simiente y a la tarde no des paz a tu mano. Pues no sabes si es mejor esto o lo otro o si ambas cosas son igual de buenas*» (11,6). Esta invitación al trabajo continuo aplica precisamente en lo referido a la vida cotidiana y a las decisiones éticas. No obstante,

71 Algunos autores se oponen a esta visión pues consideran que la originalidad de Qohelet reside, precisamente, en la oposición al método griego, a su carácter especulativo, para así afirmar la actitud judía del autor. Cf. A. Neher, *Notes sur Qobélet (L'Ecclesiaste)*, p. 60-61. Nosotros, por nuestra parte, consideramos que obviar la influencia del entorno helenista es ingenuo. La marcada distancia con respecto a temas como la Alianza, la Torah, el Templo y la Tierra son muestra de este carácter especulativo griego presente en el libro. No estamos frente a un libro griego, pero sí influido por el pensamiento helenista. Su originalidad reside en el diálogo que entablan en él judaísmo y helenismo.

72 Cf. J. Vélchez, *Eclesiastés o Qobélet*, p. 87-88.

73 Cf. P. Garuti, *Qobélet. L'ombre et le soleil. L'imaginaire civique du Livre de l'Ecclesiaste entre judaïsme, hellénisme et culture romaine*, p. 25.

la felicidad del cínico radica en la comprensión de la virtud como “pobreza” y “despojo”:

Desprecio a las riquezas

«La felicidad del cínico, contrariamente a la epicúrea, de tipo “pobre”, se basa en el esencial posible, despreciando el hambre de honores, de riquezas, de religiosidad protectora y las pesadillas del destino y de la muerte, la firme convicción de que todo es tufos, “humo, vanidad, nada, inconsistencia”»⁴.

G. Ravasi, *Qohelet*, p. 386.

Se puede ver con claridad el punto de contacto con la percepción de *hebel* (“vanidad”). Ese *tufos* del que se nos habla coincide en mucho con la comprensión de la entera realidad como *hebel* y, de esta manera, absolutizar honores y placeres es un absurdo. De ahí que la ironía, la burla a lo establecido y la irreverencia del Eclesiastés parecen haber tenido su fuente en el cinismo. Una dependencia indirecta posiblemente. Aun así, su comprensión teológica como judío, no hace que nuestro autor obvie el papel que las leyes de Dios tienen en la vida de las personas. Normas inamovibles que son punto de partida para un juicio inminente (11,9). Esto se distancia de la tradición cínica en su metafísica.

- Qohelet, el epicúreo

Qohelet aparenta ser epicúreo en su invitación a la búsqueda de los placeres. No obstante, no establece diferencia entre placeres catastemáticos (referidos a la ausencia de necesidades básicas, por ejemplo, ausencia de hambre y sed) y placeres cinéticos (comer

y beber como movimiento tendiente al placer). Para Epicuro, los placeres cinéticos están subordinados a los catastemáticos porque dependen de ellos. No puedes sentir hambre si antes no estuviste satisfecho:

Placeres “catastémico” y “cinético”

«Para Epicuro, pues, existe una *hedoné katastematiké*, un “placer estable y constitutivo” que, como estado físico y psíquico, se opone a sentir dolor. Pero Epicuro no niega tampoco la existencia de “placeres cinéticos”, como movimientos de nuestra sensibilidad, opuestos a las sensaciones de dolor. Sin embargo, los placeres cinéticos ocupan un papel subordinado, ya que no admite como tales esos supuestos placeres mixtos, en los que se mezclan el placer y el dolor, de los que hablaba Platón, y que se situarían en el proceso de recuperación del bienestar perdido. Cuando el organismo sufre un desequilibrio, experimentamos dolor; pero en cuanto ese dolor desaparece, alcanzamos el placer catastemático, definido por esa ausencia de dolor. Sobre este actúan luego los movimientos placenteros de nuestra sensibilidad que no acrecientan nuestro placer, sino que solo “lo colorean” o “lo diversifican” (MC 3 y 18). Así, para Epicuro, el saciar la sed no sería un placer cinético previo al estar saciado como un estado placentero, sino que el placer de beber sigue al de no tener sed, a la ausencia de una necesidad dolorosa, ya que es un placer catastemático».

García Gual, C., *Epicuro*, p. 163-164.

Debemos decir que Qohelet no conoce esa distinción. Identifica “placer” directamente con los gozos cinéticos: «*Dije para mis adentros: ¡Voy a probar con el placer y a disfrutar del bienestar. Pero vi que también esto es vanidad. A la risa llamé locura, y del placer dije: ¿Para*

qué vale?» (2,1-2). Entiende el placer como vía de escape a la realidad trágica de la vida, una vida nada catastemática y más bien dolorosa. El placer solamente «[...] me solazaba en medio de todas mis fatigas, y esto me compensaba de todas mis fatigas» (2,10b).

