

# Comer, beber y disfrutar en Eclesiastés<sup>1</sup>

TIMOTHY SANDOVAL

**Abstract:** This essay argues that the repeated exhortation to “eat, drink, and enjoy” in the book of Ecclesiastes is a species of ‘elite discourse.’ A traditional Judean scribe or scribes who authored Ecclesiastes placed this rhetoric in the mouth of his literary character Qohelet alongside other representations of Qohelet, especially the ‘royal fiction’ of 1:12 to 2: 26, in order to bolster a broader parodic and satiric critique of economic arrangements, and the elites who benefitted from such arrangements, in Ptolemaic Palestine.

---

<sup>1</sup> Agradezco a los participantes en el seminario sobre Eclesiastés que dicté en la Universidad Bíblica Latinoamericana durante el verano de 2011 por sus preguntas e intuiciones. Algunas de las ideas presentadas en este ensayo las exploré primeramente en este espacio. Agradezco también al Dr. José Enrique Ramírez Kidd por la traducción de este artículo del inglés.

**Keywords:** Qohelet, Ecclesiastes, Food, Satire, Economics

**Resumen:** Se sostiene que la repetida exhortación a “comer, beber y disfrutar” en el libro de Eclesiastés es una especie de “discurso de elite”. Un escriba (o escribas) judío tradicionalista, autor de Eclesiastés, puso este tipo de retórica en labios de su personaje literario Qohelet, junto a otras representaciones de Qohelet, especialmente la ficción real de 1:12 a 2:16 con el fin de reforzar una crítica satírica y paródica a las condiciones económicas, y a las élites que se benefician de tales condiciones en la Palestina Ptolemaica.

## ENTONCES Y AHORA

A pesar de diferencias evidentes e importantes en la estructura social, política y económica, no resulta difícil señalar analogías generales entre el contexto socio-económico del Imperio Ptolemaico del siglo III aec. y las realidades de la economía global del siglo XXI.<sup>2</sup> Del mismo modo en que el ordenamiento económico de hoy con sus inmensas desigualdades, permite a unos pocos prosperar mientras que la mayoría lucha por sobrevivir, de igual modo en el Imperio Ptolemaico, mientras unos pocos tenían la posibilidad de festejar, celebrar banquetes y disfrutar las cosas buenas de la vida, la mayoría subsistía en una situación precaria, una mala cosecha bastaba para provocar un desastre económico y una crisis de alimentos.<sup>3</sup>

---

**Palabras clave:** Eclesiastés, Qohelet, Comida, Sátira, Economía.

2 Las diferencias incluyen la organización de modernos sistemas capitalistas *versus* las antiguas economías basadas en la producción agraria; el predominio de varios tipos de gobiernos ostensiblemente democráticos del mundo moderno *versus* los antiguos regímenes imperiales del mundo Mediterráneo, y así por ejemplo.

3 Para la economía helenista en general, ver *Hellenistic Economies* (edited by Zofia H. Archibald, et al; London: Routledge, 2001). Entre las distintas presentaciones disponibles acerca de la situación económica de Judá durante el período helenístico, es todavía influyente la visión de Martin Hengel en *Judentum und Hellenismus: Studien*

El libro de Eclesiastés, o Qohelet, emerge precisamente de este antiguo contexto ptolemaico y a pesar de, o quizás a raíz de, las terribles realidades de ese contexto, la obra insta repetidamente a quienes la leen o la escuchan a “comer, beber y disfrutar” la vida. Este llamado al *carpe diem* es una característica prominente de Eclesiastés que ha sido señalada repetidamente por los especialistas de forma correcta. Dado el rol que la Biblia continúa teniendo en la reflexión ética y teológica alrededor del mundo, es imperativo preguntar: ¿Qué mensaje tiene Eclesiastés para las personas de fe hoy día, cuando exhorta a su audiencia a deleitarse en la bebida y la comida?

Cuando se estudian los pasajes de Eclesiastés sobre el comer, el beber y el disfrutar, casi todos los especialistas reconocen la importancia del contexto socio-económico ptolemaico para comprender las palabras de Qohelet, y el hecho de que encontremos importantes paralelos a estos versículos en otros textos del antiguo Cercano Oriente. Sin embargo, el reconocimiento de este hecho no tiene normalmente mucho impacto en la interpretación de los pasajes sobre el “disfrute” o en el libro como un todo. Este estudio al llamado *carpe diem* en Eclesiastés le dará la debida atención, tanto a los aspectos del contexto socio-político y económico del Imperio Ptolemaico en el cual surgió, como a los importantes textos paralelos sobre el “comer, beber y disfrutar” en las literaturas afines. El préstamo de tales discursos sugiere que los pasajes de “disfrute” en el libro, son instancias de un “discurso de élite” que el autor de Eclesiastés usurpa y coloca en labios de Qohelet, con el fin de reforzar una crítica satírica y paródica a las condiciones económicas, y a las élites que se benefician de tales condiciones en la Palestina Ptolemaica.

## EL HORIZONTE ACADÉMICO

Para comprender la verdadera importancia de los textos de Eclesiastés sobre el comer, beber y disfrutar, es necesario alcanzar primero algunas conclusiones acerca de la relación entre el libro de Eclesiastés, su autor y la figura de Qohelet (la voz principal del texto), así como acerca de la posición social del autor. Una revisión de estos aspectos de la discusión académica sobre Eclesiastés no puede realizarse aquí.<sup>4</sup> Mucho de lo que se dice a continuación sin embargo, supone y apoya la idea de que lo más recomendable es distinguir claramente entre Eclesiastés como libro y “la voz” de Qohelet dentro de este libro. Eclesiastés como libro es el producto de un escriba (o escribas) judío de élite intelectual (no necesariamente de élite política o económica), del siglo III aec. Qohelet, por otra parte, es la invención literaria de este escriba.<sup>5</sup> Habiendo sido formado en la tradición intelectual y sapiencial de Israel, con su exigencia persistente y total por la justicia social, las perspectivas de este autor son esencialmente tradicionales, la persona y las palabras aparentemente más radicales de Qohelet son construidas por el autor-escriba del libro con miras a la finalidad satírica y crítica del autor.<sup>6</sup>

---

4 Para esta discusión ver Michael V. Fox in *A Time to Tear Down and a Time to Build Up: A Rereading of Ecclesiastes* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999), 363-77.

5 Aunque escribas judíos e israelitas pertenecientes a la elite intelectual habrían estado en gran medida al servicio de las elites políticas y económicas, y escribas individuales se habrían identificado también con la elite, los intereses y preocupaciones de los escribas en general habrían sido distintos de los intereses ideológicos y las preocupaciones políticas y económicas de la elite.

6 Según esta opinión, aunque el *superscriptio* y los versos iniciales de la obra (1:1-3), así como -al menos- la sección 12:9-10 del primer epílogo, no son la voz de Qohelet, son el producto del autor del libro. El resto del/(os) epílogo(s) –Ecles 12:11-14– pueden provenir de otra mano.

A pesar del significativo consenso académico respecto del contexto ptolemaico de Qohelet<sup>7</sup>, los aspectos materiales y socio-políticos del llamado de Qohelet al disfrute, no son generalmente destacados cuando se explica el significado o la relevancia de los pasajes acerca del *carpe diem*. Tampoco es considerado adecuadamente el significado de la propia impotencia de Qohelet frente a la injusticia (cf. 3:16-4:3), o aquellas de sus acciones o actitudes que pueden ser vistas como opresivas (cf. especialmente 2:4-9). Por el contrario, el llamado al *carpe diem* es interpretado fundamentalmente de un modo idealista, casi como una conclusión cuasi-filosófica o teológica-moral relativa a lo que podría ser considerado valioso para los “mortales”, una respuesta a las dificultades existenciales de cualquier y toda vida humana.<sup>8</sup>

Para la mayoría de los comentaristas, el llamado de Qohelet al *carpe diem* es así una conclusión positiva, si bien fatalista, que emerge de la visión más “pesimista” o “escéptica” respecto de la posibilidad de una vida humana significativa de cara a la inevitabilidad de la muerte.<sup>9</sup> Para Qohelet, el fallecimiento de una persona nulifica las promesas sapienciales tradicionales de una “buena vida” como recompensa por una existencia virtuosa.<sup>10</sup> Sin embargo, no se considera a Qohelet enteramente

---

7 Solo ocasionalmente se sugiere una fecha no helenística para datar el Eclesiastés. C.L. Seow, por ejemplo, ubica a Qohelet en el período persa tardío; ver “Linguistic Evidence and the Dating of Ecclesiastes,” *JBL* 115.4 (1996): 643-666.

8 La comprensión de Fox sobre Eclesiastés, y su insistencia de que la mejor traducción para el término *bevel* es “absurdo”, está marcadamente influida por la filosofía existencialista de Albert Camus. Ver Fox, *A Time to Tear Down*, esp. 8-11.

