



COMILLAS
UNIVERSIDAD PONTIFICIA

ICAI

ICADE

CIHS

FACULTAD DE TEOLOGÍA

Poder y anti-poder en Qo 10,16-20

Ironía y crítica sapiencial de la autoridad política en la tradición veterotestamentaria

Autor: **Joachim Alain MACHIA MACHIA**

Director: Prof. Dr. José Ramón BUSTO SAIZ

MADRID

Enero, 2019

*A todos los jóvenes del mundo, en especial, los de África,
víctimas de todo tipo de abusos por parte de poderes totalitarios y perversos.*

Quiero agradecer sinceramente a todas las personas que han contribuido directamente o indirectamente a la realización de esta obra, en especial, a mis hermanos salesianos, a mis profesores y compañeros de curso de la Universidad Pontificia Comillas.

Muchas gracias a los distintos servicios universitarios que nos han facilitado el proceso de investigación, a los secretariados, al secretariado general y sobretodo, al secretariado del decanato de teología, con los que he estado en comunicación desde Camerún, con respecto a la preparación de la documentación relativa a la solicitud del visado. Gracias también a los servicios de la biblioteca, de los STIC, de la reprografía, etc.

A mi Director y Maestro, el Profesor José Ramón BUSTO SAIZ, gracias de todo corazón por haberme permitido formar parte del prestigioso número de sus discípulos.

Índice

Dedicatoria	3
Agradecimientos.....	4
0- Introducción.....	6
0.1- Tema y motivaciones.....	6
0.2- Perspectiva y plan de investigación.....	8
Capítulo I.....	12
Prolegómenos al estudio de la literatura sapiencial y del <i>Eclesiastés</i>	12
1- La Sabiduría en la tradición Antigua y en Israel.....	12
2- Los libros sapienciales en la tradición bíblica.....	17
2.1- La literatura sapiencial bíblica.....	17
2.2- Concepción de la sabiduría en los Escritos.....	22
3- El libro de Qohelet o Eclesiastés: <i>Status quaestionis</i>	26
3.1- El autor enigmático.....	28
3.2- Fecha y lugar de composición.....	33
3.3- Géneros y estilos literarios.....	35
3.4- Mensaje y estructura del libro.....	38
Capítulo II.....	42
Análisis Filológico y narratológico de Qo 10, 16-20.....	42
1- Análisis filológico.....	42
2- Análisis narrativo y retórico.....	49
2.1- Límites del texto.....	50
2.2- Características literarias y retóricas.....	53
2.3- El mensaje del texto.....	54
3- Crítica textual de Qo 10,16-20.....	63
Capítulo III.....	65
Estudio histórico-crítico, socio-político y teológico de Qo 10,16-20.....	65
1- Análisis Histórico-Crítico.....	65
1.1- Crítica histórica.....	65
1.2- Crítica de las formas.....	74
1.3- Críticas de la Composición y de la redacción.....	78
1.4- Qo 10,16-20 en la exégesis judía y rabínica.....	80
2- Perspectivas sincrónicas.....	85
2.1- Lectura canónica.....	85
2.2- Análisis socio-político y económico.....	88
3- Perspectiva teológica.....	94
Conclusión.....	99
Bibliografía.....	102

0- Introducción

0.1- Tema y motivaciones

¿Quiénes son los verdaderos gobernantes de las naciones, desde las más poderosas hasta las del tercer mundo, quiénes son los verdaderos dirigentes de las instituciones socio-políticas, económicas y religiosas? Estas cuestiones aparentemente absurdas cuando se toman en cuenta los diversos procesos jurídicos, constitucionales y legales, que llevan al poder en los diversos ambientes democráticos, igual que en los distintos regímenes teocráticos o dictatoriales, se han constituido, no obstante, en verdaderos tópicos de la retórica popular, insinuando la incapacidad, para los líderes políticos en algunos contextos, de ejercer sus atributos constitucionales por motivo de influencias exteriores de naturalezas diversas, formas de “manos oscuras” que al final encarnan la verdadera autoridad. A veces, esta paradoja de la carencia de autoridad al que detenta el poder, incluso con toda legalidad, solo refleja la dinámica del equilibrio o homeostasis socio-política entre las distintas instituciones jurídicas, legislativas y ejecutivas en ambientes considerados altamente democráticos. Pero también, no es raro que dé testimonio a una forma de ilegitimidad y por tanto de pérdida de autoridad de un poder que no saca su fuente de la sabiduría divina tal como lo recomienda Sb 6, 1-11.

De hecho, en la mentalidad bíblica, el poder viene de Dios, tal como lo refleja Sb 6,3, lo que confirma Jesús cuando recuerda a Pilato el origen divino de su poder en Jn 19,11, antes de que el apóstol san Pablo, mediante una inducción doblada de lítote o doble negación propia de su estilo retórico, traduzca los dichos de Cristo en máxima en Rm 13,1, con la misma exigencia de reconocimiento y sumisión que en el Ex 22,27 que también el mismo Pablo recuerda ante el Sanedrín en Hch 23,5_b.

Así, pues, la Escritura no se contenta con subrayar este origen divino de todo poder, sino que también insiste en la necesidad y exigencia en cuanto tal, de buscar la sabiduría divina cuya carencia sería causa de “*un juicio implacable*” (Sb 6,5_b), y pues, un castigo que tendría, antes que el sentido teológico de condenación del pecado como en Jn 19,11_c, el de destitución o pérdida de autoridad tal como lo revela la misma situación dramática de Poncio Pilato durante el juicio de Jesús en Jn 18,28 – 19,16, texto que tenemos la intención de analizar literariamente, exegéticamente y teológicamente, Dios mediante, en el cuadro de una tesis doctoral, si se nos juzga digno. Pero de momento hemos querido ver cómo, en

qué contexto, en qué términos y con qué finalidad esta paradoja de la desposesión del poder de la autoridad política está formulada en la mentalidad veterotestamentaria sabiendo, por un lado, como lo declara Gunneweg citado por Trebolle, que “se ha podido decir sin miedo a la exageración que el problema hermenéutico del Antiguo Testamento es el problema, y no simplemente un problema, de la teología cristiana”¹ y, por otro lado, que esta tradición veterotestamentaria está marcada por la estrechísima vinculación entre los tres pilares que estructuran toda religiosidad, *religión, poder y sabiduría*, relacionados a veces de forma armónica, pero frecuentemente también en conflicto. Saber y poder se han enfrentado, igual que en los tribunales de Atenas² y de Jerusalén³, donde “Jesús y Pilato dialogan sobre la verdad y el poder, la verdad con las manos atadas y el poder lavándose las manos.”⁴

Es más, los libros de *Job* y *Qohelet* traducen, en perspectivas respectivamente dramática e irónica la incoherencia, a nivel de una experiencia cotidianamente vivida sea positivamente o negativamente, en los distintos ámbitos de la vida política, social o religiosa, entre la ortodoxia y la ortopraxis. Las relaciones entre poder y saber, sobretudo en su amplia concepción bíblica, no suelen tener mucho que ver con el principio de causalidad, no más que con la lógica mecánica que preside la visión de Dios y su relación con el hombre vehiculadas en la teología de la retribución contra la que se rebela la sabiduría en su versión crítica. Por eso, el libro de *Qohelet* en general y el texto de Qo 10,16-20 en particular, nos ha parecido más oportuno para esta obra exegética, vista la perspectiva provocativa y por tanto crítica que queremos dar a nuestra investigación, primeramente por su crítica irónica que lo hace más atractivo desde el punto de vista literario y, por tanto, más filosófico⁵ que sus paralelos y los demás textos políticos del Antiguo Testamento o, incluso, del mismo autor (3,16-17; 4,13-16; 5,7-8; 8,2-4; 9,13-15; 10,4-7), y en segundo lugar, por su situación en la dinámica general del libro, que lo hace

¹ J. TREBOLLE BARRERA, *la Biblia judía y la Biblia cristiana, Introducción a la historia de la Biblia*, Madrid, Editorial Trotta, 1993, 590.

² PLATÓN, *Apología de Sócrates*, en PLATÓN, *Obras*, “Los Clásicos”, Madrid, E.D.F., 1972, 3-42.

³ Leer los Relatos bíblicos de la Pasión, Muerte y Resurrección de Jesús : Mt 26-28 ; Mc 14-16 ; Lc 22-24 ; Jn 18-20.

⁴ J. TREBOLLE BARRERA, *Libro de los Salmos, Religión, Poder y Saber*, Madrid, Editorial TROTТА, 2001, 35.

⁵ No es para nada que el libro de Qohelet (Qo 1,4-6), igual que el de Josué (Jos 10,13), ha estado en el corazón del debate en torno a la demostración práctica, por Galileo Galilei (1564-1662), después de Juan Kepler (1571-1630) del sistema copernicano al momento del paso del geocentrismo al heliocentrismo en el que Galileo terminó revelando que “*la intención del Espíritu Santo consiste en enseñarnos cómo se va al cielo, y no cómo va el cielo.*” (véase J. HIRSCHBERGER, *Historia de la Filosofía*, I, Editorial Herder, Barcelona, 1971, 490-492, o G. REALE - D. ANTISERI, *Historia de la Filosofía*, 2.1, Herder, Barcelona, 2010.).

culmen de la perspectiva política del *Eclesiastés*, puesto que todas las demás unidades con las que es solidario temáticamente, lo preceden.

Éstas son las motivaciones más relevantes, al menos desde un punto de vista subjetivo, que me han orientado, poco a poco, hacia el encuentro con uno de los libros más enigmáticos de la Biblia, pero no son las únicas. Igual que lo reconoce Pedro Zamora, *Qohelet* es “una obra de gran sofisticación científica y teológica”⁶, editada no solo por creyentes convencidos, sino que además de los que eran de las clases sociales más intelectuales de su tiempo, una observación que pone de relieve todo el interés científico que reviste nuestro tema, con el estudio, desde un punto de vista exegético, literario y teológico, de la crítica irónica que hace el *Eclesiastés* de la concepción veterotestamentaria de la autoridad política en Qo 10,16-20. Este tema nos permitirá, de hecho, satisfacer nuestra curiosidad por la filología y la poética⁷ hebreas, al igual que nuestra atracción por el griego, tanto el clásico como el bíblico.

Es más, el estudio de Qo 10,16-20 nos ofrece la posibilidad de ampliar nuestro conocimiento del mundo de los *K^etuvîm* en general dentro de la tradición bíblica y de la literatura sapiencial en particular. El estudio de la trayectoria *Qohelet-Juan*, relacionados mediante el puente de la crítica del poder por el saber en perspectiva antropológico-teológica y no necesariamente en el molde de la dialéctica promesa-cumplimiento que suele presidir a la hermenéutica intrabíblica moderna⁸, sino que respetando la originalidad de la revelación bíblica en cada uno de los dos *Testamentos*, condición *sine qua non* para un diálogo interreligioso respetuoso y fecundo con el judaísmo contemporáneo y la propuesta, separadamente de las dos perspectivas, me parece efectivamente novedoso y enriquecedor para los estudios bíblicos.

0.2- Perspectiva y plan de investigación

Nuestra investigación quiere ser evidentemente exegética. En un capítulo introductorio sobre los prolegómenos al estudio de la literatura sapiencial y del *Eclesiastés*, partiremos de consideraciones más generales sobre la concepción de la sabiduría en el mundo antiguo, en la tradición judía y en el libro del *Eclesiastés*, antes de centrarnos sobre

⁶ P. ZAMORA, *Fe, política y economía en Eclesiastés: Eclesiastés a la luz de la Biblia hebrea, Sira y Qumrán*, Estella (Navarra), Verbo Divino, 2002, 24.

⁷ Según Qo 12, 9-11, el libro combina verdad y belleza, esto es, contenido y estilo.

⁸ O. ARTUS, « Le Pentateuque, histoire et théologie », en *Cahiers Evangile*, Paris, Cerf 156 (2011) 64.

nuestro texto, Qo 10,16-20 con su estudio filológico y narratológico considerando con D. Marguerat y Y. Bourquin la narrativa como el hecho de explorar con instrumentos nuevos un arte viejo como el mundo, el arte de contar, sabiendo, que “todo relato está compuesto con vistas a producir un efecto en el lector.”⁹

El último capítulo de esta investigación de carácter exegético consistirá esencialmente en el análisis de los aspectos diacrónicos y sincrónicos de Qo 10, 16-20. Así, pues, por un lado, nos detendremos sobre cuestiones relativas al estudio histórico-crítico del texto con la crítica histórica ampliada con temas que giran tanto en torno a la relación con el mundo helenístico como a los aportes de la investigación arqueológica, pero también de la crítica de las formas, crítica de la composición y de la redacción. Por otro lado, fuera de la interpretación teológica, el estudio de la dimensión sincrónica de nuestro texto se basará esencialmente sobre los aspectos antropológico, socio-político y económico, siguiendo los esquemas de Overholt¹⁰, Lang¹¹ y Lohfink¹². Como lo subraya Víctor Morla Asensio, pues, aunque el pensamiento de Qohelet sea fundamentalmente hebreo igual que también lo destacaremos más adelante, la primera sensación que experimenta el lector es la de encontrarse fuera del Antiguo Testamento, con la ausencia con la que brilla la confesión de “la fe judía en la elección de Israel, en el carácter paradigmático de la liberación de Egipto y en la relación de alianza entre Yahvé y el pueblo elegido”¹³. Esta peculiaridad, la comparte ciertamente la obra con algunos otros libros sapienciales en particular *Proverbios* y *Job*, pero refleja, no solo el interés del autor más por el individuo que por la comunidad nacional, sino que también pone más de relieve las inquietudes éticas, antropológicas y socio-políticas dejando a Dios *absconditus*, una perspectiva que ha dado a A. Barucq la impresión de que “el problema de Dios no interesa al autor, en cuanto tal, sino solo en cuanto interfiere con el del hombre”¹⁴ tal como lo reporta Gianfranco Ravasi, lo que consagra la centralidad de los nuevos análisis sincrónicos y socio-políticos para una mejor comprensión del mensaje de *Qohelet*.

⁹ D. MARGUERAT – Y. BOURQUIN, *¿Cómo leer los relatos bíblicos: iniciación al análisis narrativo?* Santander, Sal Terrae, 2000, 11.

¹⁰ T. OVERHOLT, “Cultural Anthropology and the Old Testament”, en *Filadelfia*, Londres, Fortress Press, 1996, 1-23.

¹¹ B. LANG (ed.), “Anthropological Approaches to the Old Testament”, en *Filadelfia*, Londres, Fortress Press-SPCK, (1985) 1-20.

¹² N. LOHFINK, “Reino de Dios y Economía en la Biblia”, en *Communio*, (1986) 112-124.

¹³ V. MORLA ASENSIO, *Libros sapienciales y otros escritos*, Estella, 1998, 189.

¹⁴ A. BARUCQ, en : G. RAVASI, *Qohelet*, Bogotá, Ediciones paulinas, 1991, 42.

Después de definir la antropología como “el estudio del ser humano en el contexto del grupo en el que vive”¹⁵ en la introducción de su obra *Cultural Anthropology and the Old Testament*, T. Overholt ha resumido la importancia del análisis antropológico del Antiguo Testamento con palabras de John Rogerson que, según él, puede “indicar las complejidades de la organización social e indicar ampliamente qué es posible y qué no.”¹⁶ No puede ser un subtítulo para la investigación histórica, pero será de mayor utilidad para respaldar “posiciones derivadas de estudios históricos y textuales.”¹⁷ Al final, para Overholt, el enfoque antropológico “puede ofrecer una valiosa ayuda ayudándonos a comprender la naturaleza de la cultura y de la relación entre una cultura determinada y la vida cotidiana de las personas que viven en ella”¹⁸, cuando se toman en cuenta materiales comparativos de nociones tales como el trabajo de campo (“*fieldwork*”) y los datos de la etnografía o etnohistoria (“*ethnohistory*”).