El libro de Eclesiastés insiste, más bien, en buscar la felicidad en el placer del “comer y beber” porque es lo único que nos queda: «[...] no hay más felicidad en ellos que alegrarse y buscar el bienestar en su vida. Y que todo hombre coma y beba y lo pase bien en medio de sus afanes» (3,12-13). Para los epicúreos, la búsqueda del placer equilibrado es camino para evitar el dolor. Empero, como venimos analizando desde Qohelet, ni siquiera esto podría evitarnos el dolor, los días oscuros o el camino a la muerte. A pesar de su invitación «*Vete por donde te lleve el corazón y a gusto de tus ojos*», nos recuerda que el mismo disfrute será *hebel*: «[...] *juventud y pelo negro, vanidad*» (11,9b.10b). Se respira un aire epicúreo en la conceptualización de los placeres cinéticos, en la invitación a “no negarse cuanto pidan los ojos” (cf. 2,10a), pero estos quedan excluidos por la creencia en un Dios que todo lo controla. Una de las cuatro máximas epicúreas es que los dioses no intervienen en la vida; por ende, los dioses no observan y mucho menos controlan. El ser imperecedero no tiene preocupaciones ni las procura a otros. Es aquí donde vemos el tamiz judío del texto.

- Qohelet, el estoico

Qohelet parece asumir rasgos del estoicismo antiguo. La conceptualización de un mundo ordenado y que sigue esquemas lineales aparece en el texto. La raíz heraclíteica que consideraba los fenómenos repetidos como procesos cíclicos y que invitan al ser humano a asumir la ley de la *ataraxia* como estar racional en el ser parece encontrarse en los primeros tres capítulos del libro

de Qohelet. El equilibrio del mundo, con la providencia divina, y nuestra participación en dicho equilibrio están presentes.

El fin de la vida es la armonía

« La armonía de la vida con la naturaleza, exigida ya por Zenón. — Zenón, en el libro: Naturaleza del hombre, fue el primero en decir que el fin es vivir en modo conforme a la naturaleza, que es vivir según virtud, pues la naturaleza conduce a ésta. Análogamente Cleanto, Posidonio y Hecatón... El vivir conforme a la virtud equivale al vivir según la experiencia de los sucesos naturales, como dice Crisipo en el libro I de los Fines, pues nuestras naturalezas forman parte de la naturaleza universal. Por eso el vivir conforme a la naturaleza deviene fin, que es según la propia naturaleza y según la del todo, debiendo abstenerse de todo lo que suele vedar la ley común, que es la recta razón que se extiende por todas las cosas, idéntica a Zeus, que gobierna el orden de todas las cosas. Y esto mismo es la virtud y el feliz curso de la vida del hombre feliz, cuando todo se cumple de acuerdo a la concordancia del genio de cada uno con la voluntad del gobernador del universo».

Diógenes Laercio, *La vida de los filósofos más ilustres*, libro VII, 87-88:
Mondolfo, R., *El pensamiento antiguo*, p. 204.

Los estoicos entienden la relación ser humano-naturaleza como una realidad armónica. De ella deben extraerse las pasiones (*apatía*) para lograr una imperturbabilidad (*ataraxia*). Ningún sabio con ánimo tranquilo y en armonía consigo mismo se consumirá por las molestias, tendrá miedo o codiciará de forma sedienta nada. En el caso de Qohelet, las molestias y pasiones son vistas como “vanidad”. No son importantes, pero están presentes

indefectiblemente. Dios es comprendido como creador, su voluntad rige el destino de las cosas y ordena el mundo. Y la vida humana está integrada en ese engranaje: «*Comprendo que cuanto Dios hace es duradero; nada hay que añadir ni nada que quitar. Y así hace Dios que se le tema. Lo que es ya antes fue; lo que será, ya es. Y Dios restaura lo pasado*» (3,14-15).

A pesar de estas similitudes, desde la perspectiva de nuestro sabio, la libertad de acción que podría oponerse a este orden no es anulada. Se pueden tomar vías distintas, inclusive de manera inconsciente. Si las actitudes y acciones que demuestran la “virtud interna” deberían llevarnos a la felicidad, esto no resulta finalmente así: «[...] *Hay justos a quienes les sucede cual corresponde a las obras de los malos, y malos a quienes sucede cual corresponde a las obras de los buenos. Digo que este es otro absurdo*» (8,14). Su crítica al dogma de la retribución deja claro que las obras de las personas no corresponden a ese orden universal ni tampoco determinan su lugar en la vida. Actuar bien o mal, al final de todo, da lo mismo porque todos reciben la misma suerte: la muerte.