9 Para una discusión acerca del pesimismo y/o escepticismo en Qohelet, ver Vilchez, *Eclesiastés*, 33-36.

10 Proverbios es considerado usualmente como el ejemplo fundamental de la perspectiva sapiencial que asume la conexión “prosperidad – vida virtuosa”;

pesimista o escéptico dado que, aunque el libro concluye que comer y beber (y el disfrute de estos), es el “bien máximo” que una persona puede encontrar en el mundo, esto es al menos “algo”. Como Samuel L. Adams dice: “Cuando la fuerza de los pasajes sobre el “disfrute” se toma en cuenta, resulta inseguro considerar a Qohelet un pensador enteramente pesimista”.<sup>11</sup>

Otros especialistas, principalmente Eunny P. Lee, han intentado modificar el énfasis sobre el pesimismo de Qohelet y destacar con mayor fuerza el llamado del libro al disfrute.<sup>12</sup> Lee por ejemplo, afirma: “Lo que Qohelet dice acerca del disfrute es que no hay... nada mejor que las actividades básicas que sostienen la vida humana y la hacen significativa. Comer y beber, trabajar y descansar, estar con la personada amada, -estos placeres simples y mundanos revelan la bondad de la vida y la hacen más digna de ser vivida”.<sup>13</sup> Para Lee, el disfrute de la vida se convierte en una especie de obligación religiosa para Qohelet. Como ella señala: “Aún las circunstancias desfavorables tienen que ser totalmente afrontadas y disfrutadas, dado que una vida auténtica tiene

---

cf. Vílchez, *Eclesiastés*, 49-52. Este nexa “Acto-Consecuencia” o “Tun-Ergehen Zusammenhang” es, sin embargo, entendido usualmente de un modo demasiado simplista. La presentación clásica de este tema es hecha por Klaus Koch, “Gibt es ein Vergeltungsdogma im alten Testament?” *ZTK* 52 (1955):1-42. Ver además el trabajo Samuel L. Adams, *Wisdom in Transition: Act and Consequence in Second Temple Instructions* (Leiden and Boston: Brill, 2008). Para un análisis alternativo de esta retórica, ver por ejemplo, Bernd Janowski, “Die Tat Kehrt zum Täter zurück: Offene Fragen im Umkreis des >>Tun-Ergehen-Zusammenhangs<<,” *ZTK* 91 (1994): 247-71, y Timothy J. Sandoval, *The Discourse of Wealth and Poverty in the Book of Proverbs* (Leiden and Boston: Brill, 2006).

11 Adams, *Wisdom in Transition*, 138.

12 R. N. Whybray, “Qoheleth, Preacher of Joy,” *JSOT* (1982): 87-98. Eunny P. Lee, *The Vitality of Enjoyment in Qohelet's Theological Rhetoric* (Berlin: de Gruyter, 2005).

13 Lee, *Vitality*, 82.

tanto su dosis de alegría como de sufrimiento”. Esto se debe, como sugiere Lee, a que para Qohelet “lo bueno y lo malo están misteriosamente entretajidos en la fábrica de la vida”.<sup>14</sup>

Estas diferentes perspectivas de Qohelet presentan esencialmente una comprensión filosófica idealista o teológica-moral acerca de la retórica de Qohelet sobre el comer, el beber y el disfrutar. Tal interpretación, sin embargo, no sorprende, dado que esto es lo que sugiere una lectura sencilla de estos pasajes. Como Qohelet sostiene en 2:24 “el único bien del hombre es comer y beber y disfrutar del producto de su trabajo, y aún esto he visto que es don de Dios”, una conclusión repetida esencialmente en otros pasajes sobre el “disfrute” en 3:12-13; 5:18; 8:15 y 9:7-9 (cf. 3:22; 7:14 y 11:9). Qohelet no ofrece un análisis de situación elaborado a partir de una crítica socio-económica. Su retórica tiende más bien a una reflexión cuasi-filosófica, existencial y teológica-moral. Después de todo, él explora que “ventaja” (*yitron*) puede obtener una persona de su “trabajo” o su “esfuerzos” (*amal*) en esta vida “bajo el sol”, como lo dice 1:3; y por medio de una reflexión sobre la inevitabilidad de la muerte que hace todo “absurdo” (*hevel*), él pregunta qué es “bueno” (*tob*) hacer para los mortales, como lo dice 2:3.<sup>15</sup> Sin embargo, a pesar del tono filosófico, existencial y moralista de la tendencia retórica de Qohelet, las connotaciones económicas y materiales de varios términos claves de su discurso pueden percibirse aún.

---

14 Lee, *Vitality*, 54, 57. Una perspectiva que destacase críticamente el contexto económico y socio-político de la Palestina ptolemaica insistiría, por el contrario, en que no hay nada de “misterioso” en el sufrimiento causado por la opresión política y económica.

15 Para una discusión adecuada de la mayoría de estos temas, ver Fox, *A Time to Tear Down*, 27-119; cf. Vilchez, *Eclesiastés*, 431-441. Ver también el análisis de Pedro Zamora in *Fe, Política Y Economía: Eclesiastés a la luz de la Biblia hebrea, Sira y Qumrán* (Navarra, España: Editorial Verbo Divino, 2002), esp. 39-170.

El autor del libro emplea este hecho con el fin de construir una crítica satírica de Qohelet y de élites semejantes a él, incluyendo la conclusión de éstos respecto del comer y el beber.

Elsa Tamez es una importante excepción a la tendencia de entender el mensaje de Eclesiastés de una manera excesivamente idealista o teológica-moral. Tamez lee los pasajes acerca del comer, beber y disfrutar en Eclesiastés directamente a la luz de las realidades políticas y socio-económicas del Imperio Ptolemaico. Sostiene que el llamado de Qohelet al disfrute es positivo; pero es positivo no porque Qohelet o el autor del libro se haya resignado a un tipo de conclusión existencial, que asume que esta es la única forma de felicidad posible, o porque el disfrute sea un tipo de deber religioso. Es positiva, porque en un mundo caracterizado por la opresión económica, donde los horizontes para la acción política significativa por la justicia se han cerrado, tal comer y beber, siendo en sí mismo un acto afirmativo y simbólico, es también un acto político real, una resistencia encarnada a la muerte y ligada a las condiciones políticas y socio-económicas del imperio. Para Tamez, Qohelet afirma la vida y “propone retar la lógica de porquería viviendo, en medio de ella, una lógica de ‘no porquería’, cuya síntesis es el comer pan, beber vino con alegría y gozar con alguien a quien se ama”.<sup>16</sup>

Tamez, adecuadamente, toma en serio el contexto político y socio-económico ptolemaico a la hora de entender los pasajes sobre el “disfrute”. Sin embargo, dado que ella ve al autor del libro como una figura aristocrática (tal vez el mismo Qohelet), no considera tampoco que tales pasajes sean instancias de un

---

16 Elsa Tamez, *Cuando los Horizontes se Cierren: Relectura del Libro de Eclesiastés o Qobélet* (San José, Costa Rica: DEI, 1998), 55.



discurso de élite que el autor del libro se ha apropiado con el fin de criticar y satirizar a las élites y sus prerrogativas.<sup>17</sup>

## EL TEXTO Y SUS PARALELOS

Los especialistas identifican usualmente siete textos principales en Qohelet que exhortan al oyente o lector/a del libro, a disfrutar aspectos de su existencia terrenal (2:24; 3:12-13; 3:22; 5:18; 8:15; 9:7-9; 11:9). Cinco de ellos incluyen un llamado explícito a comer y beber (3:22; 11:9 no lo hacen). El más famoso de estos pasajes del “disfrute” es Eclesiastés 9:7-9: “Anda, come tu pan con alegría y bebe contento tu vino, porque Dios ya ha aceptado tus obras; lleva siempre vestidos blancos y no falte el perfume en tu cabeza, disfruta la vida con la mujer que amas, todo lo que te dure esa vida fugaz, todos esos años fugaces que te han concedido bajo el sol; que ésa es tu suerte mientras vives y te fatigas bajo el sol”. Los comentaristas, casi en su totalidad, señalan que estos pasajes del “disfrute”, especialmente Eclesiastés 9:7-9, tienen mucho en común con otros textos bíblicos y del antiguo Cercano Oriente bien conocidos. El famoso llamado de Isaías 22 a “comer y beber, que mañana moriremos”, así como el discurso de Siduri a Gilgamesh en la gran épica babilónica y ciertos Cantos del Arpista de Egipto, particularmente el canto de Antef, han sido correctamente señalados.<sup>18</sup>

Los versículos 12 y 13 del difícil capítulo 22 de Isaías dicen: “El Señor de los ejércitos os invitaba aquel día a llanto y a

---

<sup>17</sup> Tamez llama al autor un “aristocrático renegado,” *Horizontes*, 221.

<sup>18</sup> Existen otros paralelos, para una lista completa ver Hans Wildberger en relación a Isa. 22:13 en *Isaiah 13-27: A Continental Commentary* (trad. T. Trapp; Minneapolis: Fortress, 1997), 373-75.

luto, a raparos la cabeza y a ceñir sayal; pero vosotros, fiesta y alegría, a matar vacas, a degollar corderos, a comer carne, a beber vino, ‘a comer y a beber’ que mañana moriremos”.