La intercesión entre la economía, por su parte, y la religión en Israel es el Templo y la justicia social. Pero antes del Templo mismo, el nudo entre fe y economía en Israel se hace desde el origen del pueblo, en el éxodo. Conforme a Dt 26,5-9, Dios libera a su pueblo, no para abandonarlo, sino para enriquecerlo con una tierra donde mana leche y miel. Según Lohfink¹⁹, dos son los modelos bíblicos de la economía, el despotismo estático y el modelo de fraternidad: el primero se basa en la centralización vertical y el segundo sobre la individualización horizontal de la vida. La relación entre la economía y la salvación que ofrece Dios en la Biblia permite entender que el verdadero Dios se revela cuando la sociedad adopta forma humana y la sociedad se transforma y deviene humana en la medida en que descubre al verdadero Dios. Por tanto, “la soberanía del nuevo Dios se manifiesta, no exclusivamente, pero sí de manera decisiva en una nueva forma de la economía humana”²⁰ que se refleja tanto en la organización y la gestión del tiempo como en la solidez del reino escondida en la metáfora antitética de la decaída del techo y de la casa por causa de la “pereza” y de la “indolencia de manos” de Qo 10,18-19.

No se podrá terminar finalmente este estudio de *Qohelet* sin alguna apertura tanto a su interpretación tanaíta o rabínica como a los debates en torno a su aceptación en el canon bíblico. Por eso los estudios del Targum de Qohelet, del Midrás Qohélet Rabbah y del

¹⁵ T. OVERHOLT, *art. cit.*, 1.

¹⁶ J. ROGERSON, en T. OVERHOLT, *art. cit.*, 21.

¹⁷ *Ídem.*

¹⁸ T. OVERHOLT, *art. cit.*, 3.

¹⁹ N. LOHFINK, *art. cit.*, 112-124.

²⁰ *Ídem.*

comentario de Abraham Ibn Ezra que ofrecen respectivamente Luis Diez Merino²¹, María del Carmen Motos López²² y Mariano Gómez Aranda²³ nos permitirán acercarnos a la idea que tenía la exégesis rabínica sobre el *Eclesiastés*, su papel en general y el de Qo 10,16-20 en particular, como Palabra de Dios, en el marco de la tradición veterotestamentaria.

En lo que concierne a la lengua, somos naturalmente de cultura francófona y un poco anglófona por ser oficialmente bilingüe nuestro país de origen²⁴. Sin embargo, aunque no hayamos todavía alcanzado la suma altura del régimen poético incontestable y universalmente reconocido del castellano, hemos preferido trabajar en español por motivos afectivos con respeto a la lengua de Cervantes y de Antonio Machado y así, intentar hacer camino al andar, “golpe a golpe, verso a verso”²⁵.

²¹ L. DIEZ MERINO, *Targum de Qohelet*, Madrid, CSIC, 1987.

²² M. DEL CARMEN MOTOS LÓPEZ, *Las vanidades del mundo, comentario rabínico al Eclesiastés*, Estella (Navarra), Verbo Divino, 2001.

²³ M. GÓMEZ ARANDA, *El comentario de Abraham Ibn Ezra al libro del Eclesiastés*, Madrid, Instituto de Filología del CSIC, 1994.

²⁴ Camerún.

²⁵ A. MACHADO, *Caminante no hay camino*, 1973.

Capítulo I

Prolegómenos al estudio de la literatura sapiencial y del *Eclesiastés*

1- La Sabiduría en la tradición Antigua y en Israel

Para Julio Treballe, el movimiento sapiencial es anterior a la constitución de la colección de los Escritos, añadida a la primera configuración del canon, un canon bipartito, que integra los libros del *Pentateuco* y los de los *Profetas-Salmos*, “*un canon dentro del canon*”²⁶. La Sabiduría, pues, en el marco de la tradición veterotestamentaria, supera el contexto de la colección de escritos reconocidos como “libros sapienciales”²⁷. Es más, la sabiduría forma parte de la trilogía fundamental en la estructuración de toda religiosidad desde sus primeras configuraciones y sistematizaciones politeístas tanto en Mesopotamia, en Egipto, como en el mundo grecorromano, hasta las tres religiones abrahámicas²⁸ de carácter monoteísta, junto con el *poder* y la *religión*, encarnados respectivamente por las instituciones del *Sabio* o *profeta*, del *rey* y del *sacerdote*, cuyos símbolos representativos, la *cátedra*, el *trono* y el *altar* materializados por el *libro* o el *rollo*, el *etro* y el *Templo*, reflejan, según el autor del *Libro de los Salmos, Religión, Poder y Saber*²⁹, específicamente la concepción sumeria de lo religioso, la más antigua sistematización conocida, aproximadamente del 2600 a.C., donde se estructuró la realidad entre lo *humano*, lo *divino* y lo *cósmico*, en conformidad con la triada de los dioses *An/Anu*, dios supremo y Padre de los dioses, que reina en el “cielo”, retirado, como supremo y última instancia frente al desorden cósmico y la injusticia de los hombres, *Enlil*, gobernador de la “tierra” con un poder afectivo sobre el cosmos y los hombres, dios activo y poderoso, padre y creador, también llamado “*Gran Montaña*”, “*Rey de los Países Extranjeros*”, “*toro salvaje*”, “*mercader*”, hijo de *An/Anu* y descendiente también de *Nimki* y de *Enki/Ea* “Señor-Tierra”, este, finalmente, que encarna la inteligencia y astucia al servicio de *Enlil* para ejercer el poder con la medida debida; tiene su dominio en el océano subterráneo y como sabio es consejero de *Enlil*.

Así, pues, *Teología, Política y Profetismo-sabiduría o filosofía* se compenetran entre sí y son tan connaturales a toda sistematización de lo religioso que no son, ni exclusividad

²⁶ J. TREBALLE BARRERA, *Libro de los Salmos, Religión, Poder y Saber*, Madrid, Editorial TROTTA, 2001, 217.

²⁷ *Proverbios, Job, Qohelet, Sirácida, Sabiduría*.

²⁸ *Judaísmo, Cristianismo, Islam*.

²⁹ J. TREBALLE BARRERA, *op. cit.*, 53.

de alguno de los libros que componen la Biblia ni de una de sus colecciones, ni incluso de la literatura bíblica en su conjunto, ni tampoco del mundo judío³⁰, ni de alguna religión o cultura en particular. Así, pues, después de entender la experiencia como la que “lleva al hombre a comprender las vicisitudes del ambiente en el que vive inmerso y le capacita para prever las reacciones de sus semejantes”³¹, el propio Gerhard von Rad ya había llegado a reconocer que “todas las culturas han manifestado un extraordinario interés por elaborar esta experiencia tanto en el campo de la vida social como en la creación literaria, y han recogido cuidadosamente sus principios fundamentales, especialmente bajo forma de máximas o proverbios.”³² Del mismo modo, Julio Trebolle Barrera estipuló que “la experiencia religiosa de Israel se construía sobre el edificio de la historia religiosa anterior”³³, el Yahvismo, por un lado habiendo surgido con posterioridad a las religiones politeístas de las que es deudora y el cristianismo, por otro lado habiendo tenido sus inicios en un momento concreto y relativamente tardío de la cultura universal, Julio Trebolle ha llegado a concluir que “no se puede establecer una oposición radical entre las religiones paganas, idólatras y supersticiosas, y la religión del antiguo Israel o el cristianismo”³⁴, por lo menos, en varios aspectos. Por mi parte, no me parece muy adecuado absolutizar la piedad politeísta del antiguo Oriente como matriz de la piedad del antiguo Israel y humus del que germinó el Cristianismo, reduciendo tanto el Yahvismo como el Cristianismo y también el Islam a simples herederos de la religiosidad mesopotámica, egipcia y grecorromana y relativizando, o simplemente negando las originalidades propias de las

³⁰ *La historia del saber y de los sabios* es paralela a la historia del poder y de los dioses. La mitología mesopotámica, y en particular *El poema de Erra* menciona 7 *apkallū* o supersabios prediluvianos igual que también eran 7 los sabios de Grecia. *Adapa*, el primer sabio asirio, sería el equivalente del *Adán* bíblico, y de *Quirón*, héroe civilizador griego por antonomasia, igual que *Teso*, *Heracles* y *Hermes*. El relato bíblico del diluvio es muy parecido e los relatos mesopotámicos, esencialmente, los de *Gilgamesh* y de *Atrahasis*, el súpersabio. También los mitos babilónicos intentaron explicar el trabajo impuesto a los hombres, haciendo saber que “el dios *Enki* tuvo entonces la feliz idea de crear a los humanos para un infeliz destino: reemplazar a los dioses en los trabajos forzados de construcción y mantenimiento de los canales de Mesopotamia” mientras que, en el *Génesis*, la condición del hombre es también de trabajar, pero no en sustitución ni para provecho de los dioses como lo reflejaba el mito de *Atrahasis*, sino como vocación. Por eso el texto bíblico parece más cerca del mito de *Prometeo* (J. TREBOLLE BARRERA, *op. cit.*, 109).

³¹ G. VON RAD, *Sabiduría en Israel, Proverbios – Job – Eclesiastés – Eclesiástico – Sabiduría*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1985, 15.

³² *Ibíd.*, 16.

³³ J. TREBOLLE BARRERA, *op. cit.*, 153.

³⁴ *Ídem.*

revelaciones del Sinaí y de Jesucristo, igual que las circunstancias personales³⁵ y sociales que condicionaron a Mahoma en su concepción de la relación con Alá.

No obstante, en este carácter universal de los tres ámbitos que estructuran toda forma de religiosidad, en general, y de la sabiduría en particular, parece haber unanimidad. Fuera del carácter razonable inherente a la condición humana en sí misma tal como profesada en la filosofía griega, y en especial Aristóteles³⁶, Xavier Léon-Dufour estipula que “la búsqueda de la sabiduría es común a todas las culturas del Antiguo Oriente. Colecciones de literatura sapiencial nos fueron legadas tanto por Egipto como por Mesopotamia, y los siete sabios eran legendarios en la antigua Grecia”³⁷ antes de concluir, y lejos del *puritanismo griego* que reducía el saber a la pura teoría (*θεόρεια*) distinta de la *tecnè* (*τεχνή*), “esta sabiduría tiene un objetivo práctico: se trata de que el hombre se conduzca con prudencia y habilidad para prosperar en la vida”³⁸, una perspectiva que reconoce José Ramón Busto cuando afirma que “todos los pueblos atesoran una sabiduría tradicional que transmiten de padres a hijos”³⁹, postura también corroborada por Herbert Haag al hacer notar que “la literatura sapiencial israelita coincide mucho con la de los pueblos vecinos”⁴⁰ como eco, dentro del texto Sagrado, de la valoración de la sabiduría de *Edom* (Jr. 49,7), *Egipto* (Gen. 41, 8; 1Re. 5, 10; Is 19, 11), *Babilonia*⁴¹ (Is. 44, 25; Jr. 50, 35; Dn.1,20...).

En Mesopotamia por ejemplo, ser sabio era reconocer que el hombre es “un ser para la muerte”⁴², igual que lo concebían también tanto Platón, Heidegger, el Sal.102,21 como el mismo *Qohelet*, pero ciertamente, todos estos últimos, en una perspectiva sapiencial más

³⁵ Por ejemplo su matrimonio con Kadhidja, 20 años mayor que él, determinó mucho tanto su visión de la sociedad como su fe musulmana.

³⁶ Para el fundador de la Metafísica, el hombre es un animal racional, puesto que “todos los hombres tienen naturalmente el deseo de saber” (ARISTÓTELES, *Metafísica*, Introducción de Miguel Candel, Madrid, Espasa CALPE, 1993, 35).

³⁷ X. L. - DUFOUR (dir.), *Vocabulario de Teología Bíblica*, Barcelona, Editorial Herder, 1967, 176b.

³⁸ *Ídem*.

³⁹ J. R. BUSTO SAIZ, “La Sagrada Escritura”, en A. CORDOVILLA (ed.), *Cristianismo y hecho religioso*, Madrid (2013) 171.

⁴⁰ H. HAAG, *Breve diccionario de la Biblia*, Barcelona, Editorial Herder, 1982, 540.

⁴¹ La historia del saber y de los sabios es paralela a la historia del poder y de los dioses. La mitología mesopotámica, y en particular *El poema de Erra* menciona 7 *apkallū* o supersabios prediluvianos igual que también eran 7 los sabios de Grecia: *Adapa*, primer sabio asirio, sería el equivalente del *Adán* bíblico, y de *Quirón*, héroe civilizador griego por antonomasia, igual que *Teso*, *Heracles* y *Hermes*. Por eso el relato bíblico del diluvio es muy parecido e los relatos mesopotámicos, esencialmente, los de *Gilgamesh* y de *Atrahasis*. Pero mientras que los mitos babilónicos intentaron explicar el trabajo impuesto a los hombres, haciendo saber que “el dios Enki tuvo entonces la feliz idea de crear a los humanos para un infeliz destino: reemplazar a los dioses en los trabajos forzados de construcción y mantenimiento de los canales de Mesopotamia” (J. TREBOLLE BARRERA, *op. cit.*, 109), en el *Génesis*, la condición del hombre es también de trabajar, pero no en sustitución ni para provecho de los dioses, sino como vocación. Por eso el texto bíblico parece más cerca del mito de *Prometeo*.

⁴² J. TREBOLLE BARRERA, *op. cit.*, 29.

realista e incluso más optimista, en contraste con el pesimismo que caracteriza la antropología mesopotámica. En la mentalidad babilónica y conforme a la antropología del “*Inūma ilū awīlum*”⁴³, el hombre está formado de arcilla (*tiddum, tittum*), de carne (*Shirum*) y de sangre (*damum*) de un dios inmolado, igual que de saliva (*ru'tum*) de todos los dioses de la asamblea, como ritual de purificación, por el mandato otorgado a *Enki* de proponer un prototipo humano. Es éste prototipo que se multiplica por generación, después de haber sido validado por la asamblea de los dioses, que también dan su acuerdo para el sacrificio de uno de los dioses *Igigu*, por causa de la rebeldía de los cuales el hombre fue creado para sustituirles en el trabajo y dar de comer a los dioses⁴⁴. Por otro lado también *Adapa* o el Adán mesopotámico, el sabio por excelencia, subió a lo más alto del cielo y estaba a punto de alcanzar la inmortalidad, cuando, sin embargo, engañado por *Ea* o *Anu*, el dios supremo, cometió el error de rechazar el pan y el agua de vida que le ofrecía; por esta razón, su mito empieza así: “le concedió sabiduría, vida eterna no le otorgó”⁴⁵. Al final, la sabiduría se quedó reducida en una astucia de vivir, un saber salir airoso de las trampas de los dioses y de los engaños y desengaños de la vida, en sustitución de la ansiedad frente a la negación de la inmortalidad.