- Qohelet, el escéptico

Qohelet es un escéptico por su duda constante, sus preguntas inquisidoras y su falta de certeza ante muchos acontecimientos. Refuta los dogmatismos de su época y considera que las “verdades” de la sabiduría tradicional pueden ser cuestionadas porque no responden a lo que se ve cotidianamente. Su escepticismo nos acerca a una “suspensión del juicio”, a una *epojé* al estilo de Sexto Empírico:

La suspensión de asentimiento

No existiendo representación comprensiva, tampoco habrá comprensión, ya que ésta es el asentimiento a la representación comprensiva. Y no existiendo comprensión, todas las cosas serán incomprendidas (acataleptas), y siendo todas incomprendidas se concluirá, también según los estoicos, que el sabio suspenderá su juicio. Veamos de qué manera: siendo incomprendidas todas las cosas por la insubsistencia del criterio estoico, si el sabio da su asentimiento, el sabio permanecerá en el campo de la opinión. Pues no siendo nada comprensible, si él asiente a algo, asentirá a lo incomprendido; pero el asentimiento a lo incomprendido es opinión. De modo que, si el sabio se halla entre los que asienten, estará incluido entre los opinantes, pero no hay sabio entre los opinantes, (pues esto, según ellos, es causa de necedad y de error), luego, el sabio no se encuentra en el número de los que asienten. Y si es así, será menester que permanezca sin asentir sobre todo, lo que no significa otra cosa sino suspender el juicio. Luego, el sabio suspenderá el juicio sobre todo.

Sexto Empírico, *Adv. Math.* VII, 155-57:
Mondolfo, R., *El pensamiento antiguo*, p. 217-218.

Pero, ¿estamos hablando de una *epojé* al igual que el escepticismo antiguo? Su cuestionamiento concierne a la capacidad humana de conocer ciertas cosas, no a la entera realidad epistémica. El ámbito de lo desconocido está relacionado con ciertos elementos de la naturaleza, con el propósito divino y con la transitoriedad humana: «Él ha hecho todas las cosas apropiadas a su tiempo [...] sin que el hombre llegue a descubrir la obra que Dios ha hecho de principio a fin» (3,11). Esto no es escepticismo en sentido filosófico⁷⁴. No se está

⁷⁴ Cf. S. Weeks, *Ecclesiastes and Scepticism*, p. 168.

llegando a la suspensión del juicio ni al pesimismo epistemológico que duda de los sentidos, halagados en varias partes del texto (2,10s). El escepticismo presente en el libro de Eclesiastés concierne a esa pretensión de la sabiduría de delimitar, creyendo conocer a Dios mismo, el funcionamiento de la creación. Aquí radica su continua crítica a los dogmatismos filosófico-teológicos que cuestionan la suerte de sabios-necios y hasta la vida misma aborreciéndola (2,17)⁷⁵.

- Entonces... Diálogo de dos mundos

Se “huele” el aire helénico, se percibe su influencia en el pensamiento del sabio jerosolimitano. El libro de Eclesiastés evidencia la simbiosis entre dos formas de comprensión de la realidad distintas. De la reflexión basada en la Ley y en sus consecuencias, al cuestionamiento individual de verdades religiosas asumidas en el tiempo. De la fe plena en la sabiduría humana que puede acceder al conocimiento de la voluntad de Dios, a la duda de quien reconoce sus límites en cuanto a la acción divina se refiere. Qohelet es un ensayo de diálogo, una propuesta de encuentro entre las civilizaciones hebrea y helenista. No es que nuestro autor haya sido un estudiante sistemático de alguna de las escuelas helenísticas. Eso no lo sabremos nunca. Lo que sí es cierto es que, en Jerusalén, recibió influjos de todas las escuelas y trató de asimilarlos con su perspectiva cultural. Por esta labor es que consideramos a Qohelet filósofo, pensador independiente, contestatario irreverente y reivindicador del sentimiento individual. Su cinismo y escepticismo frente a la tradición devienen duda frente a las presunciones absolutizadoras. Su filosofía, que cuestiona las bases pretenciosas de la tradición,

⁷⁵ Cf. G. Ravasi, *Qohelet*, p. 388-389.

va más allá del pensamiento helenista existente en el canon hebreo (Job; Pr 30,4; las lamentaciones en el salterio y algunos textos proféticos, etc.)⁷⁶. Su amplitud y argumentación lo hacen diferente y original. Se desprende de esto una suerte de desencanto manifiesto en sus conclusiones. Siendo que el oficio del sabio debe ser reinterpretado, pues no se puede rastrear la obra de Dios en la vida humana o en la historia, lo efímero, lo pasajero y lo mutable se convierten en motivos centrales del libro: «[...] *todo es vanidad*» (1,2; 12,8). Pero, ¿qué quiere decir esto como motivo ligado a la tradición helenista?