El discurso de Siduri a Gilgamesh<sup>19</sup> dice:

Gilgamesh, ¿hacia dónde corres?  
La vida que persigues no la encontrarás.  
Cuando los dioses crearon la humanidad,  
La vida la guardaron en sus manos.  
Tú, pues, Gilgamesh, (deja) que tú vientre se llene,  
Día y noche diviértete  
Cada día haz una fiesta jubilosa,  
Día y noche danza y toca (la música).  
Que tus vestidos estén limpios,  
Tú cabeza lavada, tú bien bañado.  
Presta atención al joven que toma tu mano.  
Que tu esposa se deleite en tu seno.  
¡Esta es la tarea de la humanidad!<sup>20</sup>

La sección más relevante del Canto de Antef incluye lo siguiente:<sup>21</sup>

¡Que tu corazón esté alegre, que se olvide de que un día serás un *akh* (“personalidad eficaz”)!

Sigue tu deseo, todos los días de tu vida. Derrama mirra sobre tu cabeza, vístete de lino fino y perfúmame con las maravillas reservadas a Dios. Deja que crezcan tus gozos y no dejes que tu corazón se entristezca.

---

19 La literatura sobre Gilgamesh es extensa.

20 Según la traducción de R. Labat citada en Vélchez, *Eclesiastés*, 361-62.

21 Estudios sobre Antef y otros textos relacionados se incluyen en: Shannon Burkes, *Death in Qobeleth and the Egyptian Biographies of the Late Period* (Atlanta: Scholars Press, 1999).

Sigue tu deseo y los placeres que añoras. Haz lo que quieras en la tierra, no aflijas tu corazón, hasta que venga para ti el día de las lamentaciones. Porque el Dios de corazón tranquilo no escucha las lamentaciones, y los gritos de duelo no libran al hombre del más allá.

¡Disfruta del día, sin cansarte!

Mira, nadie se lleva sus bienes consigo.

Mira, nadie ha vuelto después de haber entrado allí”.<sup>22</sup>

Es claro que el llamado de Qohelet a comer, beber y disfrutar está relacionado de algún modo con estos textos. Sin embargo, aunque los especialistas usualmente apuntan a esta conexión entre Eclesiastés y los paralelos del antiguo Cercano Oriente, la discusión raramente va más allá del reconocimiento general de esta similitud, y del hecho de que la “sabiduría” es un “fenómeno internacional”. Si se discute algo más, usualmente esto tiene que ver con el punto de: si se puede o no, demostrar la dependencia literaria entre Eclesiastés y alguno de estos paralelos de las literaturas relacionadas. Usualmente existe poca o ninguna consideración respecto al tema de ¿qué sugiere la incorporación de este tipo de discurso en Eclesiastés para la comprensión de los pasajes de Qohelet acerca del “disfrute” o para comprensión del libro en su conjunto?

A pesar de los esfuerzos de algunos eruditos, no se puede demostrar una dependencia literaria directa entre las palabras de Qohelet y alguno de estos textos paralelos del antiguo Cercano Oriente. La relación puede consistir entonces, en que el autor de Eclesiastés empalma aquí con un bien conocido motivo literario del antiguo Cercano Oriente, como algunos han sugerido. Sin embargo, es probable que la relación entre

---

<sup>22</sup> Jean Lévêque. *Sabidurías de Mesopotamia*. Documentos en torno a la Biblia No. 26. (Estella-Navarra: Verbo Divino, 1996), p. 106.

Eclesiastés y los paralelos del antiguo Cercano Oriente sea más fuerte y más significativa, que el solo hecho de que el autor bíblico desarrolle un motivo ampliamente conocido.

Algunos estudios recientes sobre la educación y el entrenamiento de escribas en la antigüedad, tal como los realizados por David M. Carr, sugieren que los escribas en el antiguo Cercano Oriente no aprendían solamente a leer y escribir. Su educación los entrenaba en una visión de mundo particular a los escribas, en una orientación moral basada en un conocimiento profundo (normalmente por medio de la memorización y la recitación), de textos relevantes culturalmente.<sup>23</sup> En el antiguo Judá e Israel, algunos textos que llegarían a convertirse después en textos bíblicos, habrían servido especialmente para esta función. Esto sugiere que los escribas habrían comprendido profundamente no solo la tradición moral de Israel, con su énfasis en una justicia social paternalista y patriarcal. Sugiere también, que por medio de su formación, los escribas estarían versados también en textos culturalmente significativos de los pueblos de alrededor.<sup>24</sup>

Muchos eruditos reconocen por ejemplo, que los escribas responsables del libro de Proverbios conocieron alguna versión de la Instrucción de Amenemope, e incorporaron mucho de esta importante obra egipcio en un texto fundacional de la educación israelita. Pocos dudarán que Gilgamesh sea

---

23 Ver especialmente David M. Carr, *Writing on the Tablet of the Heart: Origins of Scripture and Literature* (Oxford and New York: Oxford University Press, 2005).

24 El viaje aludido por Ben Sira (Eclo 39:4), por ejemplo, habría puesto a los escribas en contacto con una variada serie de textos del antiguo mundo Mediterráneo y del antiguo Cercano Oriente. Cf. también el caso de la transmisión de la obra egipcia Amenemope a Israel, discutida por Michael V. Fox in *Proverbs 10-31: A New Translation with Introduction and Commentary* (New Haven: Yale University Press, 2009), 753-67.

un texto mesopotámico de un enorme significado cultural. Discursos egipcios que promovían el disfrute de la vida de cara a la muerte, como el Canto de Antef, podrían ser vistos también como textos culturales de gran valor, especialmente dado que tales textos representan una desviación importante de la ideología egipcia anterior, respecto de la vida en el más allá.<sup>25</sup> La evidencia de Qohelet sugiere que al menos algunos escribas judíos estaban bien familiarizados con estos discursos y tradiciones.

La probabilidad de que la relación entre los pasajes sobre el “disfrute” en Eclesiastés y sus paralelos del antiguo Cercano Oriente, sea más significativa de lo que usualmente se cree, apunta a una apropiación sofisticada e intencional de un discurso establecido acerca del comer, beber y disfrutar por parte del autor de Eclesiastés. Este autor no se limita, sin embargo, a incorporar un motivo bien conocido en su texto simplemente. Él usurpa un tipo particular de discurso elitista y lo coloca en labios de su personaje literario Qohelet con un fin particular en mente, a saber: la construcción de una crítica satírica o paródica de las prerrogativas de una elite y de sus estructuras económicas.

### COMER, BEBER Y DISFRUTAR COMO UN DISCURSO DE ÉLITE

Distintos factores apuntan al hecho de que la exhortación a comer, beber y disfrutar, tanto en Qohelet como en todo el antiguo Cercano Oriente, es una forma de discurso de elite. La épica de Gilgamesh por ejemplo, con su importante paralelo a la retórica del disfrute en Qohelet, celebra las hazañas

---

<sup>25</sup> Burkes, *Death in Qoheleth*, 162-69.

militares y las virtudes heroicas de un estrato elitista de la sociedad mesopotámica. El discurso de Siduri no presenta por supuesto, las propias palabras de Gilgamesh. Ellas están dirigidas sin embargo, a esta figura de elite descrita como un rey fabuloso, rico y poderoso, quien a pesar de su posición y privilegio está profundamente agobiado por el hecho de la mortalidad humana. El Canto de Antef, de igual modo, está asociado con una figura de elite, el faraón Antef, que se ubicaba en la cúspide de la antigua sociedad egipcia. Al igual que Gilgamesh, Antef es también una persona apesadumbrada por la mortalidad humana, y que refleja una actitud pesimista hacia la inevitabilidad de la muerte. En lo que resulta un giro extraordinario respecto de opiniones anteriores respecto a la muerte en la antigua sociedad egipcia, la inscripción de Antef no ve la vida en el más allá como una salida positiva para la existencia. El Canto exhorta a todos aquellos que pasan junto a la tumba de Antef al *carpe diem*. Otros cantos del arpista (y otros textos egipcios), ofrecen sugerencias similares, mientras que otros textos parecen incluso polemizar explícitamente contra la visión pesimista de la muerte y el más allá promovidas por Antef.<sup>26</sup> El hecho de que todos estos textos egipcios, tanto aquellos con una visión positiva del más allá como aquellos con una visión negativa de la muerte, provienen de inscripciones funerarias, sugiere que ellos representan el punto de vista (y las polémicas propias) de un estrato elitista de la sociedad egipcia. Es claro que solo tales elites habrían tenido los medios materiales para realizar tales inscripciones y monumentos de arquitectura funeraria.<sup>27</sup>

---

26 Burkes, *Death in Qobeleth*, 165-67.

27 Cf. Burkes, *Death in Qobeleth*, 130, 140, 177, 180 y la discusión más amplia de Burkes sobre los Textos de las Pirámides, los Textos de Sarcófagos (p. 124-35), y la posición social (“la esposa del sumo sacerdote de Ptah en Menfis” y “el sumo

El versículo más famoso de la Biblia acerca del *carpe diem* proviene del capítulo 22 del libro de Isaías. Una versión de las palabras finales de Isaías 22:13 se ha convertido en un dicho común en la lengua española: “Comamos y bebamos que mañana moriremos”. Aunque Isaías 22 es un texto difícil y hay muchas discusiones respecto a la estructura y origen de este pasaje, así como a la naturaleza del incidente (o incidentes) mencionado, es probable que el texto relate eventos que tuvieron lugar durante la crisis asiria que Judá enfrentó en las últimas décadas del siglo VIII aec.<sup>28</sup> Parece que, de cara a una amenaza inminente, los “gobernantes de Israel” (v 3), en lugar de esperar humildemente la liberación de Yahvé y responder al llamado de “llorar y lamentarse” y “raparse la cabeza y hacer duelo”, se dedicaron nihilísticamente a “gozarse y alegrarse, sacrificar vacas y matar ovejas, comer carne y beber vino” diciendo “comamos y bebamos que mañana moriremos” (v 13). Aunque no constituye precisamente un paralelo al contexto y a los sentimientos mostrados por Siduri e Antef, el pasaje de Isaías comparte con ellos una valoración del comer, beber y disfrutar que representa las voces de personas de elite de cara a una muerte inevitable, y en este caso inminente.