Ahora bien, al resumir el filosofar en aprender a morir, Platón hace decir al Sócrates del *Fedon* que “la esperanza de encontrar, en una vida mejor que la nuestra, dioses justos, buenos y amigos de los hombres, basta para obligar al sabio a mirar la muerte con la sonrisa en los labios.”⁴⁶ Para el discípulo de Sócrates y maestro de Aristóteles, pues, la búsqueda de la sabiduría, fuente de felicidad, pasa por una preparación para la muerte, aunque dentro de una concepción dualista, en cuanto aprendizaje a liberar el alma de su prisión corporal, un dualismo de tendencia maniquea y por lo tanto ajeno al pensamiento bíblico.

Es más, no es por casualidad que se haya planteado ya la posibilidad, dentro de los círculos eclesiásticos, de la canonización del filósofo francés Blaise Pascal, ya que su pensamiento, rigurosamente coherente al del *Eclesiastés* por ejemplo, revela, más que suscitar angustia, que la consciencia de la muerte es fuente de sabiduría. Dicho de otro modo, el hecho de pensar que no somos eternos, que vamos a morir nos ayuda a pisar tierra, a conocernos mejor como creaturas y abrirse al temor de Dios. Por eso, el filósofo

⁴³ J. GARCÍA RECIO, «Anotaciones a la antropología del “*Inūma ilū awīlum*”», en *Revista de ciencias de las religiones* 0 (1995) 77-96.

⁴⁴ *Ídem*.

⁴⁵ J. TREBOLLE BARRERA, *op. cit.*, 29.

⁴⁶ PLATÓN, *Fedon*, en PLATÓN, *Obras*, “Los Clásicos”, Madrid, E.D.F., 1972, 64.

de la autonomía de la razón, de la miseria y grandeza del hombre y de la razonabilidad del don de la fe, autor de una apología del cristianismo cristalizada en su obra *Les Pensées* (1669) considera que el *divertissement*⁴⁷ es la fuga ante la visión lúcida y consciente de nuestra miseria humana, la negación de pensar en la muerte por no poder curarla; es huida de nosotros mismos porque solamente el hecho de pensar en general y de pensar en la muerte conduce a la verdad esencial, por la que el hombre es constitutivamente indigente y mísero. Pero el *divertissement*, al distraernos de la reflexión sobre la muerte, y hacernos creer lo que no somos, nos acerca inadvertidamente a la muerte⁴⁸.

La sabiduría supone, pues, una específica concepción o filosofía del mundo y de la vida y consiste, fundamentalmente, en la prudencia que ha de regir la conducta humana en cualquier circunstancia. La sabiduría venía a constituir la religión natural del hombre antiguo, en cuanto primer intento racional e intelectual por comprender y dominar la naturaleza y dar sentido a la vida. Es, por una parte, “la conducta del hombre condicionada por la educación y la experiencia, y, por otra, es una propiedad reservada a los dioses quienes la confieren gratuitamente a algunos (cf. Gn. 2, 17; 3, 5.22; Job. 15, 8; Ez. 28, 1-7)”⁴⁹. Estos dos aspectos, el de la aristocracia basada en la experiencia práctica antes de trasladarse a escuelas rabínicas, y el segundo, expresión de una determinada idea de Dios, aparecen mezclados en los libros sapienciales, específicamente en *Job*, *Prov.1-9*, *Eclesiastés*, *Sabiduría* y *Baruc*. La sabiduría bíblica refleja, pues, una perspectiva preferentemente práctica, en cuanto saber salir victorioso de las situaciones de la vida, de tal manera que el término hebreo הַכְּמָה “*hokmāh*”, “*sabiduría*”, queda desdoblado en la Septuaginta en dos términos distintos, σοφία, “*sabiduría*” o filosofía del universo y de la vida y φρόνησις, “*prudencia*”.

Pero en realidad en la Biblia, la sabiduría cubre un campo semántico más amplio, fundamentado sobre una taxonomía que se extiende desde los hiperónimos (הַכְּמָה en hebreo o σοφία y φρόνησις en griego; תְּעַן o αἴσθησις “*conocimiento*”, σύνεσις “*inteligencia*”, הַנְּחָה *frónhsis* “*prudencia*” o νοήμων “*inteligencia*”, “*entendimiento*”, מַזְמָה o ἔννοια “*discernimiento*”, “*cordura*”), hipónimos tales como מוֹסֵר פַּיִדָּה o

⁴⁷ Concepto central en el pensamiento de Blaise Pascal, conservado en su versión francesa, y entendido en su significado etimológico del latín *divertere* o *ir por varios lados, desviar, distraer*. El “*divertissement*” de Blaise Pascal o divertimento es aturdimiento que « desvía » al hombre, le impide ocuparse de su propia miseria estructural y lo acerca inadvertidamente a la muerte.

⁴⁸ B. PASCAL, *Pensamientos*, 1669, en G. REALE - D. ANTISERI, *Historia de la Filosofía*, vol 2.2, Barcelona, Herder, 2010, 181.

⁴⁹ H. HAAG, *op. cit.*, 540.

διδασκαλίαν “doctrina”, “instrucción”, תורה o σοφός, “enseñanza”, תוֹרָה, κυβέρνησις, “consejos”, תְּפִלָּה o מוֹרָה “simplicidad” o δικαιοσύνη “justicia”... hasta los antónimos (לְוָיָהּ o ἄφρονησις “necedad”, “insensato”, תוֹלְדוֹת, παραβολή o ἀνοησίαν “locuras”; תוֹלְדוֹת o ἐπιστήμην, “desvaríos”, תוֹלְדוֹת ὑβρεως “insulto” o χλευασμοὺς “burlas”)⁵⁰, etc., lo que no niega la preeminencia de תוֹרָה que aparece 77 veces en 75 de los 23.213 versos que cuenta el Antiguo Testamento, o sea un 0,32%, y preferentemente en los libros de *Proverbios* (29 versos sobre 915), *Job* (13 versos sobre los 1070) y *Eclesiastés* (12 sobre 222 versos)⁵¹ cuyos porcentajes respectivos de 3,16%, 0,12% y 5,40% hacen del Qohelet su contexto literario por antonomasia, por lo menos, dentro de la literatura sapiencial.

De hecho, en su “*Lexique biblique*”, el obispo francés Mgr. André Vincent, eminente especialista de arqueología bíblica tal como lo revela su tesis doctoral sobre “*Les Papyrus d’Éléphantine et sur la religion des judéo-araméens*”, ve en el concepto de *hokmâh*, una variedad de significados respectivamente como habilidad en un arte (Ex. 28, 3; 31, 6, etc.), la inteligencia de cosas humanas (Gen. 43, 39; Pr. 1,6) y sobretodo de cosas divinas (Job. 28, 28; 1Re. 3, 11-12, 28), en sentido negativo el truco como en Ex.1,10; 1S. 13, 3, a propósito de extranjeros, magos o adivinos (Gn. 41, 8; Jr 1, 35; Ez. 37, 8-9, etc.), como doctrina y experiencia de la vida (Job. 12, 2. 12), personificación de la sabiduría (Pr. 8, 23; Sir. 24, 9), identificada con la Palabra en el libro de la Sabiduría (9, 1-2; 16, 12; 18, 15; Sir. 24, 3), de vez en cuando como Ley de Dios (Sir. 24, 23-24), cuyo principio es el temor a Dios (Sal. 111, 10; Pr. 1, 7)⁵², etc.

2- Los libros sapienciales en la tradición bíblica

2.1- La literatura sapiencial bíblica

Víctor Morla Asensio es quien empieza por reconocer que “un estudio riguroso de las obras y los textos que han llegado a nosotros como material sapiencial bíblico pone de manifiesto que la definición de este fenómeno, tal como se desarrolló en el antiguo Israel, es tan escurridiza y elusiva como el fenómeno en sí”⁵³. De hecho, la sabiduría bíblica encuentra expresión, no sólo en los libros sapienciales, o sea, en los “cinco libros que llamamos sapienciales, porque se han centrado de modo exclusivo, en guardar la reflexión

⁵⁰ *Bibleworks*, 9, WTT para el texto hebreo, y BGT para el texto griego.

⁵¹ *Ídem*.

⁵² A. VINCENT (Mgr), *Lexique biblique*, (La traducción en el texto es mía), Tournai, Casterman, 1961, 414b.

⁵³ V. MORLA ASENSIO, *op. cit.*, 21.

sapiencial israelita”⁵⁴ y que, citados por orden cronológico son *Proverbios, Job, Qohelet, o Eclesiastés, Sabiduría o libro de Ben Sira o Eclesiástico y Sabiduría de Salomón*, sino a lo largo de toda la literatura bíblica. En el Pentateuco, se resumen los preceptos de la Ley, de la Torá. El Salterio debe también su originalidad, tanto a sus formas literarias hímnicas y de lamentos como a sus perspectivas nacionalista y sapiencial reflejadas ya desde el prólogo (Sal 1-2): “*Feliz el hombre que no anda en el consejo de los impíos, ni en camino de pecadores se para, ni se sienta en junta de cínicos, sino que en la Ley de Yahveh halla su complacencia y mastica su Ley día y noche*” (Sal 1, 1-2)⁵⁵. Así, pues, Morla hizo la constatación de que “en otros estratos literarios del A T (historia Deuteronomista, profecía) aparecen de vez en cuando algunos tipos humanos, ciertas actitudes sociales y diversos aspectos teológicos comunes en los libros aceptados como ‘sapienciales’ por los especialistas”⁵⁶, lo que revela claramente, por un lado la dificultad a precisar suficientemente el significado del concepto de “sabiduría” dentro de la literatura bíblica y por otro, la necesidad de ver si no es más conveniente, para referirse a los libros llamados “sapienciales”, de hablar de “*tradición sapiencial*” o incluso de “*tradición intelectual*” como lo prefiere Whybray⁵⁷ en lugar de “*literatura sapiencial*”.

G. Von Rad por ejemplo concibe empíricamente la sabiduría como “un conocimiento práctico de las leyes de la vida y del universo, basado en la experiencia”⁵⁸, mientras que para Whybray es una actitud ante la vida, o sea una “*tradición intelectual*” distinta de otras tradiciones históricas, legales, cúllicas o proféticas, “una dotación natural que algunas personas poseen en mayor grado que otras...Una inteligencia innata de tipo general”⁵⁹. Crenshaw la define en términos más amplios como “*búsqueda de la autocomprensión en*

⁵⁴ J. R. BUSTO SAIZ, *art. cit.*, 171.

⁵⁵ Los demás Salmos sapienciales (14; 25; 32; 34; 37; 49; 53; 73; 78; 91; 101; 111; 119; 127; 128; 133; 139), repartidos a lo largo de los cinco libros del Salterio reflejan el mismo tono sapiencial. Además, fuera de estos salmos reconocidos individualmente como de sabiduría, concatenaciones más restrictivas confieren a grupos de salmos que, tomados individualmente parecen no tener nada que ver con la sabiduría, una verdadera perspectiva sapiencial como en el caso de los salmos 49-52 donde el salmo 51, salmo de lamento personal y penitencial por antonomasia, refleja, en el cuadro de esta concatenación una sabiduría en la que el sabio aparece como aquel que cuenta sobre la misericordia de Yahveh contrariamente a « los opulentos » del salmo 49, que cuentan sobre sus riquezas y, del mismo modo, se inserta en un *rib* como segunda fase, la del reconocimiento por el victimario de su culpa, proceso jurídico que se abre con las denuncias de Yahveh en los salmos 49 y 50 (“*viene nuestro Dios y no callará*” Sal. 50, 3ª) paralelamente a la denuncia profética de Natán en 2S 11-12, hasta la reconciliación en el Salo 52, mediante la afirmación de la fidelidad de Yahveh (v.3b) y la expresión de confianza del convertido que mora « en la Casa de Dios » (v.10b).

⁵⁶ V. MORLA ASENSIO, *op. cit.*, 22.

⁵⁷ R.N. WHYBRAY, *The Intellectual Tradition in the Old Testament*, BZAW 135 (Berlín/Nueva York), 1974.

⁵⁸ G. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento I*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1972, 508.

⁵⁹ R.N. WHYBRAY, *op. cit.*, 6-7.

relación con las cosas, la gente y el Creador. Esta búsqueda de sentido se mueve en tres niveles: 1) sabiduría de la naturaleza, un intento de enseñorearse de las cosas de cara a la supervivencia humana y al bienestar...; 2) sabiduría jurídica y sabiduría práctica, que hace hincapié en las relaciones humanas dentro de una sociedad ordenada o estado; y 3) sabiduría teológica, que se mueve en el ámbito de la teodicea, afirmando así a Dios como significado último⁶⁰. Finalmente Murphy sostiene que “la sabiduría bíblica nace del esfuerzo por poner orden en la vida del hombre”⁶¹, apartándose así de la perspectiva que pone de relieve el orden del mundo. Todas estas opiniones revelan la complejidad de la noción de “sabiduría” en la tradición bíblica, pero no se excluyen necesariamente.

El prólogo del libro de los *Proverbios* por ejemplo, primero de la colección de los sapienciales, exhorta al joven (*nahar*) a huir de las malas compañías y a agarrarse a la sabiduría, fuente de felicidad: “Escucha, hijo mío, la instrucción de tu padre y no desprecies la enseñanza de tu madre” (Prv 1,8), con un merismo repetido en Prov. 6, 20, para expresar la exigencia de fidelidad a la Ley como Palabra de Dios y doctrina de los antepasados, un timbre que vuelve a sonar en Malaquías 3, 22 (“*Acordaos de la Ley de Moisés, mi siervo, a quien yo prescribí en el Horeb preceptos y normas para todo Israel*”) final del texto del Antiguo Testamento según la disposición canónica de algunas versiones⁶², ofreciendo así la posibilidad de situar toda la tradición veterotestamentaria en el marco de una gran inclusión (de Ley a la Ley) que la sapiencializa, dando razón tanto a Lutero como a Treballe por quienes respectivamente conocer a Dios como Todopoderoso es tan obvio que no hace a nadie digno ni sabio⁶³ y «en la Biblia, la cuestión de la sabiduría de Dios predomina sobre las de su justicia y omnipotencia»⁶⁴, de modo que el *homo religious* percibe más al Dios Sabio y Providente, mientras que el Dios Omnipotente y justo que, pudiendo evitar el mal, no lo hace, releva más de la sensibilidad del no creyente.

Sin embargo para el propio Julio Treballe, los discursos de los amigos de Job constituyen la mejor síntesis del ideal de sabiduría y de educación sapiencial vigente en la época bíblica, como lo muestra lo *הֲלָא יִרְאַתְךָ פְּסֻלָּתְךָ תִּקְוַתְךָ וְתֵם דְּרַכֶּיךָ* “¿no era tu confianza la religión y una vida honrada tu esperanza?” de Job 4,6 que, frente a la ingenua creencia antigua en un principio mecánico de retribución del tipo *pecado-castigo* o

⁶⁰ J.L. CRENSHAW, “Studies”, 480, en V. MORLA ASENSIO, *op. cit.*, 26.

⁶¹ R. E. MURPHY, “Theses and Hypotheses”, en J. G. GAMMIE (eds.), *Israel Wisdom. Theological and Literary Essays in Honor of Samuel Terrien*, Nueva York, 1978, 35-42, en V. MORLA ASENSIO, *op. cit.*, 26-27.

⁶² *Biblia de Jerusalén*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2013.

⁶³ J. R. BUSTO SAIZ, *Cristología para empezar*, Santander, Editorial SAL TERRAE, 1997, 122.

⁶⁴ J. TREBALLE BARRERA, *op. cit.*, 62.

mérito-premio, establece el principio según el cual “*hacer el bien*” es algo que merece por sí mismo la pena. *Job* Intenta afianzar también el optimismo y promover la confianza en que una verdadera piedad es algo a gusto de Dios, quien recompensará sobre todo la entrega y el compromiso desinteresado a favor de los débiles⁶⁵.