5. *Hebel*: consecuencias de la duda

Qohelet ha llegado a la conclusión de que abarcar el mundo, conocerlo y sondearlo en toda su amplitud, es un absurdo. Podemos aprender y analizar, sí, pero no podemos asumir criterios generales, como lo pretende el dogma sapiencial. Menos aún, aplicar esos criterios indiscriminadamente a nuestro destino, a nuestras decisiones morales, a la vida de los demás. Dios, su voluntad y su realidad, están fuera del alcance humano. Todo es “vanidad” ante la duda.

El término hebreo *הֶבֶל* (*hebel*) designa, en sentido material y objetivo, “soplo”, “viento”, “suspiro”; en sentido ético -donde domina el aspecto metafórico de vaciedad mental, verbal o existencial, designa “vacío”, “nada”, “vaciedad”, “irrealidad”, “vanidad”, “ilusión”, “fatuidad”, “fantasma”; o como un título despectivo dado a los dioses falsos (cf. Dt 32,21; 1 R 16,13),

⁷⁶ Cf. M. R. Sneed, *The Politics of Pessimism...*, p. 6.

puede traducirse “ídolo”⁷⁷. Releyendo con los textos de la misma Biblia hebrea, *hebel* representa todo aquello que es evanescente y efímero (Sal 144,4), inútil e ilusorio (Is 49,4; 30,7). La construcción “vanidad de vanidades” (*h^abél h^abālím*), como superlativo, designa la mayor vacuidad.⁷⁸ En palabras de L. Alonso Schökel⁷⁹, un soplo al cuadrado, pura inconsistencia, vacío total, pura ilusión. Para Qohelet este “soplo” designa lo pasajero de la realidad y, en consecuencia, la decepción que estas le reservan al hombre.

Habiendo abandonado el uso que los autores deuteronomistas dieron al término *hebel* (en relación con la idolatría), Qohelet se concentra ahora en su contexto helenizado donde las influencias de las corrientes filosóficas en relación con Oriente ponen en tela de juicio la permanencia del ser⁸⁰. El Eclesiastés entiende *hebel* ligado al concepto objetivo de “soplo”, pero se dirige más allá, evocándolo como metáfora o símbolo, sin ningún sentido ético, pero calificando la realidad en forma negativa⁸¹. M. Faessler ha traducido este término por “niebla” o “niebla efímera” designando la inconsistencia ontológica y ética de las relaciones del ser humano consigo mismo y el entorno. Lo efímero es lo que nos vincula con los otros seres.

Todo es *hebel*, todo es absurdo, el mundo y la realidad que él concentra. Una decepción epistemológica viene como resultado del esfuerzo humano ya que buscar la sabiduría es inútil y ella no puede lograr comprender, en medio del caos, un poco de

77 Cf. J. Targarona-Borrás, *Diccionario Hebreo/Español. Bíblico. Rabínico. Medieval. Moderno*, p. 232.

78 Cf. B. Pinçon, *Qobélet*, p. 23.

79 Cf. L. Alonso Schökel, *Diccionario Bíblico Hebreo-Español*, p. 190.

80 Cf. M. Faessler, *Qobélet philosophe*, p. 20.

81 Cf. J. Vílchez, *Eclesiastés o Qobelet*, p. 435-437.

ese “orden velado” del mundo (1,17). Aunque es cierto que la prudencia es ventajosa ante la necedad (2,13), no es menos cierto que el sabio y el necio tendrán el mismo final, en nada le aventaja el uno al otro (2,14; 6,8). No podemos confiar en nuestra capacidad de aprehensión acerca de las decisiones, el conocimiento es efímero y quien otrora fue considerado garante de la sabiduría, Dios, no sabemos cómo actúa. Menos aún podemos saber si ese Dios interviene en la historia del ser humano (2,19-20).