E.P. Lee, un poco inquieta por la visión social de Qohelet que se desprende de la lectura que ella hace, ha buscado relacionar este llamado al *carpe diem* no solo con paralelos del antiguo Cercano Oriente como Gilgamesh e Antef, sino con otros textos tales como Nehemías 8 y Ester 9, que hablan acerca del comer y beber en un contexto comunal más amplio.<sup>29</sup> Estos

---

sacerdote del dios Toth en Menfis”), de algunos de aquellos individuos asociados con las biografías funerarias (p. 188-204).

<sup>28</sup> Wildberger, *Isaiah 13-27*, 347-77.

<sup>29</sup> Lee, *Vitality*, 70, 133.

paralelos son apropiados, y es importante mencionarlos, dado que los textos comparten especialmente alguna de la retórica e imaginaria de Qohelet acerca del comer, beber y disfrutar. El llamado elitista de Qohelet al *carpe diem* es, sin embargo, un llamado que resulta distante de la visión del banquete comunal que encontramos en Ester y Nehemías. De hecho, más que rehabilitar a Qohelet como un sabio sensible socialmente, la comparación sirve para destacar la diferencia entre la perspectiva de Qohelet y la de estos otros pasajes.

En primer lugar, el llamado a disfrutar en Neh 8 y Est 9 implica a “todo el pueblo” (Neh 8:1), a “todos los judíos” (Est 9:20). En Est 9 el llamado a compartir se hace explícitamente con los pobres, y con aquellos para quienes “nada se ha preparado” en Neh 8. Por contraste, el discurso de elite que expresa Qohelet no alude en modo alguno al compartir con los desposeídos. En el mejor de los casos, exhorta a un disfrute individual de la comida y la bebida dentro del círculo propio de la persona, la familia, los amigos cercanos (4:7-16), o la mujer que se ama (9:9). Aún 4:7-16, no está preocupado tanto por el mantenimiento de los vínculos comunales como por la seguridad de que la persona sea capaz de disfrutar sus “riquezas” (v 8) con sus compañeros.

Lo que es más llamativo sin embargo, no es tanto la dimensión y naturaleza del compartir al que se llama en Qohelet y en pasajes como Neh. 8 y Est. 9, sino más bien las distintas motivaciones para el comer, beber, disfrutar y compartir que existen en los distintos textos. El comer, beber y compartir comunitarios de Neh. 8 y Est. 9, están motivados en la preocupación institucional por el sustento y el bienestar de la comunidad en un sentido amplio (en Neh 8 esto se da en el contexto de una obligación comunitaria religiosa), y no son el resultado de la angustia individual de cara a la muerte propia, como se da en Qohelet. El matiz elitista de la retórica de



“disfrute” de Eclesiastés podría ser comparado mejor, con las escenas dl banquete “comunal” elitista que encontramos en Ester 1 y Daniel 5.

En todo caso, es claro que los antiguos escribas judíos habrían estudiado e internalizado el tipo de discursos del antiguo Cercano Oriente como los que encontramos en Gilgamesh y Antef. Escribas que pertenecían a una elite intelectual habrían incorporado tales discursos de memoria y, más que consultar y reproducir copias de tales textos al momento de escribir pasajes como Isaías 22 y Eclesiastés 9, o aún Neh 8, ellos habrían procedido más bien, por medio de la apropiación internalizada de la retórica de dichos discursos, algo que se daría de modos distintos de acuerdo con los propósitos propios de cada una de sus obras literarias. Más aún, como miembros de una clase leal a los servicios de las elites, tales escribas habrían tenido una comprensión íntima de las particularidades del discurso de estas elites; y algunos de ellos, con un talento literario particular, habrían sido capaces de representar en forma habilidosa y creativa (y aún de parodiar) tales discursos de élite en sus propios textos. El autor de Eclesiastés pertenecía sin duda alguna a este grupo.

## EL REY QOHELET

El hecho de que el autor de Eclesiastés coloque intencionalmente en labios de su personaje Qohelet un conocido discurso de elite sobre el comer, beber y disfrutar, con el fin de parodiar y criticar las elites políticas y económicas de la Palestina ptolemaica, es apoyado también por la presentación que hace el autor en distintas partes de Eclesiastés del rey Qohelet, y por las conclusiones de Qohelet acerca de su trabajo y su estudio “bajo el sol”.

*El hecho de que el autor de Eclesiastés coloque intencionalmente en labios de su personaje Qohelet un conocido discurso de élite sobre el comer, beber y disfrutar, con el fin de parodiar y criticar las élites políticas y económicas de la Palestina ptolemaica, es apoyado también por la presentación que hace el autor en distintas partes de Eclesiastés del rey Qohelet*

En la así llamada “ficción real” de 1:12-2:26, Qohelet es presentado como alguien que posee y busca ampliar su sabiduría y conocimiento. Él aplica la sabiduría para “explorar e investigar” lo que se ha hecho “bajo el cielo” (v 13), dado que no hay una memoria estable entre los humanos (v 1:11), quienes enfrentan una muerte inevitable (2:14-21). Él se jacta de haber “adquirido una gran sabiduría” (v 16) y de haber sobrepasado a otros antes de él con “su gran experiencia en la sabiduría y conocimiento” (v.16). Lleva a cabo una prueba de “placer” con su sabiduría, con el fin de conocer lo que es “bueno para los mortales” (2:1-3), según él dice. Desea entender no solamente la sabiduría y la insensatez sino también la “locura” (1:17; 2:12), y explora el valor relativo de la sabiduría tomando en cuenta que la muerte inevitable, limita radicalmente el valor de ésta (2:14-21). Más aún, se jacta de sus grandes logros, de sus proyectos de construcción, de su gran fortuna y de la posesión de sus muchos esclavos y concubinas (2:4-9).

El autor de Eclesiastés presenta a Qohelet como una figura de elite, precisamente como el tipo de persona que iniciaría un discurso sobre el comer, beber y disfrutar poco antes de una muerte inevitable. Como casi todos los comentaristas reconocen, la ficción real de 1:12-2:2 junto a la *superscriptio* del libro, evoca la figura de Salomón.<sup>30</sup> “Qohelet” por

30 Cf. Vélchez, *Eclesiastés*, 21.

ejemplo, es llamado “hijo de David” y se dice que ha reinado en Jerusalén (1:1. 12.16). La descripción de las actividades de Qohelet recuerda también, si bien de modo general, la descripción de Salomón y de sus actividades tales como son descritas en el libro de 1 Reyes. La tradición israelita recuerda a Salomón, no solo como un gobernante rico y opresor, un gran constructor, sino eminentemente como una figura de sabiduría.<sup>31</sup> De igual modo, Qohelet es no solo un constructor fabulosamente rico y dueño de esclavos (2:4-9), sino también un sabio que afirma poseer una gran sabiduría y conocimiento, y que reflexiona sobre la naturaleza de la sabiduría (1:12-2:3; 2:12-21).

La descripción de la persona y la actividad de Qohelet en Eclesiastés no es, por supuesto, una evocación precisa de Salomón. Incluso cuando el texto nos recuerda a Salomón, evoca también la imagen de figuras de elite opresivas en la Palestina ptolemaica, y de sus típicas actividades y disposiciones (2:4-9). Los Tobiádas a quienes describe Josefo, o aquellos personajes parecidos a Apolonio y conocidos por el papiro de Zenón, son sin duda el tipo de figuras que el autor tiene en mente cuando presenta a Qohelet en Eclesiastés.<sup>32</sup>

## LA SÁTIRA

Una lectura típica y directa de la ficción real en 1:12-2:26 ve a Qohelet, con sus enormes posibilidades, como un intelectual genuinamente curioso, si bien perturbado, dedicado a interrogar críticamente las tradiciones de las que él es heredero, a la luz de sus propias observaciones y experiencias “empíricas”. Esta es

---

<sup>31</sup> Cf. 1 Kings 1-11.