El mismo libro de *Job*, igual que el de *Qohelet* y algunos *Salmos* de lamentación muestran, sin embargo, hasta qué punto había entrado en crisis la teología de la retribución por la rigidez con que se interpretaba. Por eso, aunque de manera no muy frecuente, el término *sabiduría* aparece de vez en cuando en plural, como el חכמות de Prov 1,20, prueba que no se puede reducir la sabiduría bíblica en la sola concepción tradicional cuyo mejor testigo es el libro de *Proverbios*, sino más de manera plural. Los estudiosos conciben en general la concepción bíblica de la sabiduría dentro de un desarrollo evolutivo que puede resumirse en varias etapas. En el cuadro de esta investigación, nos limitaremos en sintetizar el esquema de José Luis Sicre⁶⁶ que comparten sustancialmente la mayoría de los estudiosos y que José Ramón Busto⁶⁷ también refleja en su análisis introductorio:

- *La Sabiduría antigua o tradicional*, popular, práctica y fruto de la experiencia, cuyo propósito es responder a las solicitaciones de la naturaleza y de la vida, poniendo de relieve el principio de causalidad y la doctrina de la retribución como lo atestigua el libro de *Proverbios*, fechado probablemente alrededor del siglo III a. C. y cuya colección, Prov 22,17-24,22 aparece como una síntesis de la sabiduría egipcia de Amen-em-ope, en la que el concepto *sebayit*, o “enseñanzas de los monarcas y ministros egipcios”⁶⁸, instrucciones referentes a la vida y la conducta, transmitidas por el maestro al discípulo y cuyo *Sitz im Leben* es claramente la corte real con la finalidad de formar un digno gobernante o cortesano refleja, para algunos especialistas, uno de los más antiguos términos del que el concepto de literatura sapiencial dentro de los estudios sobre el Antiguo Testamento saca su origen. De índole creacional, sus bases teológicas pueden resumirse en tres puntos: Dios es Creador del mundo, un mundo armónico, bueno y ordenado; y puesto que el mundo creado es bueno, también Dios, su Creador, es bueno y benevolente tanto para con el mundo como para el hombre y por lo tanto, ser sabio es reconocer la huella de la bondad de Dios en el funcionamiento ordenado y armónico del mundo; finalmente y en consecuencia, alcanzar felicidad y salvación siendo victorioso de las vicisitudes diarias

⁶⁵ *Ibíd.*, 242-243.

⁶⁶ J. L. SICRE, *Introducción al Antiguo Testamento*, Pamplona, Verbo Divino, 1993, 259-268.

⁶⁷ J. R. BUSTO SAIZ, art. cit., 171-174.

⁶⁸ R. E. BROWN (dir.), *Comentario Bíblico « San Jerónimo », t. II, Antiguo Testamento*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1971, 392.

pasa, por el hombre, por acomodar su actuación al orden del mundo establecido por el Creador.

- *La Sabiduría crítica* o crisis de la sabiduría de los siglos V-III a. C., que ve surgir las dos obras más impresionantes de todo el movimiento sapiencial israelita, *Job* y *Qohelet* (Eclesiastés), que ponen en duda la validez de los resultados conseguidos por sus predecesores. La crisis de la sabiduría es crisis de Dios, que exige nueva imagen de Dios. Como lo dice Sicre, “Job y Eclesiastés, cada uno a su estilo, constituyen ejemplos admirables de honradez intelectual y de interés por penetrar en el misterio de las relaciones de Dios con el hombre y con el mundo”⁶⁹, y a cada uno de ellos, es adecuado aplicar lo dicho por Luís Alonso Schökel, aunque lo fue solo a propósito de *Qohelet*: “en Él, la sabiduría se apea, llega al borde del fracaso; así encuentra su límite y se salva”⁷⁰.

- *La sabiduría religiosa*, etapa final, que ve aparecer, a partir del siglo II a. C. los libros de *Ben Sira* y de la *Sabiduría de Salomón*, el primero, alrededor de 180 – 190 a. C., mientras que el segundo se compuso probablemente en tiempo de Augusto en Alejandría, esto es, en la víspera de la era cristiana. Estos dos libros, a los que se suele añadir la novela de Tobit y parte del libro de Baruc (Bar 3,9-4,4), constituyen la sabiduría religiosa, propia del mundo israelita, que identifica el saber con la revelación divina y con la virtud, partiendo de la consideración de la sabiduría crítica, que solo Dios es sabio, ante la dificultad para el hombre de descubrir el sentido de la existencia. Los dos libros del *Sirácida (Eclesiástico)* y de *Sabiduría*, canónicos solo para los católicos, profesan que solo la revelación divina le da al hombre a conocer el sentido de la vida y el actuar de manera éticamente correcta y por lo tanto, sólo la fidelidad a los mandatos divinos es sabiduría y fuente de felicidad.

Estas tres etapas de la evolución de la sabiduría integran, pues, toda la colección de los *Escritos* considerados sapienciales, y que, igual que los cinco libros de la Torá, los cinco libros del Salterio, y, más tarde, en el Nuevo Testamento, los cinco discursos mateanos, son cinco, y forman una de las colecciones bíblicas que, junto con las colecciones de los libros poéticos y de otros escritos históricos, constituyen la tercera y última gran colección del canon hebreo en su versión tripartita de *TaNaK*⁷¹, los *K^etuvim*⁷². Puesto que merece la pena, hemos previsto un apartado específico en el cuadro de este

⁶⁹ J. L. SICRE, *op. cit.*, 264.

⁷⁰ L. A. SCHÖKEL – E. ZURRO – J. M. VALVERDE, *Eclesiastés y Sabiduría*, Madrid, Cristiandad, 1974, 14.

⁷¹ *Torá, N^ebiim, K^etuvim*.

⁷² *Escritos*.

trabajo⁷³, para el estudio del proceso de constitución del canon hebreo en general, la integración tardía de la colección de los *Escritos* y, en particular, la recepción del libro del Eclesiastés, a la luz, entre otras fuentes a nuestra disposición, de la lectura canónica o *Canonical Scope* de Brevard S. Childs, del análisis de Julio Trebolle y de los descubrimientos del Mar Muerto. Lo que de momento, nos parece oportuno, es sintetizar, aunque de manera no exhaustiva, los temas esenciales que se desarrollan en el pentateuco sapiencial o, mejor dicho, las distintas perspectivas que los cinco libros sapienciales dan a la sabiduría en la Biblia.

2.2- *Concepción de la sabiduría en los Escritos*

Lo primero que hay que decir es que así como lo hemos señalado a la luz del estudio dirigido por el muy brillante Raymond Brown también conocido por sus estudios sobre el Nuevo Testamento y su famoso “*The himnic form*” con el cual cualifica el prólogo de san Juan (Jn. 1, 1-19)⁷⁴, el objetivo y el *Sitz im Leben* originarios de la literatura sapiencial parecen ser la educación cortesana, lo que, con toda evidencia, no es suficiente para captar toda la amplitud de las temáticas desarrolladas en los libros sapienciales. Estos libros son esencialmente posexilicos, esto es, en el momento en el que no había ni rey, ni corte⁷⁵, y donde la inquietud fundamental es más religiosa (Prov. 1-9) y con un sello fuertemente Yahvista, aunque sin negar la existencia de materiales preexilicos como Prov. 12-22; 25-29, que permiten poner de relieve el énfasis alcanzado por el papel de Salomón, a quien los libros están atribuidos, como lo expresan el *mish^elê Sh^elomoh* (משלי שלמה) de Prov.1,1, igual que el *div^eré Qohelet ben-David mēlēk birushalaim* (דברי קהלת בן-דוד מלך בירושלם) de Qo.1,1, aunque la concepción de la paternidad literaria de los escritos en tiempos antiguos, dominados por la *seudonimía* como lo veremos de forma concreta próximamente con el autor enigmático del Eclesiastés no es la misma que en nuestros tiempos en los que prevalecen las cuestiones de derechos de la propiedad intelectual y de *copyright*. Dicho esto, la concepción de la sabiduría en el Antiguo Testamento en general, y en los cinco

⁷³ Ver capítulo III : *Lectura canónica*.

⁷⁴ R. E. BROWN, *Que sait-on du Nouveau Testament?* Paris, Bayard, 2000.

⁷⁵ Dn 3,38, que no figura en la BHS.

libros sapienciales en particular, puede resumirse en cuatro ámbitos, siguiendo el estudio de Raymon Brown y sus codirectores⁷⁶:

2.2.1- *Sabiduría y experiencia*

Es fruto del enfrentamiento del hombre con la realidad en sus distintos niveles, respuesta del hombre al mundo que lo rodea, con el intento de entender la realidad y dominarla, lo que Gerard Von Rad ha llamado “hechos experimentales, que se presentan con tal regularidad que bien pudiera detectarse en ellos algún tipo de norma”⁷⁷ y que en nuestros días, el sicólogo Jean Piaget⁷⁸ consideraría simplemente como inteligencia en cuanto capacidad de adaptación (*Equilibrium*) del hombre al medio ambiente. Esta observación y experiencia conduce a formarse una “ley general” que responde a una relación de causa a efecto según la cual, por ejemplo, el orgullo precede a la ruina (Prov 16,18; 18,12). Esta sabiduría, pues, se fundamenta sobre leyes de la naturaleza, e intenta establecer paralelismo entre las acciones de la naturaleza, la visión de Dios y la conducta humana, del mismo modo que lo hace Jesús con las parábolas en los evangelios: igual que el sol se levanta para todos, así Dios no hace diferencia entre los hombres, y así también los discípulos de Cristo han de ser perfectos en el actuar ético (Mt 5,45; Lc 6,27-36).

2.2.2- *Sabiduría, conducta moral y retribución*

Si en el primer caso, se trataba de observar los fenómenos fácticos que podían presentarse de manera yuxtapuesta, el propósito aquí es de preguntarse por la existencia de un orden que se puede reconocer en la sucesión de diversos fenómenos, lo que, según Gerard Von Rad, nos abre a una de las preguntas que se planteaban los sabios en su deseo de conocer, “la pregunta por el dominio de lo ‘*contingente*’”⁷⁹ esto es, de “toda esta serie de fenómenos que el ser humano es incapaz de comprender a partir de los presupuestos de una necesidad postulada como tal”⁸⁰, ya que en los tiempos antiguos, el hombre, cuanto

⁷⁶ R. E. BROWN (dir.), *Comentario Bíblico « San Jerónimo », t. II, Antiguo Testamento*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1971, 404-408.

⁷⁷ G. VON RAD, *Sabiduría en Israel: Proverbios – Job – Eclesiastés – Eclesiástico - Sabiduría*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1985, 147.

⁷⁸ J. PIAGET, « The Role of the Concept of Equilibrium in Psychological Explanation », en : D. ELKIND (ed.), *Jean Piaget : six Psychological Studies*, Bighton, 1980.

⁷⁹ G. VON RAD, *op. cit.*, 158.

⁸⁰ *Ibíd.*, 158.

más se veía dominado por la contingencia o cuanto más solo se le escapaba la sensación de comprender un fenómeno facticio, más crecía en él la sensación de una casi absoluta inseguridad.

Esta conexión entre leyes de la naturaleza y conducta humana va tomando, pues, cada vez más y sobre todo en la época posexílica, valor moral y ético. La sabiduría se convierte en el “temor del Señor” (Prov 1,7; Job 28,28) y el sabio exhorta a los jóvenes a “entender la rectitud y la justicia, la equidad y todos los senderos del bien” (Prov 2,9), a “confiar en el Señor con todo corazón” (Prov 3,5). Decir *sabiduría* llega, sobre todo, a significar lo mismo que decir *vida* (Prov 8,35), igual que en el Deuteronomio, donde la obediencia a Yahveh es vida, tal como en Dt 5,33, que promete larga vida a quienes son fieles a los mandamientos y decretos, dando poco a poco cuerpo a la teología de la retribución y por lo tanto, a uno de los pilares teológico-sapienciales de la tradición veterotestamentaria, mientras que la desobediencia rima, por su parte, con la muerte (Dt 30,15-20). En la tradición antigua por lo tanto, la obediencia a la Ley es fuente de felicidad (Sal 1; Malq 3,22.), y hay que apartarse de las malas compañías (Sal 1,1-2). La benevolencia beneficia, mientras que la falta de bondad destruye a la persona (Prov 11,17). Se condenan, pues, numerosas acciones inmorales, tales como la ganancia injusta (Prov 10,2), el falso testimonio (Prov 25,18; Ez 20,16), el soborno (Prov. 24, 23-24), la mentira y la adulación (Prov 26,28)...mientras que se exaltan e inculcan ideales éticos, entre otras la benevolencia con el pobre (Prov 14, 31), el temor del Señor (Prov 19, 23 ss), la confianza en el Señor (Prov 28,25). Para el autor de Prov 1-9, “la vida buena es el común denominador de la observancia de la ley y la búsqueda de la sabiduría”⁸¹. Eclo 24,22 y Bar 4,1 afirman explícitamente que la Torá es sabiduría. Por otro lado, frente a la doctrina de la inmortalidad también relacionada con la literatura sapiencial, los libros de *Job* y *Qohelet* reflejan la gran dificultad en la que se vieron los sabios del Antiguo Testamento para quienes el *Sheol*, mundo inferior, significaba casi la no existencia (Qo 9,10). Tanto para *Job* como para *Qohelet*, la justicia y la misericordia de Dios debían experimentarse en esta vida, mientras que para el autor del libro de la Sabiduría, si es cierto que la inmortalidad no puede ser una conclusión deducida de la naturaleza del hombre, en cambio, sí, la es de la indefectible fidelidad del Señor. Lo que perdura y garantiza la vida, pues, es la unión con el Señor, y por eso, “la justicia es inmortal” (Sab 1,15).

⁸¹ R. E. BROWN (dir.), *op. cit.*, 406.

2.2.3- La sabiduría y Dios

Si, al principio, la sabiduría pertenece al nivel humano, aunque sea don divino igual que la riqueza y el poder, la sabiduría acaba convirtiéndose en atributo de Dios (Job 12,13; Dn 2,20). Dicho de otro modo, Dios, no solo da la sabiduría, sino que es sabiduría, característica de su actividad creadora (Sal 104,24; Job 38,37; Prov 3,19): es la “teologización de la sabiduría”⁸², consecuencia de la conciencia por el hombre, después de tantas tentativas de dominar lo real, de la trascendencia de la sabiduría y por lo tanto de su inaccesibilidad (Qo 9,1), ya que no se puede hallar en ningún lugar de la creación, según Job 28: Solo Dios sabe, solo Dios conoce el camino que lleva a la sabiduría (Job 28,23), y solo la muerte ha entendido hablar de ella.

2.2.4- La sabiduría y la Ley

Siguiendo las huellas de Jean Louis Ska y sobrepasando la hipótesis documentaria de Julius Wellhausen (1844-1918)⁸³ igual que las demás hipótesis antiguas de Rolf Rendtorff⁸⁴, Peter Frei⁸⁵, Erhard Blum⁸⁶, etc., la exégesis contemporánea ha llegado a la conclusión de que “es necesario buscar el origen del Pentateuco, en su forma actual, en el Israel posexílico, en la comunidad que se ha reunido en torno al Templo”⁸⁷, como fruto del compromiso entre dos tradiciones posexílicas, la Sacerdotal y la Deuteronomista (ancianos), unidas por los vínculos sanguíneos y la Ley. De hecho, la Ley de Moisés llegó a tener un papel tan omnímodo en la comunidad posexílica que Ben Sirac la identificó explícitamente a la sabiduría (Eclo 24,22; Bar4,1) describiendo su origen divino. Para Sirac, pues, la sabiduría se resume en la recta enseñanza de la Torah, una identificación que, por supuesto, no fue unívoca, puesto que la Torah no agota la enseñanza de los sabios. No obstante igual que lo revela Brown, “otro motivo para la identificación pudo ser el

⁸² *Ibid.*, 407.