El hecho de esforzarse y de aplicarse a fondo en la tarea de la sabiduría no siempre genera frutos, no es quien más se esfuerza aquél que llega hasta el final y esto es frustrante: «[...] *no siempre corren los más ligeros ni ganan la pelea los esforzados; que también hay sabios sin pan, discretos sin hacienda y doctos que no gustan pues a todos les llega algún mal momento*» (9,11). Es más, la sabiduría y el conocimiento generan más problemas: aquél que sabe es más susceptible a sufrir pues tiene mayor conciencia de las cosas que pueden ser y las que son imposibles. En Costa Rica, una frase un tanto discriminatoria pero que existe en el acervo popular dice que “el tontito es más feliz”. En palabras del Eclesiastés diríamos que «[...] *donde abunda sabiduría, abundan penas, quien acumula ciencia, acumula dolor*» (1,18).

Esforzarse en el trabajo cotidiano, llevar una vida de acuerdo con las normas establecidas socialmente, tratar de entender el papel de Dios en la historia, todo es un absurdo. Queda claro, pues, que no hay beneficio alguno bajo el sol (2,11)⁸². Pero hay un elemento de la vida que sí es definitivo, un hecho ineludible de la existencia: su final. La muerte es la escala y el termómetro de nuestra vida⁸³ y aunque la obviemos o ignoremos, es una realidad cierta, tal vez la única. Es cierto que la muerte no puede ser comprendida porque,

82 Cf. B. Pinçon, *Qobélet*, p. 26.

83 Cf. J. Asurmendi, *Du non-sens. L'Écclésiaste*, p. 124.

si no podemos comprender esta vida, menos aún podremos comprender su final⁸⁴. La muerte representa para Qohelet la palabra última de nuestra existencia pero es epistemológicamente inasible para el ser humano. No la comprendemos, como nada en nuestra vida misma.

Qohelet se presenta al lector con un hálito de muerte siendo que, con un solo vocablo describe la realidad humana: *hebel* nos rodea, nos penetra, nos alimenta, nos hace morir, es nuestra más trágica realidad⁸⁵. De cara a la muerte el hombre no es más que el animal. Aquí entran en juego elementos profundos de la realidad del ser humano en el imaginario veterotestamentario⁸⁶. Todo ser “bajo el sol” corre la misma suerte: el ser humano y el animal están en igualdad de condiciones, un mismo espíritu de vida (רוח) les anima y termina perdiéndose en el momento de la muerte, ¿acaso hay otra constatación? (Qo 3,19-21).

Siendo la vida una sombra absurda (cf. 6,12) que es «*incomparablemente peor que la muerte (4,2-3; 6,3-4)*»⁸⁷, el tema de la felicidad debe ser replanteando, porque la muerte destruye las esperanzas de realización en el tiempo. Siendo un autor que contrasta opiniones, que llega hasta contradecirse, es interesante que podamos relacionar 9,1-6 y 9,7-10, muerte y alegría: nuestra muerte es el único sentido de nuestra vida, ciertamente, pero sólo

84 Qohelet muestra claramente el desconocimiento de un más allá, duda de la inmortalidad humana así como lo hace de la retribución y rechaza lo que la revelación ha traslucido discretamente sobre la vida *post-mortem*. Cf. Cf. H. Lusseau, “Los otros hagiógrafos”: H. Cazelles (dir.), *Introducción crítica al Antiguo Testamento*, p. 681.

85 Cf. G. Ravasi, *Qohelet*, p. 26.

86 Cf. J. M. Carrière, “Tout est vanité. L’un des concepts de Qohélet”: *Estudios Bíblicos* 55, 1997, p. 304.

87 Cf. G. Ravasi, *Qohelet*, p. 41.

si la esperamos comiendo, bebiendo y disfrutando en el corto espacio que tenemos de vida⁸⁸.

Todo es *hebel*, pero aprovechar la vida, es la única ganancia que saca el hombre en todas sus empresas. Se trata de una “teología del *carpe diem*” como consecuencia de la constatación de lo absurdo del sufrimiento humano⁸⁹. La muerte, para el hagiógrafo, es el camino que todos recorreremos: un camino lleno de frustraciones, miserias e incertidumbre (9,1-6). Sea entonces que «[...] *el espíritu vuelve a Dios, que lo dio*» (12,7)⁹⁰, o que se quede en la tierra de donde brotó, la pregunta es la metodología adoptada por nuestro autor, empirista en muchas cosas, buscador de la razón en otras, finalmente un filósofo judío que aborda los conflictos humanos sin miedo a las decepciones y acusaciones.