<sup>32</sup> Josephus, *Antiquities*, 12.156-222; 228-236; *CPJ*, 1.115-130.

ciertamente una interpretación posible de la ficción real, como la historia de la investigación lo ha demostrado claramente.<sup>33</sup> Es también lo que a un nivel superficial el texto parece intentar, sin embargo, a la luz del hecho de que las palabras de Qohelet en los pasajes sobre el “deleite” son claras invocaciones de un discurso de elite y recuerdan el contexto económico y socio-político de la Palestina ptolemaica, un análisis más detenido del pasaje apunta a otra posibilidad interpretativa: el autor-escrība, custodio de la tradición moral de Israel basada en la justicia y la religión, parodia o satiriza figuras de elite de su propio tiempo, y quienes como Qohelet, son capaces de justificar intelectualmente estructuras económicas y sociales que les benefician, aunque marginalizan a multitudes de otras personas.<sup>34</sup>

Por supuesto que la parodia, la ironía, la sátira y otras formas de *doble voz* (double voicing) en la literatura son marcadamente difíciles de “escuchar”. Por lo general es únicamente el lector que busca esto, “aquellos que tienen oídos para escuchar”, quienes son capaces de discernir este nivel de discurso. Con algunas sátiras políticas y otras formas relacionadas de *doble voz* esto sucede en parte intencionalmente.<sup>35</sup> Por una parte,

---

33 Ver por ejemplo Adams, *Wisdom in Transition*, 101-152; cf. Annette Schellenberg, *Erkenntnis als Problem: Qohelet und die alttestamentlichen Diskussion um das menschliche Erkennen* (Freiburg: Universitätsverlag Freiburg, 2002).

34 El desciframiento y despliegue del lenguaje figurativo constituyó parte de la tradición sapiencial de Israel, al menos desde el prólogo de Proverbios (Prov. 1:2-7; cf. Eclo 39:1-3). Ver Timothy J. Sandoval, “Revisiting the Prologue of Proverbs,” *JBL* 126.3 (2007): 455-73. Zamora, *Fe, Política y Economía*, alude también a otros aspectos figurativos del lenguaje de Eclesiastés que no pueden ser discutidos en este ensayo. Para otras lecturas irónicas de Eclesiastés, ver especialmente Carolyn J. Sharp, “Ironic Representation, Authorial Voice, and Meaning in Qohelet,” *BI* 12.1 (2004): 37-68.

35 Ver Dustin Griffen, *Satire: A Critical Reintroduction* (Lexington, Ky: University of Kentucky Press, 1994); Cf. también James C. Scott, *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*, (New Haven, Yale University Press, 1990).

provee a aquellos que forman parte de este grupo interno, con una importante cuota de comprensión compartida de una situación que puede fortalecer los vínculos sociales y resolver otras formas de resistencia política. Por otra parte, especialmente en contextos de significativa desigualdad política y poder social, provee a los creadores de sátira de una cierta protección respecto de una retaliación eventual por parte de aquellos poderosos que son el blanco de dichas sátiras. Si surge la sospecha, *la doble voz* de un texto provee a quien ha creado la sátira de un cierto grado de “negación plausible”. Alguien como el autor de Eclesiastés por ejemplo, podría insistir que sus textos no contienen crítica alguna de una figura como Qohelet, sino que representan más bien una exploración intelectual genuina o incluso una celebración de tales figuras de la sabiduría y de sus logros.

*... la parodia, la ironía, la sátira y otras formas de doble voz en la literatura son marcadamente difíciles de “escuchar”... provee a aquellos que forman parte de este grupo interno, con una importante cuota de comprensión compartida de una situación que puede fortalecer los vínculos sociales y resolver otras formas de resistencia política.*

No obstante, a pesar de la ambigüedad que es inherente a los textos satíricos, éstos proveen normalmente algunas indicaciones para que aquellas personas “que tienen oídos para escuchar” puedan conectarse con ellas. Ya hemos descrito por ejemplo, como la retórica de Qohelet acerca del comer, beber y disfrutar es una apropiación de un discurso de élite, distinto de otros pasajes bíblicos que hablan sobre el comer y el beber, y que son más comunales en su orientación. Esto señala a Eclesiastés como un texto literario sofisticado, y advierte al lector a estar atento respecto de otras innovaciones literarias potenciales. Más aún, como

ha hecho notar Seow, las palabras de Qohelet en la ficción real están relacionadas con el género literario, bien conocido en el antiguo Cercano Oriente, de las auto-biografías reales. Estas inscripciones propagandísticas celebran usualmente los logros y sabiduría de los gobernantes. Sin embargo, la adopción de Qohelet de este género es bastante irónica. Para Seow, la ironía es el resultado del hecho de que aún las grandes obras de un gran monarca, son igualmente víctimas del carácter efímero de todas las cosas. La ironía sin embargo, discurre a un nivel más profundo que este nivel de superficie.<sup>36</sup>

El deseo de Qohelet de investigar no solo la sabiduría y la necesidad, sino también la “locura” (holetot), mencionada casi al final de su discurso en primera persona (1:17; cf. 2:12), llama de igual modo la atención del lector.<sup>37</sup> ¿Qué tipo de sabio investiga la “locura”? Los comentaristas han ofrecido distintos modos de entender este aspecto de *Eclesiastés*, y que van desde los esfuerzos para enmendar el texto, hasta lecturas que sugieren que la búsqueda de Qohelet por la sabiduría y el conocimiento es tan completa, que él investiga incluso la necesidad y la locura. Como Vélchez afirma, Qohelet busca entender la sabiduría “desde nuevos puntos de vista”, incluso “en comparación con sus antónimos locura-necedad”.<sup>38</sup> Este tipo de interpretación es posible, y una presentación de Qohelet como un intelectual inquisitivo parece ser lo que el texto a nivel de superficie intenta sugerir. Sin embargo, a la luz de la naturaleza satírica del resto del pasaje, es probable

---

36 Seow, *Ecclesiastes*, 144.

37 La ambigüedad especialmente de 1:17 es notable. ¿Habla Qohelet de *sklvv* (con *samek*) o de *sklvv* (con *sin*)—de necesidad o de prudencia? Cf. la discusión de Seow en *Ecclesiastes*, 125, 133.

38 Vélchez, *Eclesiastés*, 205 (itálica en el original).

que el autor-escriba de Eclesiastés está haciendo también algo más, a saber: apuntando al fin irónico de Qohelet y su sabiduría, los que para el autor son en sí mismos un tipo de locura.

De hecho, la “sabiduría” de Qohelet es completamente distinta del discurso sapiencial de la sabiduría tradicional en Israel, tal como el que encontramos en el libro de Proverbios. Para los sabios de Proverbios, “sabiduría” es un término moral, una virtud principal que termina siendo internalizada a través de un esfuerzo prolongado. Es aquello que nos guía en el camino correcto de la vida, y es visto por ello como algo supremamente valioso. Es por ello que la retórica de Proverbios asocia repetidamente la obtención de la sabiduría con la adquisición de otras cosas valiosas, incluyendo los bienes económicos y el estatus social.<sup>39</sup> Con todo, para Proverbios la sabiduría no es algo que pueda ser adquirido fácilmente, como puede adquirir una persona otros bienes, incluyendo ciertas formas objetivas de conocimiento.

*Para los sabios de Proverbios, “sabiduría” es un término moral, una virtud principal que termina siendo internalizada a través de un esfuerzo prolongado. Es aquello que nos guía en el camino correcto de la vida, y es visto por ello como algo supremamente valioso.*

La pretensión de Qohelet es, por el contrario, la de haber adquirido una sabiduría que es esencialmente una forma de conocimiento y agudeza intelectual. Como ha dicho Fox: “Cuando Qohelet describe los fallos de la sabiduría, él no está hablando necesariamente del tipo de sagacidad que le permite a una persona llevar una vida prudente y moral...”, la

---

39 Para una discusión en detalle, ver Sandoval, *Discourse*.

sabiduría de Qohelet, más bien “tiene dos aspectos: la facultad y el conocimiento”. La sabiduría es “un poder intelectual similar a la inteligencia” y “existe como conocimiento”.<sup>40</sup> Desde la perspectiva de la tradición, de lo que carece Qohelet es *hokmah*, o sabiduría moral y práctica. Es esta *hokmah* la que sirve como un tipo de referente ético para el ordenamiento del conocimiento propio, la inteligencia y otras virtudes de la persona. Sin esta *hokmah*, el conocimiento o la inteligencia de una persona tendrían solo un uso limitado y podrían ser incluso moralmente peligrosas.<sup>41</sup>

Para Fox, el uso que hace Qohelet de la terminología de la “sabiduría” debe distinguirse claramente de aquella otra terminología relacionada o similar en el libro de Proverbios. Aunque la preocupación de Fox es apropiada, la retórica de Qohelet acerca de la sabiduría y el conocimiento evoca inevitablemente un discurso de sabiduría tradicional más amplio, y el autor cuenta con que los lectores “escuchen” en las palabras de Qohelet, tanto la perspectiva de la sabiduría tradicional como la nueva y distintiva apropiación que éste hace de la retórica sapiencial. Especialmente en 2:12-21, el autor de Eclesiastés hace a Qohelet evocar e imitar la retórica sapiencial tradicional. La comprensión de Qohelet de la sabiduría esencial o meramente como conocimiento, y no como virtud moral, explica por qué Qohelet evalúa su sabiduría/conocimiento como algo de una utilidad moderada y no, como lo hacen los sabios de Proverbios, como algo de valor supremo. A pesar de la apariencia de sagacidad y

---

40 Fox, *A Time to Tear Down*, 72-73.

41 Sobre la indispensabilidad de la sabiduría práctica, o lo que Aristóteles llama *phronesis*, para conducir una buena vida, ver Alasdair, MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theology* (3<sup>ed.</sup> ed.; South Bend, en: University of Notre Dame Press, 2007).



de una revisión crítica de la promesa de bienestar hecha por la tradición de la sabiduría, la visión de Qohelet es una especie de farsa sapiencial, una reducción injustificada de la sabiduría al conocimiento e inteligencia que cualquier escriba erudito, familiarizado con la tradición sapiencial de Israel, habría reconocido. Para el autor de Eclesiastés, aquellos como Qohelet no solamente no poseen sabiduría genuina, sino que el conocimiento y la inteligencia que poseen es esencialmente inútil. Irónicamente, la conclusión del mismo Qohelet de que su búsqueda de la “sabiduría” ha sido como “atrapar el viento” (1:17) es, desde la perspectiva del autor, verdad.