⁸³ Wellhausen pensaba que el Pentateuco se había formado a partir de la compilación de cuatro documentos escritos: el *Yahvista*, el *Elohista*, el *Deuteronomista* y el *Sacerdotal*, como lo revelan sus dos obras más conocidas, el “*Composition des Hexateuchs und der historischen Büch des Alten Testaments*”, (Berlin 1868 y “*Prolegomena zur Geschichte Israels*” (Berlin, 1883).

⁸⁴ R. RENDTORFF, *El problema de las tradiciones del Pentateuco*, 1977.

⁸⁵ P. FREI, « Zentralgewalt », 1985.

⁸⁶ E. BLUM, *Die Komposition der Vätergeschichte*, 1984., y E. BLUM, *Studien zur Komposition des Pentateuch*, 1990.

⁸⁷ J.L. SKA, *Introducción a la lectura del Pentateuco: Claves para la interpretación de los cinco primeros libros de la Biblia*, Navarra, Editorial Verbo Divina, 2010. 266.

deseo y la necesidad de concretar el tema de la sabiduría divina de Prov 8⁸⁸, igual que en Dt 4,6, hallar la sabiduría en la ley es fuente de confianza para el pueblo.

La intención de la investigación de los sabios de Israel nunca fue, por lo tanto, movida por una mera curiosidad intelectual ni tampoco por la voluntad de una pura contemplación de la verdad y de las demás categorías del bien y de lo bello, igual que en la filosofía antigua griega, sino que siempre fue práctica. José Ramón Busto ha sintetizado en tres, las preguntas fundamentales que orientaban la tradición sapiencial israelita, en su esfuerzo por comprender la realidad y cultivar la sabiduría: La primera, relacionada con el funcionamiento del mundo, se formularía, hoy, así “¿Cuáles son las leyes que rigen el universo?”⁸⁹ La segunda, partiendo de la respuesta a la anterior, se interesaría por la actuación del hombre: “¿Qué debe hacer el hombre, cómo tiene que actuar?”⁹⁰, y la tercera, “¿Qué es lo que sustenta al conjunto?”⁹¹, en búsqueda, pues, del autor del mundo y de las leyes que sustentan su funcionamiento.

3- El libro de Qohelet o Eclesiastés: *Status quaestionis*

El libro de *Qohelet* representa solo el 1% de la Biblia hebrea con 2.987 palabras repartidas en 222 versos y 12 capítulos contra las 305.441 palabras en total que contiene la *TaNak*, según un estudio realizado por H. Th. Willers y citado por Gianfranco Ravasi⁹². *Qohelet* forma parte de los Escritos (*K^etuvim*), y más específicamente de los cinco libros sapienciales. Como ya lo hemos señalado en la introducción de este trabajo, es un libro enigmático.

Gianfranco Ravasi⁹³ es quien analiza mejor el carácter enigmático del *Qohelet*, siguiendo los pasos de A.S. Kamenetszky⁹⁴. Para el autor italiano, el mensaje del *Eclesiastés* y todo el sentido del libro han de buscarse « *entre las líneas* » y tal vez más allá, una forma de extratexto dentro del cual incluso en las fórmulas más repetitivas y paradigmáticas como « *vanidad de vanidades* » o « *nada de nuevo bajo el sol* », siempre se hace sospechar algo inoperable y fluido. Así pues, los enigmas giran entorno al mismo

⁸⁸ R. E. BROWN (dir.), *op. cit.*, 408.

⁸⁹ J. R. BUSTO, *La justicia es inmortal. Una lectura del libro de la Sabiduría de Salomón*, Santander, Editorial Sal Terrae, 1992, 22.

⁹⁰ *Ídem*.

⁹¹ *Ibid.*, 23.

⁹² G. RAVASI, *op. cit.*, 5.

⁹³ *Ibid.*, 11-44.

⁹⁴ A.S. KAMENETZSKY, *Das Kohelet-Rätsel*, en *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 29 (1909) 63-69.

nombre « *Qohelet* », un seudónimo visiblemente femenino en hebreo, pero cuyos verbos siempre aparecen en masculino tal como lo veremos en su estudio más profundo, menos el 7,27 debido a un simple error de vocalización por los masoretas. Enigmática también es la biografía de *Qohelet*, forma de « filósofo divino » que se esconde bajo el rostro de Salomón, paradigma y patrono de todos los sabios de Israel, pero que vivió seguramente mucho antes del período de composición del libro, como lo revelan tanto los vínculos con una literatura apocalíptica naciente (Enoc, Daniel, etc.) como el léxico « gubernativo » o « burocrático » en el cual los tres términos políticos *mēlēk*⁹⁵ (מֶלֶךְ), « rey », *mōshel* (מֹשֵׁל), « el que domina » y *shallāt*⁹⁶ (שָׁלַט), « enseñorear », « dominar », etc., no remiten, ni a un contexto preexílico, ni tampoco al reino helenístico en general como con los soberanos Tolomeos de Alejandría, sino a la situación de la Palestina en el siglo III a.C, igual que lo sugirió N. Lohfink⁹⁷. Fuera de este anacronismo en la identificación de Qohelet con Salomón, la misma presentación del mensaje del libro por el editor final en 12, 9-14 parece también sospechosa, cuando por un lado, *Qohelet* aparece como sabio de profesión y escriba moldeado, un intelectual aristocrático y conservador que piensa que nada nuevo hay que esperar del pueblo y de la inteligencia porque « *no hay nada nuevo bajo el sol* », pero también convencido de la vejez de los antiguos esquemas teológicos y sapienciales que ya no resisten a la crítica, a la ironía y a la sospecha, lo que justifica su desprendimiento irónico, su serena melancolía, su angustia comprimida, la alergia a las fáciles soluciones sapienciales, una cierta náusea de la vida (2,17 ; 6,3-5)...Son estas paradojas en la biografía de *Qohelet* que, añadidas a categorías lingüísticas propias de un neo-hebreo, con reliquias, según M. Dahood⁹⁸, de un dialecto norte-palestiniense parecido al fenicio, invadido también por múltiples arameísmos y un trasfondo helenístico que ha llevado a algunos, como Braun⁹⁹ por ejemplo, a hablar de un « *Qohelet griego* » o simplemente de « *Los mil Qohelets* ».

Otro enigma es el lema de *Qohelet*, el célebre « *Hébel* » de « *habel habalim hakkol habel* » que aparece sólidamente 38 veces en el libro después de marcar el *término a quo* (1,2) y el *término ad quem* (12,8), para traducir una realidad fluida e inconsistente, pero que queda al final en una palabra difícil de traducir y por tanto enigmática, igual que la

⁹⁵ 1,1 ; 1,12 ; 5,8 ; 8,2 ; 8,4 ; 9,14 ; 10,20.

⁹⁶ 8,9.

⁹⁷ N. LOHFINK, *Melek, shallit und môschel bei Kohelet und die Abfassungszeit des Buches*, en *Bíblica* 62 (1981) 535-543.

⁹⁸ M. DAHOOD, *Canaanite-Phoenician influence in Qohélet*, en *Bíblica* 33 (1952) 32.

⁹⁹ R. BRAUN, *Kohelet und frühhellenistische Popularphilosophie*, Berlín, 1873.

estructura misma del libro que, fuera del título (1,1) y del epílogo (12,9-14) que revelan claramente una obra editorialista posterior. La unidad del libro no goza tampoco de un consenso absoluto, lo que no tarda en alimentar el enigma de las interpretaciones. Para algunos, *Qohelet* es un escéptico, un desilusionado o un desesperado. Otros lo ven como un filósofo, o simplemente un predicador de la dicha, ya que su mensaje mismo es tan enigmático que la crítica explícita contra el bien pensar religioso en la que, a pesar de la certeza de que Dios existe y actúa, considera su actuación como incomprensible, abriendo así las puertas a una religiosidad tan laica, conflictiva, crítica, como ambigua, porque, por un lado, afirma que « nada nuevo hay bajo el sol », y por otro, niega toda la tradición, de modo que su legitimación como « Palabra de Dios » ha sido problemática. De hecho, el Dios de *Qohelet* es el preciso *Deus absconditus* en el sentido pleno del término : Dios es creador y juez (3,17 ; 11,9 ; 12,1). Pero su obra es tan incomprensible que hace inútil no solo la contestación, sino cualquier intento de descifrarlo : « Dios está en el cielo y tú en la tierra... » (5,1) y « si no entiendes cómo un aliento entra en los miembros de un seno preñado, tampoco entenderás las obras de Dios, que lo hace todo » (11,5). Por eso todo diálogo con Dios vacila entre el interrogante del hombre y el silencio de Dios. La teología de *Qohelet* es, pues, una teología « desnuda », lejana de las ideologías profética y de la alianza. El Dios de *Qohelet* (*ha'lohîm* como en 3,14 y 4,17) del que trataremos también ampliamente es un Dios que se revela también en lo « escandaloso », un Dios cuya palabra se encarna dentro de la historia y de los límites del hombre, haciéndose humana, carne, pregunta, sufrimiento (igual que con Job), incluso duda de modo que el aparente vacío y ausencia de Dios puede revelar en verdad un terreno fecundo de modo profundamente misterioso por Dios, una forma de *mysterium iniquitatis* donde el aparente anti-misterio es en realidad *locus teológicus*. Así, pues, *Qohelet* nos enseña que « también en la crisis, en el silencio mismo de Dios se puede esconder, en forma paradójica, una presencia suya, una epifanía secreta suya, una palabra suya reveladora »¹⁰⁰.

3.1- *El autor enigmático*

El título hebreo, “*Qohelet*”, que también aparece siete veces en el libro (Qo 1,1; 1,2; 1,12; 7,27; 12,8; 12,9; 12,10) hace necesariamente referencia al autor¹⁰¹. Pero desde las

¹⁰⁰ G. RAVASI, *op. cit.*, 43.

¹⁰¹ G. VON RAD, *Sabiduría en Israel : Proverbios – Job – Eclesiastés – Eclesiástico – Sabiduría*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1985, 286.

antiguas investigaciones de Gerard Von Rad¹⁰², hasta las más recientes de Ravasi¹⁰³, José Vilchez¹⁰⁴, o Maurice Gilbert¹⁰⁵ pasando por los comentarios de Raymond Brown¹⁰⁶ o del propio Abraham Ibn Ezra¹⁰⁷, esta denominación sigue siendo tan enigmática e irónica como gran parte de su obra.

Desde el punto de vista filológico, *Qohelet* formaría parte del campo semántico de la raíz verbal קהל, la cual en nifal sería “reunirse” y en hifil “reunir”. Al mismo campo también pertenecen los sustantivos *qahal*, “comunidad”, “asamblea”, “grupo”, “reunión” y *qehillah*, “comunidad”, “asamblea”, “reunión”¹⁰⁸.

קְהִילָה es, sintácticamente hablando, un participio activo femenino singular, de la forma *yōshēv – yōshēvet (sentándose)*¹⁰⁹, del verbo קהל, y podría traducirse, según consideramos en su forma nifal “reuniéndose”, o hifil “reuniendo”, para decir, “la que reúne”, “aquella que convoca la asamblea”. Jaime Vázquez Allegue lo traduce por el “Presidente de la asamblea”, “responsable de la comunidad”¹¹⁰, lo que puede justificar su forma griega de *Εκκλησιαστής* en la Septuaginta, a no ser que éste convocador de la comunidad, más que el mismo presidente, sea nadie más que un *alguacil*, una voz que llama a encontrarse, igual que se lo podía hacer también con instrumentos de música¹¹¹.

Dicho de otro modo, la interpretación de “el predicador” solo se entiende mejor a la luz de la traducción griega de “*Εκκλησιαστής*”¹¹². La raíz hebra *qahal* solo remite al hecho de reunir la asamblea, mientras que la tendencia actual, fundamentada sobre los

¹⁰² *Idem.*

¹⁰³ G. RAVASI, *op. cit.*

¹⁰⁴ J. VILCHEZ, *Eclesiastés o Qohelet*, Estella, Verbo Divino, 1994.

¹⁰⁵ M. GILBERT, *Les cinq livres des sages*, Paris, Cerf, 2003.

¹⁰⁶ R. E. BROWN (dir.), *op. cit.*, 1971.

¹⁰⁷ J. RODRÍGUEZ ARRIBAS, “Les significations de קהל et de קהל dans le commentaire de Qohélet d’Abraham ibn Ezra », en *Revue des Etudes Juives*, 165, 3-4 (2006) 435- 444., y M. GÓMEZ ARANDA, “The meaning of Qohelet according to Ibn Ezra’s scientific explanation”, en *Aleph*, 6 (2006) 339-370.

¹⁰⁸ J. VÁZQUEZ ALLEGUE, *Diccionario bíblico, Hebreo-Español, Español-Hebreo*, Madrid, Verbo Divino, 2002, 197^b.

¹⁰⁹ T. O. LAMBDIN, *Introducción al Hebreo Bíblico*, Navarra, Verbo Divino, 2001, 16.

¹¹⁰ J. VÁZQUEZ ALLEGUE, *op. cit.*, 197^b.

¹¹¹ Como por ejemplo, hasta hoy en día, en algunos pueblos de África subsahariana.

¹¹² No cabe duda ninguna que el ejercicio de la sabiduría en Israel haya constituido un oficio cuya misión es el consejo (*esaj*) igual que el Profeta era responsable de la Palabra (*dāvār*) y el sacerdote de la Ley (Torah), tal como lo testimonia Jeremías (Jr 18,18 ; 51,57), un oficio que sufría el riesgo de limitarse a su dimensión humana que además se intentaba divinizar igual que lo expresa el oráculo de Ezequiel (Ez 28, 3ss) paralela a la narración mítica sumeria del sabio expulsado del Paraíso por querer ser como Dios o igual que en la humanización de la ley divina por el judaísmo farisaico que Jesús condenará en los evangelios (Mc 7, 8; Mt 15,1-20). Pero solo el hecho de que los sabios babilónicos hayan sido también sacerdotes ha llevado a algunos a generalizar el hecho, dando, atribuyendo a los sabios en general y a Qohelet en particular un papel cultural. (Véase ENGELL, citado por LUSSEAU, *Les autres hagiographes*, en A. ROBERT – A. FEUILLET, *Introduction à la Bible*, vol I, Paris, Tournai, 1957, 627.)

significados en siríaco y en árabe privilegian “*discutir*” o “*argüir*”¹¹³ en forma verbal, o simplemente “*discusión*”, en sustantivo, lo que orienta más hacia una función magisterial o sapiencial o, incluso, a un contexto social o una forma literaria (de la discusión, la diatriba), que a un ministerio de orden litúrgico.

De todas formas, sea lo que sea la identidad de este personaje, lo más seguro es que Qohelet no es un nombre propio, sino un pseudónimo que, incluso, se aplica a Salomón tal como lo refleja el título (1,1), y que hace referencia a una función oficial y por lo tanto ministerial, pero no necesariamente litúrgica, de modo que las traducciones inglesas hablan de “*The Preacher*”, lo que tampoco es extraño, ni al mundo francés, ni al español donde las denominaciones de “*el predicador*” y “*el orador*” reflejan muy bien la tendencia del epílogo donde Qohelet aparece como el hombre que enseña en la asamblea cuando, “además de ser sabio, transmitió conocimientos al pueblo, escuchó, investigó y compuso muchos proverbios” (Qo 12,9).