Concluyendo

Una lectura de la Biblia en código cultural, como la que hemos asumido, busca interpelar al lector moderno y mostrar facetas ignoradas por las lecturas confesionales. Un acercamiento como el realizado deviene un poco más problematizador al asumir perspectivas metodológicas plurales para buscar resultados más ricos. Lo que hemos intentado, al aproximarnos a Qohelet, es leer el texto en cuanto literatura, como obra producto de los

88 Cf. L. Schwienhorst-Schönberger, *Kohelet*, p. 540.

89 Cf. H. Zúñiga, *Las atrocidades que se cometen bajo el sol*, p. 64.

90 Tanto V. Morla como H. D. Preuss consideran que esta frase tiene un claro sabor a un agregado del redactor(es) posterior porque coincide plenamente desde el punto de vista de las teologías veterotestamentarias. Cf. V. Morla, *Libros sapienciales y otros escritos*, p. 202; H. D. Preuss, *Teología del Antiguo Testamento*, tomo II, p. 225.

conflictos humanos y como realidad que resume encuentros y desencuentros de diversos mundos. Hemos hecho preguntas, buscado respuestas pero, sobre todo, planteado más preguntas.

Precisamente, el libro de Eclesiastés es motivado por los cuestionamientos más que por las conclusiones. Inmerso en las tradiciones sapienciales, hace el esfuerzo de “ganarle al caos una parcela de orden” y así comprender su mundo interno, su contexto social y su lugar en la vida. No obstante, al no lograrlo, lo reconoce abiertamente y de forma desencantada. La realidad política de invasión helénica, las crisis económicas que han sobrevenido y la recepción de nuevos códigos de pensamiento ponen contra la pared a nuestro autor. Pero su respuesta no fue retroceder en la tradición y refugiarse en ella sino, en ella, cuestionar. Dejando de lado las pretensiones de un saber fosilizado, debate principios de su tradición religiosa y pregunta por su validez. Luego, con las nuevas ideas que recorren su mundo, reformula y replantea argumentos.

Se aleja de temáticas tradicionales como la Alianza, la Tierra y el Templo y se centra en problemáticas humanas más universales, desde su experiencia individual. Examina la concepción de Dios, no como YHWH, sino como *Elohim* universal. Reformula la forma de aprehender y se traslada a la experiencia: observando, volviendo a ver, constatando. Repiensa desde su individualidad la retribución, la injusticia, los breves instantes de felicidad. Finalmente, examina la vida y la muerte, el inicio y el final, para concluir en una postura dubitativa. El filósofo judío tiene claro que el saber humano es limitado. El conocimiento sobre el sentido de la vida, sobre Dios y sobre el mundo no puede ser accedido por la sabiduría, sino que solamente podemos rastrear fragmentos, experiencias e interpretaciones.

El Qohelet filósofo que hemos presentado hace esto: analiza la vida desde nuevos puntos de vista pues «[...] *ha revolucionado ciertamente el cuadro teológico tradicional con la contribución incluso del pensamiento griego*»⁹¹. Qohelet, el pensador, asume la realidad con la amplitud propia de la filosofía popular helenística sin dejar de lado su tradición judía. Dicho de otro modo, el Qohelet griego es el Qohelet judío y viceversa. Qohelet es tanto “filósofo” cuanto “sabio” porque logra, con originalidad creativa, reinterpretar la doctrina sapiencial tradicional, cuestionarla y reelaborarla en muchos temas desde su “volver a ver”.

Nosotros también hemos “vuelto a ver” la realidad con ojos nuevos desde el *hebel* de Qohelet. Todo es vanidad, todo es fugacidad y cambio. Las conclusiones que el libro nos aporta son “temas abiertos” en cuanto plantean preguntas que toda persona honesta, creyente o no, se plantea en algún momento de su vida: el tiempo, el esfuerzo humano, el trabajo y la transformación de la sociedad, las injusticias sociales, la vida y la muerte, entre otras. Si todo ello está marcado por la nada, por lo efímero y pasajero de una vida corta y fugaz, ¿qué queda? Nuestro filósofo y sabio responde con un grito que exalta la vida: tenemos poco tiempo en esta tierra, no sabemos muchas cosas, la muerte está esperándonos como centinela segura, por ende, debemos disfrutar las cosas simples, las cosas cotidianas. Lo extraordinario no es lo “sobrenatural”. Lo extraordinario es lo ordinario. Debemos “comer, beber y disfrutar” puesto que la vida se acaba, la juventud pasa, pero la felicidad está en lo sencillo. Aprovechar, disfrutar, vivir. No es un mensaje pesimista, de sabiduría desencantada o deprimida, sino de realidad inexorable, de sabiduría encantada con la vida y que, precisamente por aceptar sus límites, sabe vivirla plenamente.