La valoración que hace Qohelet de su propia sabiduría (como mero conocimiento e inteligencia), es algo que está relacionado sin duda alguna con el contexto más amplio del mundo helenístico, que experimentó una explosión de conocimiento respecto de los antiguos procedimientos empíricos y científicos, especialmente en el campo de la medicina.<sup>42</sup> Como ha señalado Rebecca Flemming, la construcción y pretensiones de un régimen de conocimiento no son ideológicamente neutrales. De hecho, la pretensión del dominio intelectual de la “vida cultural” puede ser empleada como medio para la consolidación de un imperio.

*La valoración que hace Qohelet de su propia sabiduría (como mero conocimiento e inteligencia), es algo que está relacionado sin duda alguna con el contexto más amplio del mundo helenístico, que experimentó una explosión de conocimiento respecto de los antiguos procedimientos empíricos y científicos, especialmente en el campo de la medicina*

---

42 Rebecca Flemming, “Empires of Knowledge: Medicine and Health in the Hellenistic World” en: *A Companion to the Hellenistic World* (Oxford: Blackwell, 2003), 449-463.

Puede funcionar de hecho, como “una continuación de la expansión territorial por otros medios”, sirviendo como “la expresión de la superioridad de los gobernantes” sobre sus “pueblos subordinados”.<sup>43</sup> La pretensión del rey Qohelet a la sabiduría (como conocimiento e inteligencia), es igualmente una expresión de la creencia elitista (sea ésta indígena, local y/o griega o ptolemaica), en la superioridad de la construcción propia de la realidad moral e intelectual sobre la de otros. El autor-escriba de *Eclesiastés* desenmascara tal pretensión.

El hecho de que el autor-escriba de *Eclesiastés* haga una parodia de figuras de elite como Qohelet, se hace evidente también por el hecho de que el alarde de Qohelet, de haber alcanzado una gran sabiduría, contradice la importante virtud de la humildad promovida por la tradición sapiencial israelita. Proverbios 3:7, por ejemplo, exhorta al lector del libro a no ser “sabio en sus propios ojos”. De igual modo, Proverbios 26:12 sostiene que hay más esperanza para un necio que para uno que es “sabio en sus propios ojos”. El mismo sentimiento lo encontramos en el profeta Isaías, quien en 5:21 exclama “¡Hay de los que se consideran sabios, de los que se creen inteligentes!” Es importante notar que las palabras del profeta aparecen, precisamente, en un contexto en el que éste despotrica contra figuras de elite que perpetúan injusticias. Isaías 5 asocia estas personas arrogantes con el comer, beber y alegrarse; aquellos que “acapan casa tras casa y se apropian de campo tras campo” (5:8), que no se complacen solo en “bebida embriagantes” (5:11,22), sino que se deleitan también “en sus banquetes, vino y arpas, líras, tambores y flautas” (5:11, cf. Amós 6:6). Estas alusiones intertextuales a Proverbios e Isaías (y Amós), no solamente ubican a Qohelet en el camino

---

43 Flemming, “Empires of Knowledge,” 454.

de los necios, sino que lo describen como un perpetrador de injusticias.

Si la pretensión del rey Qohelet de dominar el conocimiento, sirve para describirlo como un “necio” y un “arrogante, opresor de élite”, la descripción de su trabajo y riqueza, especialmente la descrita en 2:4-9, apoya esta imagen. La jactancia y el alarde es por supuesto una característica típica de las autobiografías reales. Sin embargo, el uso de Qohelet de formas verbales de primera persona en el libro de Eclesiastés, y especialmente el uso repetido del pronombre de primera persona con la preposición *lamed*, subrayan el hecho de que todo lo que esta figura de elite hace es “para sí mismo”, más que para su pueblo, para el pobre o para el oprimido; si bien, la protección de estas personas constituye parte integral de la ideología real israelita. La ostentación que hace Qohelet de sus proyectos de construcción y de sus posesiones (esclavos, concubinas, riquezas), junto a su impotencia de cara a la injusticia (3:16-4:3), todo contribuye a dar una imagen satírica de una persona de elite, egoísta, magnífica a sus propios ojos, pero despreciable probablemente a ojos de los demás.

## LA FATIGA DE QOHELET

La conclusión que alcanza el rey Qohelet cuando evalúa sus logros y posesiones, abunda en ironía y sirve a la finalidad crítica y satírica del autor. Qohelet afirma en 2:10: “No privé a mi corazón de placer alguno, sino que disfruté de todos mis afanes (*amal*). ¡Solo eso saqué de tanto afanarme!”<sup>44</sup> Con todo, a pesar de sus placeres y gratificaciones, él concluye que

---

44 Para *mn* + *amal* aquí, versus *bet* + *amal* en otros lugares de Eclesiastés, ver más abajo.

“todo es vanidad (*hevel*)” y que “ningún provecho se saca en esta vida” (2:11). Igualmente en 2:18-21, Qohelet “aborrece su fatiga”, con la que él se ha afanado “bajo el cielo” porque cree que los frutos de su esfuerzo serán inevitablemente disfrutados por otros (2:18-21). Él se pregunta entonces: “¿Qué gana el hombre con todos sus esfuerzos y con tanto preocuparse y afanarse bajo el sol?” (2:22). Al parecer, él no cree ganar mucho, y por ello concluye en el verso 24 (el primero de los pasajes sobre el “disfrute” en Eclesiastés), que “nada hay mejor para el hombre que comer y beber y llegar a disfrutar de sus afanes”.

¿Qué significa para una voz que representa una elite, hablar de la “fatiga” propia que ha tenido bajo el sol y que, además, no le genera ninguna ganancia? Cuando, se toma en cuenta que el autor ha colocado en boca de Qohelet un discurso acerca del comer, beber y disfrutar, pero también se destaca el contexto político y socio-económico de Eclesiastés, especialmente el sofisticado y minucioso aparato impositivo de los Ptolomeos, y las extensas demandas ejercidas sobre el campesinado por agricultores de élite locales para recaudar impuestos y reclutar levas, el lenguaje de fatiga y ganancia del rey Qohelet, tanto en la ficción real de 1:12-2:26, como en otros pasajes acerca del comer, beber y disfrutar, adquiere una resonancia satírica e irónica adicional.

*¿Qué significa para una voz que representa una elite, hablar de la “fatiga” propia que ha tenido bajo el sol y que, además, no le genera ninguna ganancia?*

La palabra hebrea *‘amal* deviene así, el término más importante en este aspecto. Usualmente es traducido como “fatiga” o “trabajo” en Eclesiastés. En Qohelet, y en el contexto de la explotación helenística, es precisamente eso: “fatiga”, “dura y pesada labor de campo en la agricultura”. De igual

modo, aunque la expresión “bajo el sol” significa en su forma más directa “en la vida” o “sobre la tierra”, y refiere como dice Seow, “a la universalidad de la experiencia humana”, tiene también un matiz más amplio, especialmente cuando se relaciona con el término “fatiga” y cuando se entiende en el contexto socio-económico de la dominación ptolemaica.<sup>45</sup> En tales contextos literarios y sociales, la frase “bajo el sol” apunta también a la naturaleza ardua del trabajo agrícola, literalmente, “bajo el sol”. Una inscripción del siglo VII (Yavneh Yam) confirma esto. En este texto, un trabajador busca que le sea devuelta una prenda que le fue injustamente sustraída cuando él trabajaba “bajo el calor (del sol)”.<sup>46</sup> Aún más, en Eclesiastés el *yitron* (“ventaja” o “ganancia”) de una persona, no es algo que se pueda considerar solo en términos existenciales; es antes que nada, un término económico y ese sentido literal puede ser detectado a lo largo del libro.