El mismo epílogo nos revela la actividad literaria del sabio, que “trató de encontrar un estilo agradable y escribir la verdad con acierto” (Qo 12,10), pero sobre un tono recapitulativo que nos cuestiona de nuevo sobre la paternidad literaria del libro. Dicho de otro modo, que el contenido de la doctrina expresada en el libro sea de *Qohelet* no parece sufrir de duda alguna. Sin embargo que el epílogo hable de Qohelet en la tercera persona, mientras que el resto del libro hable mayoritariamente en la primera persona del singular, exactamente 85 veces, dando impresión de una “aparente autobiografía superior a la de Jeremías”¹¹⁴ puede llevar, por un lado a considerar Qo 12,9-14 como un añadido posterior, pero por otro lado, como “obra de un discípulo del maestro que ha recopilado sus enseñanzas”¹¹⁵ y que, del mismo modo, sería el verdadero autor del libro en el que la supuesta e indubitable autoría atribuida al Qohelet por Gerard Von Rad tal como lo hemos mencionado al principio de este apartado sería nada más que una paternidad doctrinal y no necesariamente literaria.

Es más, esta denominación de carácter litúrgico de “*predicador*” también aparta el personaje de un encerramiento del significado en alguno de los dos términos anteriormente evocados, del *presidente* de la asamblea y del *alguacil* que llama a reunirse. El predicador no es necesariamente, ni el que convoca la asamblea, ni tampoco el Presidente, sino una

¹¹³ Véase la introducción al libro de Qohelet en *LA SANTA BIBLIA*, edición totalmente renovada, traducida bajo la dirección del Dr. E. M. NIETO, Madrid, 1988.

¹¹⁴ G. RAVASI, *op. cit.* 11.

¹¹⁵ Nota 12,9-14 de *SAGRADA BIBLIA, Antiguo Testamento, Libros Poéticos y Sapienciales*, Pamplona, EUNSA (Ediciones Universidad de Navarra, S.A), 2001, 758-759.

función litúrgica, que a menudo, hace del personaje un ministro, esto es, ejerciendo una función pública. De allí también el segundo nivel de ambigüedad, cuando el mismo autor se presenta como “*hijo de David, rey en Jerusalén*” (Qo 1,1) puesto que, si por un lado, el hecho de ser rey atestigua la dimensión pública de su función y puede, además y en algún modo, tener algo que ver con el género literario de la obra, en cuanto “*testamento real*”¹¹⁶ que desarrollaremos más tarde, la realeza en Israel, no confiera necesariamente un ministerio litúrgico, y todavía menos de predicación, igual que en Egipto, porque era antiguamente reservada a sacerdotes y profetas. Parece también evidente el anacronismo entre las fechas de la época del reinado de Salomón (961-931 a.C.)¹¹⁷, “a quien la tradición de Israel vio como prototipo de rey sabio”¹¹⁸ y la composición del libro en época tardía¹¹⁹, ciertamente en tiempos de Esdras (458-428 a.C.)¹²⁰ y Nehemías (445-425 a.C.)¹²¹, esto es, en la segunda mitad del siglo III a.C.¹²².

No obstante, es también, en esta composición tardía, que se puede resolver el enigma del uso de un participio femenino, *Qohelet*, para referirse a una personalidad masculina. En efecto, tal como lo asegura Gianfranco Ravasi, “Qohelet indica un hombre”¹²³, una certidumbre que se justifica filológicamente por el valor masculino de los verbos a él conectados¹²⁴, solo menos 7,27 (אָמַרָה)¹²⁵ que revelaría un error del texto masorético¹²⁶. Pero no solo son masculinos los verbos conectados a *Qohelet*, sino también los sustantivos y atributos que lo cualifican, tales como el propio בֶּן־דָּוִד מֶלֶךְ (*ben-David, mēlēk*, “*hijo de David, rey*”)¹²⁷, igual que el הָיִיתִי מֶלֶךְ, *mēlēk* (un rey) de 1,12 y el קִהַלְתִּי חָכָם *hakam* (un sabio) de 12,9. De hecho, en un uso tardío de la lengua hebrea, igual que lo atestigua también el uso del participio femenino סֹפֵרֶת, *Soferet* como nombre para decir “*un*

¹¹⁶ G. VON RAD, *Sabiduría en Israel: Proverbios – Job – Eclesiastés – Eclesiástico - Sabiduría*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1985, 286.

¹¹⁷ según 1 Re 2-11, con la construcción del Templo en Jerusalén, y por lo tanto solo “rey durante el siglo X”¹¹⁷ después de David, su Padre.

¹¹⁸ SAGRADA BIBLIA, *Antiguo Testamento, Libros Poéticos y Sapienciales*, Pamplona, EUNSA (Ediciones Universidad de Navarra, S.A), 2001, 713 (Introducción al Eclesiastés).

¹¹⁹ G. VON RAD, *op. cit.*, 287.

¹²⁰ F. KOGLER (dir.), *Diccionario de la Biblia*, Santander, Editorial Sal Terrae, 2012, 853b.

¹²¹ *Ídem*.

¹²² G. RAVASI, *op. cit.*, 16.

¹²³ *Ibíd.*, 12.

¹²⁴ אָמַר קֹהֵלֶת (1,2; 12,8); בִּקֵּשׁ קֹהֵלֶת (12,10: “*buscó Qohelet...*”: *biqēsh: Piel perfecto, tercera persona masculina singular.*); לִמַּדְתִּי אֶת־הָעָם (12,9: “*enseñó sabiduría al pueblo*”: *limmad: piel perfecto, tercera persona masculina singular.*), etc.

¹²⁵ Un Qal qatal (perfecto), tercera persona femenina singular.

¹²⁶ G. RAVASI, *op. cit.*, 12.

¹²⁷ Qo 1,1.

Escriba” en Esd 2,55 y Ne 7,57, se hizo frecuente el uso “de la desinencia femenina para expresar un matiz intenso y solemne”¹²⁸ de un vocablo que permanecía masculino.

Al final, lo que merece ser considerado de la denominación de *Qohelet* que, desde el principio se presenta como un seudónimo de Salomón (Qo, 1,1-2)¹²⁹ y que R.L. Harris considera como “filósofo divino”,¹³⁰ es que es un seudónimo que refleja dignidad y cargo oficial de predicador relacionado a una asamblea, no necesariamente litúrgica, tal como lo expresa el mismo vocablo *qahal* (“*asamblea de personas*”), sino probablemente una asamblea sapiencial genérica y de grandes masas. Qohelet es “un intelectual aristocrático y conservador porque no hay nada nuevo que esperar del pueblo y de la ‘inteligencia’”¹³¹, puesto que “nada nuevo hay bajo el sol” (1,9^b) y que “*lo que antes fue, ya es, y lo que ha de ser, fue ya...*” (3,15^a), pero también paradójicamente convencido de que los antiguos esquemas teológicos y sapienciales son viejos y por lo tanto han de ser superados por la sospecha, la crítica y la ironía. Es, pues, la figura típica del escriba judío, que sabe combinar lo tradicional con lo redaccional mediante la ficción literaria de la crítica irónica y de la sospecha de manera que ha podido haber inspirado generaciones posteriores como el escriba de Mt 13,52¹³².

¹²⁸ G. RAVASI, *op. cit.*, 12.

¹²⁹ Igual que los demás libros de la sabiduría, tal como lo hemos dicho, la paternidad del *Eclesiastés* es también atribuida al « Hijo de David, rey en Jerusalén ». De hecho, varios textos de los dos libros de los Reyes atribuyen la sabiduría bíblica a Salomón (1 Re 5,10ss), Lo que no carece de explicación, lejos del texto casi mítico de la petición de la sabiduría a Dios, en lugar del poder ni de la muerte de sus enemigos (1 Re 3,9 ; 2 Cr 1, 10-11, Sab 9,4). Lo más probable, tal como lo revela Aureo Sánchez Hernández, es que Salomón haya sido realmente la puerta de entrada de la sabiduría en Israel y en la tradición bíblica, cuando, al casarse con una hija del Faraón de Egipto (1 Re 3,1), introdujo también en su corte funcionarios del país de su esposa hasta establecer en Israel escuelas de administración al estilo egipcio, donde, se trasmite una sabiduría de tipo onomástico como en Egipto. (A. SANCHEZ HERNANDEZ, *La Ética de los Sabios de Israel* (Estudios de moral bíblica), Madrid, Editorial La Casa de la Biblia, 1970, 11.).

¹³⁰ R. L. HARRIS, « *Ecclesiastes : Solomon – the divine philosopher* », en *Presbyterion* 7 (1981)115-119.

¹³¹ G. RAVASI, *op. cit.*, 14.

¹³² « En el tema de la existencia de Dios y de su actuación soberana en el universo, el *Eclesiastés* comparte absolutamente la concepción tradicional de los sabios », estipula Gerhard von Rad, (*op. cit.*, 292). Lo tradicional de Qohelet no consiste por lo tanto en ninguna recapitulación de máximas sapienciales, sino solo en una solidaridad temática sobre la existencia de Dios y su trascendencia (“*No te des prisa con tu boca, ni tu corazón se apresure a proferir palabra delante de Dios; porque Dios está en el cielo, y tú sobre la tierra*” 5,2). Lo que es verdaderamente nuevo, pues, es su modo de concebir la relación del hombre con esa “obra” de Dios que se presenta como una magnitud continua y en la lógica de Qohelet, el hombre es incapaz de percibir y comprender los postulados de esta relación.

3.2- Fecha y lugar de composición

No se trata aquí de las críticas de la composición, de la tradición y de las fuentes, a la manera de Gerhard von Rad por ejemplo, que relevan del campo de la exégesis histórico-crítica a la que dedicaremos el tercer capítulo de esta investigación, sino solo a intentar situar la composición final del *Eclesiastés* en el orden cronológico de los escritos bíblicos. Igual que ya lo dijimos, la composición del libro de Qohelet es tardía, alrededor de la segunda mitad del siglo III a.C. Dos criterios pueden ser decisivos en el momento de confirmar esta datación, la lengua y las temáticas.

F. Piotti revela que dentro de los libros del Antiguo Testamento en hebreo, el *Eclesiastés* es uno de los que mejor se ha conservado el texto¹³³, lo que habría facilitado su estudio a partir del texto masorético (TM). Así, pues, de características muy particulares, el hebreo de Qohelet ha llevado a hacerse la pregunta de saber si es original o solo es la versión al hebreo de un supuesto original arameo.¹³⁴

De hecho, igual que lo recoge José VILCHEZ¹³⁵ el texto del *Eclesiastés* contiene nombres terminados en *-ōn* y *-ūt* que, al ser abstractos, son muy raros en los textos anteriores del Antiguo Testamento, pero frecuentes en el hebreo post-rabínico. Es el caso de יִתְרוֹן, *yit^erōn*¹³⁶, “provecho”, “ventaja”, רַעְיוֹן, *ra^eyōn*¹³⁷, “aflicción”, כִּשְׂרוֹן, *kish^erōn*¹³⁸ “habilidad”, “suceso”, “beneficio”, הֶשֶׁבֶן, *hesh^ebōn*¹³⁹ “razón”, “industria”, הֶסְרוֹן, *hes^erōn*¹⁴⁰ “lo deficiente”, “lo incompleto”, “lo falto”, שִׁלְטוֹן, *shil^etōn*¹⁴¹ “potestad” “poderío”, “potencia”, זִכְרוֹן, *zik^erōn*¹⁴² “memoria”, “memorial”, por las palabras terminadas en *-ōn* y de רַעוּת, *re^eūt*¹⁴³, “aflicción”, שִׁכְלוּת, *sik^elūt*¹⁴⁴, “locura”, “desvarío”, “necedad”, הוֹלְלוּת, *hōlēlūt*¹⁴⁵ “nocivo”, “locura”, “engaño”, שִׁפְלוּת,

¹³³ F. PIOTTI, *La lingua*, 185.

¹³⁴ J. VILCHEZ, *op. cit.*, 72.

¹³⁵ *Ibid.*, 74-75.

¹³⁶ Qo 1,3 ; 2,11.13 ; 3,9 ; 5,8.15 ; 7,2 ; 10,10.11.

¹³⁷ Qo 1,17 ; 2,22 ; 4,16.

¹³⁸ Qo 2,21 ; 4,4 ; 5,10.

¹³⁹ Qo 7,25.27 ; 9,10.

¹⁴⁰ Qo 1,15.

¹⁴¹ Qo 8,4.8.

¹⁴² Qo 1,11 ; 2,16.

¹⁴³ Qo 1,14.

¹⁴⁴ Qo 1,17.

¹⁴⁵ Qo 10,13.

shil^epūt¹⁴⁶ “inactividad”, “flojedad de manos”, “el cruzarse las manos”, etc. por las terminadas en *-ūt¹⁴⁷*.

El hebreo qohelético también está mezclado de arameísmos tales como el propio הַבֵּל, *habēl¹⁴⁸*, pero también כָּבָר, *k^ebār¹⁴⁹* “ya”, זְמַן, *dz^emān¹⁵⁰* “tiempo”, קָרָב, *q^erāb¹⁵¹* “batalla”, “guerra”, עֲבֹדֵיהֶם, ‘*abādēhem¹⁵²* “sus obras”¹⁵³, כּוֹל-עַמַּתָּה, *kol-‘ummat-she¹⁵⁴* “que tal como”¹⁵⁵, etc. Otro arameísmo es que “ el uso morfológico del pronombre demostrativo en Qoh. corresponde a la forma aramea *zō*, que se usa normalmente”¹⁵⁶, lo que explica que siempre en el texto del *Eclesiastés* se encuentre *zōh* (זֹה)¹⁵⁷ que solo también aparece en 2R 6,19, en lugar del habitual *zōt* (זֹת).

La evolución de la lengua hebrea en el texto de *Qohelet* también se refleja a través del uso, de 67 apariciones del relativo abreviado *shē* (שֶׁ)¹⁵⁸, aunque también aparezca 89 veces la forma larga *‘asher* (אֲשֶׁר). Todas estas particularidades han llevado a los exégetas a considerar que el hebreo de *Qohelet* ya no es el hebreo clásico de los profetas y del Pentateuco, sino un neo-hebreo, marcado por la influencia del arameo y más cerca del hebreo moderno. Ya no es el hebreo rabínico, sino el de la *Mishnāh*, caracterizado también por la abstracción de algunos términos, a la que se añade la lógica propia del mundo helenístico.

Los temas también, piensa Maurice Gilbert, permiten situar *Qohelet* entre *Job*, cuyas críticas radicales contra la sabiduría tradicional bíblica con respecto a la doctrina de la retribución adoptada, y *Ben Sira*, más sereno frente a esta temática y cuya obra puede ser datada al inicio del siglo II a.C. Así, pues, para el autor de *Les cinq livres des sages*, “aunque los temas tratados por *Qohelet* recuerden algunos de aquellos que abordaba la sabiduría mesopotámica, como por ejemplo en el famoso relato de *Gilgamesh*, parece más bien que *Qohelet* pertenece al ambiente de la filosofía popular griega, en particular a la

¹⁴⁶ Qo 10,18.

¹⁴⁷ Carácteres de *Bibleworks*, 9.

¹⁴⁸ Qo 1,2, etc.