91 G. Ravasi, *Qohelet*, p. 389.

Bibliografía citada

- Albertz, R., *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*, tomo II: *Desde el exilio hasta la época de los Macabeos*, Madrid: Trotta, 1999.
- Alonso Schökel, L., *Diccionario Bíblico Hebreo-Español*, Madrid: Trotta, 1999, p. 190.
- Asurmendi, J., *Du non-sens. L'Ecclésiaste*, Paris : Du Cerf, 2012.
- Asurmendi, J., *Job. Experiencia del mal, experiencia de Dios*, Estella: Verbo Divino, 2001.
- Barucq, A., *Eclesiastés. Qobeleth*, Madrid: Fax, 1971, p. 15.
- Bonora, A., *El libro de Qobélet*, Barcelona-Madrid: Herder-Ciudad Nueva, 1994.
- Brueggemann, W., *Teología del Antiguo Testamento. Un juicio a Yahvé. Testimonio. Disputa. Defensa*, Salamanca: Sígueme, 2007.
- Buehlmann, A., “Qohéleth”: Th. Römer – J. D. Macchi – Ch. Nihan, *Introduction à l'Ancien Testament*, Genève: Labor et Fides, 2009.
- Carrière, J. M., “Tout est vanité. L'un des concepts de Qohélet”: *Estudios Bíblicos* 55, 1997.
- Cazelles, H. (dir.), *Introducción crítica al Antiguo Testamento*, Barcelona: Herder, 1981.
- Claustre Solé, M., *Déu, una paraula sempre oberta. El concepte de Déu en el Qobélet*, Barcelona: Facultat de Teologia de Catalunya, 1999.
- Eichrodt, W., *Teología del Antiguo Testamento*, tomo II: *Dios y hombre*, Madrid: Cristiandad, 1975.
- Faessler, M., *Qobélet philosophe. L'éphémère et la joie*, Genève: Labor et Fides, 2013.
- Flavio Josefo, *Antigüedades judías* XII,1, Madrid: Akal, 1997, tomo II.
- García Gual, C., *Epicuro*, Madrid: Alianza, 2002.
- Garuti, P., *Qobélet. L'ombre et le soleil. L'imaginaire civique du Livre de l'Ecclésiaste entre judaïsme, hellénisme et culture romaine*, Pendé : Cahiers de la Revue Biblique (70), 2008.
- Gloor, D., *El arte de vivir. Corrientes filosóficas en tiempos del Nuevo Testamento*, San José: UBL, 2013.
- Gordis, R., *Kobelet. The man and his world. A study of Ecclesiastes*, New York: Schocken Books, 1968.
- Gunn, B. G. *The Instruction of Ptah-hotep and the Instruction of Ke'gemni: The oldest books in the world*, London: Murray, 1912.
- Hengel, M., *Judaism and Hellenism. Studies in their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period*, Philadelphia: Fortress Press, 1981.
- Jacob, E., *Teología del Antiguo Testamento*, Madrid: Marova, 1969.

- Kessler, R., *Historia social del antiguo Israel*, Salamanca: Sígueme, 2013.
- Lohfink, N., *Qobeleth*, Minneapolis: Fortress Press, 2003.
- Lys, D., *L'Ecclésiaste ou que vaut la vie?*, Paris : Letouzey et Ané, 1977.
- Maier, J., *Entre los dos Testamentos. Historia y religión en la época del Segundo Templo*, Salamanca: Sígueme, 1996.
- Malbran-Labat, *Gilgamés*, Estella: Verbo Divino, 1983.
- März, K. P., “Muerte”: W. Kasper (dir.), *Diccionario enciclopédico de exégesis y teología bíblica*, tomo II, Barcelona: Herder, 2011.
- Michaud, R., *Qobeleth et l'bellénisme*, Paris : Du Cerf, 1987.
- Mondolfo, R., *El pensamiento antiguo*, Buenos Aires: Losada, 1959.
- Morla, V., *Libros sapienciales y otros escritos*, Estella: Verbo Divino, 2006.
- Murphy, R. E., *Introducción a la literatura sapiencial del Antiguo Testamento*, Bilbao/Santander: Mensajero/Sal Terrae, 1970.
- Neher, A., *Notes sur Qobélet (L'Ecclésiaste)*, Paris: Du Minuit, 1951.
- Portier-Young, E., *Apocalipsis contra Imperio. Teologías de resistencia en el judaísmo antiguo*, Estella: Verbo Divino, 2017.
- Preuss, H. D., *Teología del Antiguo Testamento*, volumen I: *Yahvé elige y obliga*, Bilbao: Desclée De Brouwer, 1999.
- Ravasi, G., *Qobeleth. Il libro più originale e “scandaloso” dell'Antico Testamento*, Milano: San Paolo, 2012.
- Römer, Th., *La llamada historia deuteronomista. Una introducción sociológica, histórica y literaria*, Bogotá: San Pablo, 2014.
- Römer, Th., *Le chemins de la sagesse. Proverbes. Job. Qobeleth*, Poliez-le-Grand: Editions du Moulin, 1999.
- Rudman, D., “A Note on dating Ecclesiastes”: *The Catholic Biblical Quarterly* 61/1, 1999.
- Sacchi, P., *Historia del Judaísmo en la época del Segundo Templo*, Madrid: Trotta, 2004.
- Sæbø, M., ~kx: Jenni, E. – Westermann, C. (eds.), *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*, Madrid: Cristiandad, 1978, tomo I.
- Schoors, A., *Ecclesiastes*, Leuven: Peeters, 2013.
- Schwienhorst-Schönberger, L., *Kobeleth*, Fribourg-Bâle: Herder, 2004.
- Seow, C. L., *Ecclesiastes*, New Haven: Yale University Press, 1997, p. 38.
- Sicre, J. L., *Job. Comentario teológico y literario*, Madrid: Cristiandad, 2002.
- Sneed, M. R., *The Politics of Pessimism in Ecclesiastes. A Social-Science Perspective*, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2012.
- Tamez, E., “De padre de los huérfanos a hermano de chacales y compañero de avestruces”: *Concilium* n. 307, 2004.