No sorprende que una especialista como Tamez entienda ‘*amal*’ primeramente como “trabajo esclavizante”, labor ardua y real.<sup>47</sup> En contraste con ello, una interpretación teológica o filosófica idealista de los pasajes sobre el disfrute, como la ofrecida por E.P. Lee, transpone lo que Tamez ve como literal y dura labor, y lo transforma en categorías morales y teológicas, e incluso psicológicas y existenciales. Aunque Lee reconoce que ‘*amal*’ puede significar a menudo “trabajo arduo

---

45 Seow, *Ecclesiastes*, 104-106.

46 “*Mesad Hashavyahu*” en *ANET* (3<sup>rd</sup> ed.), p. 568s. Ver J. Naveh, “A Hebrew Letter from the Seventh Century B.C.” *IEJ* 10 (1960) 129-39. Como señala Naveh, *hsms* (“el sol”), es reconstruido sobre la base de *hm hsms* en Neh. 7:3 y 1 Sam. 11:9, ya que los indicios de las letras corresponden a esa construcción. Los “candentes rayos [*hm z[ʔ]*] del sol” y “el calor de la vendimia” (*hm qz[ʔ]*) en Isa 18:4, también apoyan de un modo general esta reconstrucción.

47 Tamez, *Horizontes*, 23.

y penoso”, ella señala que puede referir también a un “trabajo excesivo” y “puede denotar también dificultades y miserias aparte de esa labor”. Para Lee, en la retórica de Qohelet, la palabra significa en un sentido amplio “el peso de vivir en un mundo perturbado” y es equivalente algunas veces a “la vida”.<sup>48</sup>

Este tipo de interpretación idealista es, de nuevo, comprensible y defendible dado que a un nivel de superficie, uno puede detectar en el texto una suerte de elemento existencial o moral-filosófico en la retórica de Qohelet (ver más arriba). La misma voz de Qohelet facilita no solo la comprensión de *‘amal* y la expresión “bajo el sol” en un sentido figurativo como “el peso de la vida”, sino también la del término *yitron* como un especie de ventaja en la vida, y no como una “ganancia” económica real que recibe la persona como producto de su trabajo. Lo que es más, a lo largo de Eclesiastés, incluyendo los cinco pasajes del “disfrute” en donde el comer y el beber son mencionados explícitamente, Qohelet habla regularmente de solazarse “en la fatiga de uno” (*b’amal*). Solazarse “en” las fatigas propias puede conducir fácilmente a entender la “fatiga”, en un sentido amplio, como las dificultades generales de la vida, especialmente dado el matiz filosófico-existencial de la retórica de Qohelet. Sin embargo, es precisamente a través de la voz filosófica-idealista de Qohelet que las resonancias literales y económicas de importantes términos económicos de la obra pueden ser escuchadas. El autor-escritor de Eclesiastés saca partido de estas resonancias en el lenguaje de Qohelet para fines críticos y satíricos.

---

48 Lee, *Vitality*, 60.

## ¿EN SU FATIGA?

Aunque una lectura superficial de los pasajes de Eclesiastés sobre el “disfrute” sugiere que Qohelet está interesado en que su audiencia tome placer “en” su fatiga, en el sentido de que uno no trabaja excesivamente, sino que se goza en su labor y toma el tiempo para disfrutar del resultado de ésta, este no es el punto irónico del autor en 2:24 o en otros pasajes sobre el comer, beber y disfrutar. En todos los pasajes sobre el “disfrute”, detrás del nivel superficial del consejo elitista de Qohelet de “encontrar alegría en las fatigas propias” (1:24), está la visión del autor de que todos sean capaces de comer, beber y disfrutar “a cambio de” sus fatigas. Dada la valencia económica del discurso de Qohelet en este punto (*‘amal*; *yitron*; “bajo el sol”), la *bet* unida a las formas de *‘amal* (o *kl ‘amal*), debe ser entendida como una *bet pretii* o *bet* de intercambio.<sup>49</sup> Dicho en otras palabras, si la voz de Qohelet parece exhortar a una persona a tomar placer “en sus trabajos y fatigas”, la *doble voz* del autor sugiere que comer, beber y disfrutar de los trabajos propios es algo que la persona merece justamente. No es algo que uno podría simplemente esperar con el fin de ser capaz de disfrutar la vida como un remedio para la angustia existencial. Es la habilidad fundamental para vivir humanamente, algo que una persona tiene el derecho a recibir “a cambio de” su labor o fatiga.

*... si la voz de Qohelet parece exhortar a una persona a tomar placer “en sus trabajos y fatigas”, la doble voz del autor sugiere que comer, beber y disfrutar de los trabajos propios es algo que la persona merece justamente.*

49 *GKC*, 119p. Seow también indica que se puede entender la *bet* en 2:24 como una *bet pretii* (*Ecclesiastes*, 138).

Para aquellas almas no pertenecientes a la elite y que vivían bajo la explotación ptolemaica, la ironía de las conclusiones del rey Qohelet acerca de su fatiga tendrían múltiples conexiones en otras vías también. Primero, ¿qué tipo de trabajo o fatiga podría uno imaginarse que habría llevado a cabo por sí mismo el rey Qohelet? Ciertamente, tales figuras de élite no habrían “trabajado” mucho –literalmente- “bajo el sol”. El modelo de Salomón, quien de acuerdo a 1 Reyes, llamó a cuadrillas de trabajos forzados para sus proyectos de construcción, así como las palabras de Qohelet, en las que celebra su propia posesión de esclavos, sugiere no solo que sus fatigas eran en gran medida algo figurativo, sino que su trabajo era esencialmente algo basado en el trabajo forzado de otros. Un grito muy lejano del trabajo real “bajo el sol”, digamos por ejemplo, del trabajador mencionado en la inscripción de Yavneh Yam y que laboraba en el campo cosechando.

A pesar de la angustia existencial de Eclesiastés por no encontrar “ganancia” en la vida, el modelo salomónico y la imagen de Qohelet desarrollada en Eclesiastés 2:4-9, describen la imagen de una figura que se ha beneficiado inmensamente en términos económicos literales. Uno debería preguntarse también acerca de la angustia de Qohelet por haber tenido que dejar los frutos de su “sabio trabajo” a otros. Para aquellos en la Palestina ptolemaica que vieron cómo sufrían muchos (o que sufrieron ellos mismos), bajo un sistema de impuestos y de demandas económicas explotadoras que hacía imposible para la mayoría comer, beber o disfrutar algo de su propio trabajo (mucho menos derivar alguna ganancia de él), la desesperación de Qohelet por tener que dejar sus bienes a otros es, adicionalmente, una ironía enorme.<sup>50</sup>

---

50 Cf. Vélchez, *Eclesiastés*, 360. Como muchos otros, Vélchez, de modo idealista, sostiene que Qohelet enseña que: “Todo lo que ayude a mantenernos en la vida,



Interesantemente, después del programático versículo 1:3, las dos primeras instancias del término “trabajo” en Eclesiastés tienen a Qohelet mismo hablando acerca de tomar placer no “en (intercambio por) todo mi trabajo” (b’mly), sino más bien “por todo mi trabajo” (mkl ‘mly). Qohelet según parece, ve el placer que él disfruta como la “recompensa” que le es debida “por todo su trabajo”. Como ha indicado Seow, un número de manuscritos masoréticos leen en este punto *bkl ‘mly* en lugar de *mkl ‘mly*, y algunas de las versiones parecen leer también *bkl*. Seow sostiene que no hay diferencia entre *mkl ‘mly* y *bkl ‘mly*, y señala correctamente que el modismo *smb + mn* está atestiguado.<sup>51</sup> Sin embargo, Qohelet emplea regularmente la preposición *bet* en relación con ‘amal, y la expresión *smb + bet* está atestiguada en 3:22, 4:16 y 11:8-9, con un verbo finito, mientras que en 5:18 el infinitivo de *smb* es seguido precisamente por la construcción *bet + ‘amal* (cf. 8:15).<sup>52</sup>

*Para aquellos en la Palestina ptolemaica que vieron cómo sufrían muchos, bajo un sistema de impuestos y de demandas económicas explotadoras que hacía imposible para la mayoría comer, beber o disfrutar algo de su propio trabajo, la desesperación de Qohelet por tener que dejar sus bienes a otros es, adicionalmente, una ironía enorme.*

Esto sugiere que en 2:10, cuando Qohelet dice que él toma placer “de todo su trabajo” y habla del placer como de la “recompensa” (*hlq*) que él deriva “de todo su trabajo”, el

---

simbolizado aquí por el pan y el vino, debe ser motivo de alegría”. Para Vílchez, “también los más pobres pueden aplicarse el consejo de Qohelet en la medida de sus posibilidades.”

51 Seow, *Ecclesiastes*, 132.

52 Cf. las observaciones similares de Vílchez, *Ecclesiastés*, 193.

autor está destacando y criticando sutilmente la naturaleza adquisitiva y opresiva de la actividad de Qohlet que él acaba de describir justamente en 2:4-9. Todas las grandes obras de Qohlet producen mucho para él. Pero, si como hemos sugerido, la “fatiga” de esta figura de elite es en esencia la fatiga de otros, el placer que él deriva de este trabajo, no es lo que él justamente recibe “a cambio de su trabajo”; es más bien lo que él ha tomado “de” la fatiga de otros, pretendiendo en forma arrogante que esto es también su logro y derecho. La fuerza de esta crítica es subrayada también por la fuerza teológica y económica del término *hlq*. Como sugiere Seow, el término connota ciertamente “la parte de la propiedad de una persona, incluyendo la tierra, los esclavos, y otros bienes”, tal como lo sugieren varios documentos del período Persa.<sup>53</sup> Este sentido es propio de la lengua de elite de Qohlet. En la tradición israelita este término *hlq* está ligado estrechamente a la importante ideología de la tierra como una herencia del pueblo, una herencia que es inalienable.<sup>54</sup> En vista de esta tradición, el hecho de tomar el rey Qohlet su *hlq* “de” su fatiga, que irónicamente es en realidad la fatiga y la propiedad de otros, es algo que solo podría ser juzgado negativamente, y que podría evocar también las memorias de la condenación profética de un intento similar realizado por un rey diferente, Ahab, para usurpar la propiedad de otra persona en 1 Reyes 21.