¹⁴⁹ Qo 1,10 ; 2,16 ; 3,15 ; 4,2 ; 6,10 ; 9,6.7.

¹⁵⁰ Qo 3,1.

¹⁵¹ Qo 9,18.

¹⁵² Qo 9,1.

¹⁵³ Pero en sentido del inglés « deed » o « acte » en francés : por lo tanto, no se trata de los hechos, sino del acta de los hechos.

¹⁵⁴ Qo 5,15.

¹⁵⁵ Expresión típicamente aramea : véase L. DÍEZ MERINO, *Targum de Qohelet*, Madrid, CSIC, 1987, 184.

¹⁵⁶ L. DÍEZ MERINO, *op. cit.*, 186.

¹⁵⁷ Qo 2,2.24 ; 5,15.18 ; 7,29 ; 9,13.

¹⁵⁸ Qo 3,13 .14, etc.

escuela cínica. De toda forma, en Qohelet se revela un pensador tan profundo, que no tiene su equivalente en la Biblia hebrea¹⁵⁹. Una profundidad y singularidad que se reflejan ya, desde el principio de su obra, con la enunciación de su método: “*he dedicado mi corazón (mi mente) a inquirir (פְּרֹשֶׁת) y a indagar (תִּוַּר) en la sabiduría sobre todo cuanto ha sido hecho bajo los cielos*” (Qo 1,13^a).

Es también a esta datación tardía que se refiere Aureo Sánchez Hernández que, después de constatar que el Antiguo Testamento en su conjunto está lleno de referencias explícitas a hombres llamados “sabios” (*hakamîm*) como en 1 Re 5,10ss, subraya, no obstante, que el florecimiento de la sabiduría bíblica como fenómeno literario revela su importancia solo en los últimos siglos antes de Cristo¹⁶⁰. Siguiendo, pues, estos dos criterios, del hebreo *mishnico* y de la abstracción temática, a los que podemos añadir géneros y estilos literarios propios del método discursivo griego tales como la ironía y la diatriba que también florecerán en los escritos neotestamentarios y en particular en las tradiciones paulina para la diatriba y joánica con la ironía, igual que los paralelismos y otros recursos de la retórica grecorromana tales como las *entimemas*¹⁶¹ o los *silogismos*, permiten confirmar un contacto del autor con los mundos arameo y helenístico y por lo tanto, la composición de la obra, no tanto en arameo antes de ser traducido en hebreo, sino en un neo-hebreo, en Palestina y probablemente en Jerusalén, en el siglo III a.C. y más concretamente alrededor de 250 a.C. de modo que los manuscritos, como lo veremos más tarde, hayan podido ser transcritos a Qumran, donde dos fragmentos, por lo menos, el 4Q109 (4QQoh^a) y el 4Q110 (4QQoh^b)¹⁶², han sido descubiertos.

3.3- Géneros y estilos literarios

La obra es mayoritariamente en prosa. Un primer contacto con el libro deja pensar que Qohelet es un típico sabio del antiguo Oriente. Su pedagogía, que permite una memorización fácil por los discípulos-alumnos, no tiene nada que ver con la sistematización discursiva de los métodos modernos, herederos del aristotelismo, sino que, partiendo del *kêlal* o idea fundamental enunciada desde el principio y repetida en lugares

¹⁵⁹ M. GILBERT, *op. cit.*, 117. (La traducción del texto del francés al español es nuestra).

¹⁶⁰ A. SANCHEZ HERNANDEZ, *op. cit.*, 7.

¹⁶¹ La misma fórmula « *vanidad de vanidades, todo es vanidad* » representa lo que llama Aristóteles en su *Retórica* « *entimema* » o *silogismo reducido* de la forma : « *Todo lo que está bajo el sol es vanidad* » ; « *todo lo que he visto está bajo el sol* » : por tanto, « *todo lo que he visto es vanidad de vanidades* ».

¹⁶² F. G. MARTÍNEZ, *Textos de Qumrán*, Madrid, Editorial Trotta, 1992, 494.

precisos de la obra, y en este caso, el famoso “*vanidad de vanidades, dice Qohelet, vanidad de vanidades, todo es vanidad*” (1,2; 12,8), va desarrollando, sea en discursos alegóricos igual que lo hace Jesús con las parábolas por ejemplo, en los evangelios, sea en versos hebreos igual que en los salmos que, según Julio Trebolle Barrera¹⁶³, tienen sus raíces en la poesía Oriental, mesopotámica¹⁶⁴, egipcia¹⁶⁵ y grecorromana¹⁶⁶, antes de suscitar a su vez imitaciones en el judaísmo¹⁶⁷ y en el Cristianismo¹⁶⁸. Como características fundamentales de estos versos, Longman¹⁶⁹, habla de los paralelismos (*fonéticos, léxicos, gramaticales o semánticos*), repeticiones, metáforas, imágenes, igual que un lenguaje alejado de lo cotidiano, lenguaje artificial y placentero, que invita a la imaginación. Estos paralelismos, además de la variedad de las características estilísticas que pueden tomar (*quiasmo, merismo, elipsis, etc.*) han de entenderse siempre, según la perspectiva más moderna encarnada por Alter¹⁷⁰, como expresando una evolución en la forma de pensar de un hemistiquio al otro, sobretodo cuando se toma en cuenta la escasez existencia de sinónimos realmente absolutos, lo que permitió a Alter hacer una clasificación de progresión de significado según criterios de *intensificación* (léxica y gramatical), *especificación* (léxicas, espacial, temporal, etc.) y *dramatización* (metafórica, hiperbólica, etc.).

Todo en el *Eclesiastés* huele al mundo oriental y rabínico desde el seudónimo

¹⁶³ Véase: J. TREBOLLE BARRERA, “Salmografías comparadas”, en *Libro de los Salmos, Religión, Poder y Saber*, Madrid, Editorial TROTТА, 2001, 155-170.

¹⁶⁴ Hay huellas del arte oratorio cananeo llegado a través de tablillas de Ugarit en algunos salmos como el Sal 29, igual que los himnos acadios del 1600 a. C. (*Himno a Enlil* y el *Himno a Ishtar*) cuya complicidad temática parece evidente con el Sal 119; Jr 7, 18; 44, 17 y los llamados “salmos de la mujer”

¹⁶⁵ El *Salmo 104* y algunos versos de los salmos 8, 4-6; 33, 13-18; 139, 1-12 y 147, 2-11, reflejan el *Himno a Atón*, del segundo cuarto del siglo XIV a. C. y atribuido al faraón Amenofis IV.

¹⁶⁶ Las místicas paganas de origen platónico y neoplatónico con su esquema tripartita con *euchai* (invocación a dioses), *vota* (motivo de la súplica) y *devociones* (petición) como en el caso del *Himno a Zeus* del estoico Cleantes (siglos VII-VI a. C.), muestran paralelismos con salmos sapienciales y de súplica.

¹⁶⁷ Fuera del Salterio, varios otros Salmos y lamentaciones se encuentran en la literatura judía, tanta bíblica (Ex 15, 1-18; Dt 32; Jue 5; 1Sm 2, 1-11; 2Sm 23, 1-7; Is 12; Jon 2, 3-10; Esd 9, 6-15; Neh 9, 6-37; Jud 9, 2-14; Tob 3, 2-6; Est 13, 9-17; 14, 3-19; Dn 9, 4-19; Eclo 36, 1-22 y Sab 9, 1-18.) como extra-bíblica (*Oración de Manasés*, en el *libros de los jubileos* (10, 3-6), 2 *Baruc* 48, 2-24 y 54, 1-22; *Antigüedades bíblicas* 51, 3-6; *José y Asenet* 12-13, 1 *Macabeos* 3, 50-53; 4, 30-33; 3 *Macabeos* 2, 2-20; 6, 2-15, 1 *Enoc* 84 y 4 *Esdras* 8, 20-36; *Salmos de Salomón* y *Odas de Salomón*; la *oración a Qumran* como en *sustitución de los sacrificios culturales del templo...*).

¹⁶⁸ *Plegarias* de Jesús y de los primeros cristianos recorridas en Mt 11, 25-26; Jn 11, 41-42; Hch 7, 59-60; Ef 3, 14-21, fragmentos litúrgicos como el *Magnificat* puesto en boca de María o en *Apocalipsis* (4 y 5), el “*Elí, Elí, lemá sabaktani*” de Jesús en Mt 27, 46, reflejo del Sal 22 al que Lucas prefiere el Sal 31, 6 con el “*Jesús gritó muy fuerte: ‘Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu’*” (Lc 23, 46), lo que Juan condensa en lo “*está consumado*” (Jn 19, 30). Hay que contar también con los himnos paulinos de *Colosenses* (1, 15-20) y a los *Filipenses* (2, 6-11), igual que la oración de Policarpo de Esmirna en el momento de su martirio.

¹⁶⁹ T. LONGMAN III, *¿Cómo leer los Salmos?* Traducción de Ruth Sánchez Imizcoz, Downers Grove, Illinois-USA, Inter Varsity Press, 1988, 63-66.

¹⁷⁰ R. ALTER, *The Art of Biblical Poetry*, 1985, 19.

“*Qohelet*” para designar el autor hasta varios hebraísmos tantos literarios tales como el famoso “*vanidad de vanidades*” que comparte un paralelismo en la estructura gramatical propio de la literatura hebraica con expresiones como “*Santo de los Santos*” para decir el Santísimo o el propio “*Cantar de los Cantares*” o el Canto más bello¹⁷¹, igual que, como lo veremos más ampliamente en el último capítulo y contrariamente a los que niegan a *Qohelet* una tonalidad teológica, la perspectiva elegida del Dios *absconditus* revela un profundo tradicionalismo rabínico del autor en cumplimiento de la restricción deuteronomica de *no pronunciar el nombre de Yahveh en vano*, coherentemente con la profesión de la fe en la vanidad de todas las cosas¹⁷². Es también a esta fuente oriental que se refiere Gerhard Von Rad cuando considera el libro en su aspecto formal como “prolongación de un género literario que floreció en el antiguo Egipto, el género de ‘*testamento real*’”¹⁷³ antes de añadir que el libro consta de “una serie de poemas didácticos, o de máximas muy breves, que se presentan predominantemente en primera persona”¹⁷⁴. Para Aureo Sánchez Hernández, este mismo estilo literario y método pedagógico revela una cierta complicidad con los “*mashal*”, el género en el que están moldeados los famosos cuadros literarios mesopotámicos¹⁷⁵, lo que también ya permitió a Henri Cazelles¹⁷⁶ identificar una semejanza estilística y temática entre la literatura cuneiforme sumeria igual que los discursos del aldeano y sobre todo Amenemope con las temáticas bíblicas que van de simples observaciones de la naturaleza como en los Proverbios hasta los problemas del sufrimiento del justo, pasando por las exhortaciones.

Así, pues, como lo reconoce Gianfranco Ravasi, *Qohelet* no es un tratado, sino una recopilación de “*palabras*”, de “*dichos*” sapienciales, cuyo hilo no es siempre lineal, sino que es, a veces poesía¹⁷⁷, otras veces prosa rimada, y otras todavía simple prosa. No obstante, “incluso cuando escribe en prosa, *Qohelet* deja amplio margen evocativo y

¹⁷¹ La misma estructura se encuentra también en el « *Señor de los señores* » (Dt 10,17), « *cielo de los cielos* » (1 R 8,27), « *belleza de las bellezas* » (Ez 16,7), « *rey de reyes* » (Ez 26,7), « *príncipe de los príncipes* » (Nm 3,32), « *perla de las perlas* » (Jr 3,19), « *perversidad de perversidades* » (Os 10,25).

¹⁷² Dt 5,11 impide pronunciar el nombre de Yahveh en Vano, lo que sería una blasfemia y motivo de condena a muerte (como en el caso de Jesús en los evangelios). Al decir *Qohelet* que todo es vanidad, pronunciar muchas veces el nombre de Yahveh sería también una vanidad dentro de las vanidades y motivo de condena por blasfemia. El *Deus absconditus* de *Qohelet* subraya la trascendencia de Yahveh a su punto más extremo. Pero desarrollaremos mejor este aspecto en la perspectiva teológica de nuestro texto, Qo 10, 16-20.

¹⁷³ G. VON RAD, *op. cit.*, 286.

¹⁷⁴ *Ídem*.

¹⁷⁵ A. SANCHEZ HERNANDEZ, *op. cit.*, 11-12.

¹⁷⁶ H. CAZELLES, « Les débuts de la sagesse en Israël », en *Sagesse du Proche-Orient, Colloque de Strasbourg*, (17-19 mai 1962) Paris, 1963, 31.

¹⁷⁷ Qo 1,1-11 ; 4,17-5,6 ; 9,7-12,7.

anchos espacios blancos que, no obstante no están vacíos”¹⁷⁸, lo que permite considerar su obra en su conjunto como poesía con los solemnes “a capo” de las poesías líricas.

Desde el punto de vista estilístico, el libro se abre y se cierra con una elipsis del término “*Qohelet*” en el segundo hemistiquio del verso (1,2; 12,8), particularidad también de la poesía hebrea, tal vez por razones de apertura, un silencio que deja al lector la posibilidad, no solo de identificarse con el discurso, sino incluso de atribuirlo a Yahveh¹⁷⁹. Pero también Qohelet es conocido como maestro de la sospecha, de la ironía, de la crítica y de la diatriba. Es un estilo marcado por una “solemnidad desapasionada y la potencia expresiva”¹⁸⁰, capaz de cautivar al lector moderno. La unidad interna de su obra no es sometida necesariamente a las categorías de la lógica, sino que se expresa como unidad de estilo, de argumento o de temática, con uso frecuente de conceptos fundamentales y capaces de unificación tales como “*vanidad*”, “*caza de viento*”, “*fatiga*”, “*porción*”, etc., elementos que permiten construir la obra literaria no sólo como un todo coherente, sino, para utilizar las palabras de Gerhard von Rad, como “una verdadera obra de arte.”¹⁸¹

3.4- Mensaje y estructura del libro

Gerhard Von Rad ha considerado la problemática fundamental del *Eclesiastés* siguiendo los pasos de la tradición sapiencial esto es, “*indagar*”, “*explorar*” (תור, *tur*: 1,13; 2,3; 7,25) el curso de los acontecimientos, focalizando preferentemente su atención en buscar lo “bueno” para el hombre. El padre de la crítica de las tradiciones resume en tres los principios fundamentales que constituyen los ejes de su reflexión¹⁸²:

En primer lugar, la pura vanidad de la vida, expresada mediante el término tan famoso de הֶבֶל, *hēvēl*, ματαιότης “*vanidad*”¹⁸³ en lugar de sus sinónimos de *shav*^e, 184 שָׁוָה, ματαίος, *riq*¹⁸⁵ קִיָּא, ματαιότης, *Aven*¹⁸⁶ ἄνεμος, πόνος, ἀνομία, “*vanidad*”, una preeminencia

¹⁷⁸ G. RAVASI, *op. cit.*, 7.

¹⁷⁹ Lo que Dice Qohelet, el sabio, no es solo palabra suya, sino también Palabra de Dios y palabra mía.

¹⁸⁰ G. VON RAD, *op. cit.*, 286.

¹⁸¹ *Ídem*.

¹⁸² *Ibid.*, 287.