- Tamez, E., *Bajo un cielo sin estrellas. Lecturas y meditaciones bíblicas*, San José: DEI, 2004.
- Tamez, E., *Cuando los horizontes se cierran. Relectura del libro de Eclesiastés o Qobélet*, San José: DEI, 1998.
- Targarona-Borrás, J., *Diccionario Hebreo/Español. Bíblico. Rabínico. Medieval. Moderno*, Barcelona: Riopiedras, 1995.
- Trebolle Barrera, J., “Antiguo Testamento y helenismo. Los últimos escritos del Antiguo Testamento y la influencia del helenismo”: *Estudios Bíblicos* 61, 2003.
- Trebolle, J. – Pottecher, S., *Job*, Madrid : Trotta, 2011.
- Vanderkam, J. – Flint, P., *El significado de los rollos del Mar Muerto. Su importancia para entender la Biblia, el Judaísmo, Jesús y el Cristianismo*, Madrid: Trotta, 2010.
- Vílchez, J., *Eclesiastés o Qobélet*, Estella: Verbo Divino, 1994.
- Vílchez, J., *Sabiduría y sabios en Israel*, Estella: Verbo Divino, 1995.
- Von Rad, G., *Sabiduría en Israel*, Madrid: Cristiandad, 1985.
- Von Rad, G., *Teología del Antiguo Testamento*, tomo I: *Las tradiciones históricas de Israel*, Salamanca: Sígueme, 2009.
- Weeks, S., *Ecclesiastes and Scepticism*, New York: Bloomsbury, 2012.
- Zamora, P., *Fe, política y economía en Eclesiastés. Eclesiastés a la luz de la Biblia hebrea, Sira y Qumrán*, Estella: Verbo Divino, 2002.

Notas de los recuadros en págs. 21, 28 y 43.

- 1 Cf. Th. Römer, *Les chemins de la sagesse*, p. 54.
- 2 « *The Governor of his City, the Vizier, Ptah-hotep, he said: 'O Prince, my Lord, the end of life is at hand; old age descendeth [upon me]; feebleness cometh, and childishness is renewed. He [that is old] lieth down in misery every day. The eyes are small; the ears are deaf. Energy is diminished, the heart hath no rest [...]. These things doeth old age for mankind, being evil in all things* » *Las máximas de Ptah-Hotep* A. B. G. Gunn, *The Instruction of Ptah-hotep and the Instruction of Ke'gemni: The oldest books in the world*, p. 41.
- 3 *Gilgameš*, Tablilla II, col. IV, 139-145 y Tablilla X, col. III, 14-28: F. Malbran, *Gilgameš*, p. 22 y 56.
- 4 « *La felicità del cinico è, contrariamente a quella epicurea, di tipo povero, si basa sull'essenziale possibile, disprezzando la fame di onori, di ricchezza, di religiosità protettiva e gli incubi tragici del destino e della morte, nella ferma convinzione che tutto è tufos, fumo, vanità', nulla, inconsistenza* » G. Ravasi, *Qobélet*, p. 388.