La frase final de 1:12-2:26 expresa una mordaz ironía adicional que contribuye a la crítica satírica de las figuras de elite como Qohlet. En un nivel, “aquel que agrada a Dios” y recibe “sabiduría, conocimiento y alegría” en 2.26 es el mismo

---

<sup>53</sup> Seow, *Ecclesiastes*, 132.

<sup>54</sup> Ver especialmente Jos 18 y cf. Vilchez, *Ecclesiastés*, 202.

Qohelet. Él nos ha dicho repetidamente que el posee y hace uso de un cierto tipo de sabiduría y conocimiento, y en 2.24 nos habla de disfrutar. Pero ¿a quién tiene Qohelet en mente cuando habla del “pecador” al que Dios “le impone la tarea de acumular más y más, para luego dárselo todo a quien es de su agrado”? Por una parte, aunque Qohelet no dice esto explícitamente, tendría sentido según su lógica ver en los pequeños campesinos a estos pecadores; es decir, a aquellas personas que en el mundo real de la Palestina Ptolemaica son explotadas por figuras de elite como Qohelet. Después de todo, en ese contexto, los frutos del trabajo de tales campesinos van a caer a las manos de figuras como Qohelet. Por otra parte, Qohelet acaba de narrarnos no solo sus grandes esfuerzos de acumulación (2:4-9), sino su desesperación al saber que tendrá que dejar sus posesiones a otros (2:15-21). Esto nos fuerza a un tipo de relectura o replanteo de esta frase. Qohelet se convierte de pronto, irónicamente en el pecador que recoge para otros. Aquel que agrada a Dios debe ser visto quizás como la persona que posee, no aquel tipo de sabiduría de Qohelet, que es meramente conocimiento e inteligencia, sino más bien un tipo de sabiduría orientado a la virtud, que promete la satisfacción del bienestar, que asigna al mismo tiempo un lugar destacado a la justicia social de tipo paternalista y que habría sido bien comprendida por el autor del libro.

## CONCLUSIÓN

El autor de Eclesiastés, formado en las tradiciones marcadas por el tema de la justicia de su pueblo, se esfuerza por reafirmar precisamente ese valor fundamental en su contexto helenístico, desenmascarando satíricamente la pretensión de una élite social, política y económica, tocando incluso sus prerrogativas

intelectuales. Este esfuerzo implicó usurpar un discurso de elite sobre el comer, beber y disfrutar, y colocarlo en labios de su personaje literario Qohelet, insistiendo sutilmente en que todas las personas tienen el derecho a comer y disfrutar su alimento y bebida “a cambio de su trabajo”.

Para los lectores actuales de *Eclesiastés*, es relevante no solo la insistencia del libro en que todos los seres humanos sean capaces de disfrutar el producto justo de su fatiga. En el mundo actual, en donde los términos de importantes debates son definidos anticuada u obstinadamente por discursos elitistas (uno piensa por ejemplo en la ideología del neoliberalismo), y cuando muchos actores potenciales son apáticos respecto a las posibilidades de cambio, *Eclesiastés* ofrece una analogía fresca y poderosa, capaz de convocar distintos públicos alrededor de importantes asuntos de la justicia. La sátira pública y política puede funcionar como una poderosa herramienta de cambio hoy día, tal y como lo ha sido a lo largo de la historia en diferentes momentos y lugares, incluyendo quizás la Palestina Ptolemaica. Aún más, en un mundo en donde las represalias por las críticas hechas a los poderosos constituyen una amenaza real, la sátira y otras formas de discurso de *doble voz*, ofrece un cierto grado de protección para quienes la practican, una especie de negación plausible de la crítica que la propia instancia satírica puede construir para sí.

Para algunas personas, el llamado de *Eclesiastés* a la justicia puede no ser suficientemente “profético”, permaneciendo demasiado acallado tras la voz satirizada de Qohelet. El acercamiento del autor está, por supuesto, muy lejos de la tradicional estrategia de crítica practicada por los profetas de Israel (si bien, algunos profetas emplearon estrategias literarias similares). Sin embargo, como los grandes discursos

proféticos, el discurso satírico de Eclesiastés requirió no solo de una gran talento literario, sino también de un agudo análisis social y probablemente de un profundo sentido de coraje, de cara a las represalias potenciales de las figuras de poder que eran el objeto de tales críticas, como advierte Eclesiastés 10:20: “No maldigas al rey ni con el pensamiento, ni en privado maldigas al rico pues las aves del cielo pueden correr la voz. Tienen alas y pueden divulgarlo”.

Es claro, evidentemente, que no todas las personas serán persuadidas por este tipo de lectura satírica hecha por Eclesiastés a comer, tomar y disfrutar! Esto es de esperar, pero solo recalca el hecho de que tal discurso -crítico y figurativo- es verdaderamente “para aquellos que tienen oídos para escuchar”.

### **Bibliografía:**

Adams, Samuel L. *Wisdom in Transition: Act and Consequence in Second Temple Instructions* (Leiden and Boston: Brill, 2008).

Archibald, Zofia H., et al. *Hellenistic Economies*. (London: Routledge, 2001).

Burkes, Shannon. *Death in Qobeleth and the Egyptian Biographies of the Late Period* (Atlanta: Scholars Press, 1999).

C.L. Seow, “Linguistic Evidence and the Dating of Ecclesiastes,” *JBL* 115.4 (1996): 643-666.

Carr, David M. *Writing on the Tablet of the Heart: Origins of Scripture and Literature* (Oxford and New York: Oxford University Press, 2005).

Flemming, Rebecca, "Empires of Knowledge: Medicine and Health in the Hellenistic World" en: *A Companion to the Hellenistic World* (Oxford: Blackwell, 2003), 449-463.

Fox, Michael V. *A Time to Tear Down and a Time to Build Up: A Rereading of Ecclesiastes* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999).

Fox, Michael V. *Proverbs 10-31: A New Translation with Introduction and Commentary* (New Haven: Yale University Press, 2009).

Griffen, Dustin. *Satire: A Critical Reintroduction* (Lexington, Ky: University of Kentucky Press, 1994).

Hengel, Martin. *Judentum und Hellenismus: Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh. v. Chr* (Tübingen: Mohr, 1969).

Janowski, Bernd, "Die Tat Kehrt zum Täter zurück: Offene Fragen im Umkreis des >Tun-Ergehen-Zusammenhangs<," *ZTK* 91 (1994): 247-71.

Koch, Klaus, "Gibt es ein Vergeltungsdogma im alten Testament?" *ZTK* 52 (1955):1-42.

Lee, Eunny P. *The Vitality of Enjoyment in Qohelet's Theological Rhetoric* (Berlin: de Gruyter, 2005).

Lévêque, Jean. *Sabidurías de Mesopotamia*. Documentos en torno a la Biblia No. 26. (Estella-Navarra: Verbo Divino, 1996).

MacIntyre, Alasdair. *After Virtue: A Study in Moral Theology* (3<sup>rd</sup> ed.; South Bend, en: University of Notre Dame Press, 2007).

Naveh, J., "A Hebrew Letter from the Seventh Century B.C." *IEJ* 10 (1960) 129-39.

Sandoval, Timothy J., "Revisiting the Prologue of Proverbs," *JBL* 126.3 (2007): 455-73.

Sandoval, Timothy J., *The Discourse of Wealth and Poverty in the Book of Proverbs* (Leiden and Boston: Brill, 2006).

Schellenberg, Annette. *Erkenntnis als Problem: Qohelet und die alttestamentlichen Diskussion um das menschliche Erkennen* (Freiburg: Universitätsverlag Freiburg, 2002).

Scott, James C. *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*, (New Haven, Yale University Press, 1990).

Sharp, Carolyn J., "Ironic Representation, Authorial Voice, and Meaning in Qohelet," *BI* 12.1 (2004): 37-68.

Tamez, Elsa. *Cuando los Horizontes se Cierren: Relectura del Libro de Eclesiastés o Qobélet* (San José, Costa Rica: DEI, 1998).

Vílchez, José. *Eclesiastés o Qohelet*. (Estella: Verbo Divino, 1994).

Whybray, R. N., "Qoheleth, Preacher of Joy," *JOT* (1982): 87-98.

Wildberger, Hans. *Isaiah 13-27: A Continental Commentary* (trad. T. Trapp; Minneapolis: Fortress, 1997).

Zamora, Pedro. *Fe, Política Y Economía: Eclesiastés a la luz de la Biblia hebrea, Sira y Qumrán* (Navarra, España: Editorial Verbo Divino, 2002).



*Timothy Sandoval es doctor en Antiguo Testamento por la Universidad de Emory y profesor de Biblia Hebrea en el Chicago Theological Seminary, Illinois.*