¹⁸³ Término no típicamente hebreo, sino que aparece en varias lenguas semíticas que le confieren, cada una, un significado particular como « *soplo caliente* », « *vapor* », « *humo* », « *aliento* », « *nada* » en arameo y hebreo tardíos, « *polvo* » en siríaco, « *vapor* », « *humo* », « *viento* » en árabe, « *viento* » en egipcio tardío y etiópico, « *aliento* », « *soplo* », « *vapor* », « *humo* » en mandeo. Véase G. RAVASI, *op. cit.*, 17, 2,14 ; Ezd 12,24 ; Jon 2,9 ; Malq 3,14, etc.

¹⁸⁵ Sal 4,3.

¹⁸⁶ 1S 15,23 ; Sal 10,7, etc.

muy significativa, por el *Eclesiastés*, del primer término¹⁸⁷ sobre los demás sabiendo, como lo dice James Kugel, que son muy pocos los sinónimos absolutos¹⁸⁸, que el campo semántico de *hēvāl* traducido por las nociones de “aliento”, “respiración”, “hálito”, “viento”, “ligero”, “inútil”, “nada”, “percedero”, “corruptible”, “efímero”, “vacío” es más amplio e integra los demás conceptos de *shav^e* “lo que es sin fundamento moral”, *riq* o “vacío”, “inútil”, *Aven*, “iniquidad”, “ignominia”, “idolatría”, etc¹⁸⁹. Para Qohelet, pues, no importa aguantar el sol y fatigarse para después no recoger nada (Qo 1,3; 2,22), ni que un hombre domine sobre otro hombre porque no es de ningún provecho (Qo 8,9) ya que, en definitiva viene la muerte y los iguala a todos (Qo 7,15; 8,10.14; 9,2). Es más, la muerte iguala, no solo los hombres entre sí, sino también con las bestias que “como muere uno, así también muere el otro” (3,19-21). La misma sabiduría lleva “más pesadumbre, y al aumentar la ciencia, se aumenta el sufrir” (Qo 1,16-18) porque en realidad todo es nada más que vanidad de vanidades como lo traduce el segundo verso del primer capítulo: הַבָּל הַבָּל הַבָּלִים אֲמַר קִוִּיתָ הַבָּל הַבָּלִים הַכֹּל הַבָּל¹⁹⁰.

En segundo lugar, los acontecimientos dependen, en su totalidad, de una lógica de Dios quien lo ha hecho todo לְכֹל (τὰ πάντα) hermoso הַפָּז (καλὰ) en su “tiempo”¹⁹¹ que, más que una sucesión cronológica de instantes o *continuum*¹⁹², מְזִמָּה (χρόνος) para hablar como los antiguos, es un “momento oportuno” מְזִמָּה (καιρός). Así, pues, hay bajo el sol, un momento oportuno para “todo lo que se quiere” לְכֹל-פְּרָצָה (τῷ παντὶ πράγματι)¹⁹³, una forma de lógica o norma divina que el autor llama “tiempo” מְזִמָּה (χρόνος) o “momento oportuno” מְזִמָּה (καιρός) y cuya extensión constituye el mundo הָעוֹלָם (τὸν αἰῶνα) que Dios ha puesto en

¹⁸⁷ *Hēvāl* aparece 35 veces en *Eclesiastés* y casi en todos los capítulos, sólo menos los 9 y 10 (1,2; 1,14; 2,1; 2,11; 3,19; 4,4; 5,9; 6,2; 7,6; 8,10; 11,8; 11,10, 12,8), de las 70 veces en total en la Biblia hebrea, también en paralelismo con el nombre Abel, sobretodo en Génesis (Gn 4,2; 4,4; 4,25; Job 9,29; 27,12; Sal 39,6; 94,11; Prov 21,6; Is 30,7; Jr 10,3; Jr 16,19; Lam 4,7; Za 10,2; etc.), pues un porcentaje exacto de 50%

¹⁸⁸ R. ALTER, *The Art of Biblical Poetry*, 1985, 19.

¹⁸⁹ *Bibleworks*, 9; A. VINCENT (Mgr), *Lexique biblique*, (La traducción en el texto es mía), Tournai, Casterman, 1961, 463a.

¹⁹⁰ ματαιότης ματαιότητων εἶπεν ὁ Ἐκκλησιαστής ματαιότης ματαιότητων τὰ πάντα ματαιότης (en la Septuaginta) y “Vanidad de vanidades, dijo el Predicador; vanidad de vanidades, todo vanidad.” (Reina-Valera, 1995). La expresión “vanidad de vanidades” puede entenderse, sea en sentido enumerativo de una vanidad dentro de las vanidades, sea en sentido superlativo de la máxima vanidad igual que el “amigo de los amigos” hace referencia al mejor amigo, sea, también en sentido de los genitivos subjetivo e objetivo donde la vanidad aparece respectivamente, como sujeto (“vanidad que produce vanidades”) o objeto (“vanidad, fruto de vanidades”) de vanidades, y, finalmente, sea en sentido del genitivo explicativo o hiperexegético como “vanidad de las cosas vanas”.

¹⁹¹ Qo 3,11.

¹⁹² ARISTÓTELES, *Física*, 11; 220a 24.

¹⁹³ Qo 1,1.

el corazón del hombre¹⁹⁴, y “todo lo que hizo Dios durará para siempre; sobre ello, nada hay para añadir y de ello, nada hay para disminuir.” (Qo 3,14).

Sin embargo, y en tercer lugar, “el hombre es incapaz de conocer esas disposiciones de Dios”¹⁹⁵ esto es, percibir la acción de Dios en el universo, captar la armonía que puso Dios en el mundo, al hacer cada cosa para su momento oportuno tal como se lo reconoce en Qo 3,11b, de modo que, al final, en *Qohelet*, igual que en Job, sólo Dios es Sabio, sólo Dios sabe y por tanto, al hombre le toca reconocerlo, igual que los hijos de Israel al salir de Egipto, lo que identifica la sabiduría con el temor a Yahveh, con todavía más énfasis que en Prov 1,7.

El tema de la estructura, por su parte, del libro de *Qohelet* es fuente de grandes discusiones entre exégetas que, incluso, no tardan en confesar humildemente su ignorancia sobre la cuestión, como por ejemplo Maurice Gilbert, que prefiere limitarse a hablar de temas fundamentales¹⁹⁶. El exégeta alemán N. Lohfink, que ve en el *Eclesiastés* “casi un tratado filosófico”, ha propuesto una estructura concéntrica aprobada por el francés R. Michaud¹⁹⁷:

1,1-3	Marco			
1,4-11		Cosmología (<i>Poesía</i>)		
1,12-3,15			Antropología	
3,16-4,16				Sociología
4,17-5,6				Religión (<i>Poesía</i>)
5,7-6,10				Sociología
6,11-9,6			Ideología	
9,7-12,7		Ética (<i>Poesía</i>)		
12,8	Marco			

Al final, viene la conclusión del editor, repartida en dos *epílogos* (12,9-11 y 12,12-14), un proyecto juzgado “demasiado armónico”¹⁹⁸ por el italiano Gianfranco Ravasi, que tampoco se atreve a proponer una estructura, limitándose a ver en el libro un proyecto

¹⁹⁴ Qo 3,11.

¹⁹⁵ G. VON RAD, *op. cit.*, 287.

¹⁹⁶ M. GILBERT, *op. cit.*, 118.

¹⁹⁷ R. MICHAUD, *Qohélet et l'hellénisme*, Paris, 1987, 124.

¹⁹⁸ G. RAVASI, *op. cit.*, 25.

semejante a los *Pensamientos*¹⁹⁹ de Pascal, antes de apoyarse sobre Luis Alonso Schökel para quien es “imposible averiguar con certeza cómo compuso el autor su obra.”²⁰⁰

Fuera de estas elucubraciones, que hasta ahora no han culminado sobre ningún acuerdo, nosotros nos centraremos más sobre la estructura más amplia que ve en el *Eclesiastés* un cuerpo de texto (1,3-12,7), obra del autor qoheletiano encuadrado tanto al inicio (1,1-2) como al final (12,8-14) respectivamente por un prólogo y un epílogo, obras de uno o varios editores cuya inquietud parece ser más teológica en el marco del canon de un libro religioso como la Biblia que el carácter aparentemente secular de la obra misma.

¹⁹⁹ B. PASCAL, *Pensamientos*, 1669.

²⁰⁰ L. A. SCHÖKEL – E. ZURRO – J. M. VALVERDE, *Eclesiastés y Sabiduría*, Madrid, Cristiandad, 1974, 14-15.

Capítulo II

Análisis Filológico y narratológico de Qo 10, 16-20

1- Análisis filológico

*Texto hebreo*²⁰¹

16 אֵי-לֶךָ אֶרֶץ שְׂמֵלֶכָה גֶעֶר וְשָׂרִיף בְּבֹקֶר יֹאכְלוּ:
17 אֲשָׁרִיף אֶרֶץ שְׂמֵלֶכָה בְּ-חֹרֵים וְשָׂרִיף בְּעֵת יֹאכְלוּ בְּגִבּוֹרָה וְלֹא בְשֵׁתִי:
18 בְּעֵצְלֹתַיִם יִמָּךְ הַמְקַרָּה וּבְשִׁפְלוֹת יָדַיִם יִדְלָף הַבַּיִת:
19 לְשִׁחֹק עֹשִׂים לֶחֶם וַיִּזוּ יִשְׁמַח חַיִּים וְהַכֶּסֶף יַעֲגֶה אֶת-הַכֶּל:
20 גַּם בְּמַדְעֶךָ מִלֶּךְ אֶל-תִּקְלֵל וּבַחֲדָרֵי מִשְׁכַּבְּךָ אֶל-תִּקְלֵל עֲשִׂיר כִּי עוֹף הַשָּׁמַיִם יוֹלִיף
אֶת-הַקּוֹל וּבַעַל (הַכֹּנָפִים) [כֹּנָפִים] יִגִּיד דְּבָר:

Traducción

- 16- ¡Ay de ti, país, cuyo rey es un muchacho
y tus príncipes comen en la mañana!
- 17- ¡Bienaventurada tú, tierra cuyo rey es hijo de nobles
y tus príncipes comen en el momento oportuno,
por robustecerse y no por embriagarse.
- 18- Por causa de la pereza cede el techo,
y por la flaqueza de manos, gotea la casa.
- 19- Para divertirse se prepara un banquete,
porque el vino alegra a los vivos,
y el dinero da respuesta a todo.
- 20- Ni aún en tu pensamiento al rey maldigas,
ni en los secretos de tu recámara maldigas al rico,
porque las aves del cielo llevarán la voz,
y los que tienen alas revelarán la palabra.

²⁰¹ *Bibleworks*, 9, WTT (Leningrad Hebrew Old Testament).

- verso 16:

- אִי-לַקֵּ (‘iy-lak^e): אִי (‘iy): Partícula de interjección, en griego οὐαί (iay!); Preposición ל^e (“de”, “a” “para”), con sufijo pronominal ak^e, de la segunda persona femenina singular, y se refiere, pues, a la tierra, אֶרֶץ (‘erets), que aquí, puede traducirse tanto por tierra (γη), como por “País” (πόλις) igual que lo hace la Septuaginta, dado el contexto político explícitamente expresado por el “rey” con el מֶלֶךְ (shē (שׁ)), forma abreviada del relativo ‘asher (אֲשֶׁר) por evolución de la lengua, y mmalekkēk^e (מַלְכֵךְ) de mēlēk, ὁ βασιλεύς (“rey”, “gobernador”, etc.) vocalizado con un pátah en lugar del s^egōl habitual y la duplicación de la מ in razón del primer s^egōl del shē, y sufijo pronominal ak^e, de la segunda persona femenina singular, que también se refiere a “tierra”, igual que en sārāyik^e (אֲרָיִק), de sārē’, forma constructa de sārīm (οἱ ἄρχοντές), plural de sar (“oficial”, “príncipe”, “líder”, etc.). El uso del sufijo pronominal ak^e, de la segunda persona del singular femenino muestra que la maldición se aplica, no una realidad masculina singular (mēlēk, nā‘ar) ni todavía menos plural (sārīm), sino sobre el único sustantivo que tiene las características del femenino singular, ‘erets, “tierra”, “País”. No obstante, más que “maldición” (קָלַל), qalal, καταράομαι (como en 10,20), אִי (‘iy, οὐαί) es solo una interjección que tiene sentido de lamento y que también podría traducirse “pobre de...”²⁰².
- נָעַר nā‘ar (νέος): Sustantivo masculino singular: significa normalmente “muchacho”, “joven”, “criado”²⁰³ etc. Pero a diferencia de bāhur, בְּחֹר (qal participio masculino singular de bāhār: “preferido”, “elegido”, “escogido”), de tsā‘iyr, צִעִיר en griego ἐλάσσων, μικρότερον (“pequeño”, “joven”) y sobretodo de yéléd, יֶלֶד, en griego παῖς (“niño”, “hijo”, “joven”, etc.) empleado en Qo 4,13, no hace probablemente referencia, o a menudo no únicamente a la edad. Por lo tanto, no se hablaría de juventud cronológica, sino cualitativa, en sentido de inmadurez de valores humanos, psicológicos, religiosos, políticos, sapienciales, etc., independientemente de la edad.

²⁰² Por lo menos en francés, « pauvre de toi, pays, dont le roi es un gamin... » sonaría maravillosamente bien.

²⁰³ T. O. LAMBDIN, *op. cit.*, 337.

- **Verso 17:**

- אֲשֶׁרֶיךָ ('*ash^erē'ke*): De אֲשֶׁרֶיךָ ('*ash^erē*', *μακαρία*), “dichoso”, “bienaventurado”, “feliz”, etc., partícula de interjección, en paralelismo antitético con יָיָ (‘*iy, oúai*) del verso anterior, con sufijo pronominal de la segunda persona femenina singular *ak^e*, también en referencia a la tierra, país, (*'erets*). Esta antítesis, pues, revela oposición de suertes entre los dos países, el del 16 y el del 17, suertes que dependen del tipo de rey, “un muchacho” (v.16), “hijo de nobles” (v.17).
- בֶּן־חֹרִים (*bên-hôrîm*), de בֶּן־ (*bên-*, *νίδος*), sustantivo masculino singular, en constructo por la presencia del *maqqup²⁰⁴*, “hijo de”, y חֹרִים (*hôrîm*), sustantivo masculino absoluto, plural de *hôr*, “noble”, pero que puede llevar varios matices tales como los que reflejan las traducciones griegas de *ἐλευθέρος* como en la Septuaginta (« *libre* », « *independiente* », « *autónomo* »,») lo que refleja una de las características del hombre en el helenismo, igual que *εὖγερος*, « *bien nacido* », etc. El concepto de *bên-hôrîm* revela, pues, una cierta dignidad del hombre según las categorías helenísticas reflejadas en las escuelas *epicuriana*, *cínica* y *estoica*, resumida en las tres libertades, de hablar y expresar su pensamiento (*παρρησία*), libertad y capacidad de autonomía (*αυταρκεία*), libertad de acción (*ανάδεια*) y todo eso, para los estoicos, con *απαθία* o libertad frente a las pasiones. Para el cínico Diógenes de Sínope por ejemplo, « vivir coincide con ‘la libertad’ »²⁰⁵, mientras que para *Zenón de Citio*, fundador del estoicismo, la felicidad consiste en “vivir conforme a la naturaleza, esto es, conforme a la razón, pues lo natural es racional.”²⁰⁶. Por eso ser hijo de nobles no hace tanto referencia a privilegios materiales ni socio-políticos, sino a un grado de madurez en la virtud y en el ser, fruto del sistema de educación y de transmisión del saber reservado a la corte tal como lo atestigua el concepto de “*testamento real*” de Gerhard Von Rad, y al que no podía tener acceso un joven cualquiera, un muchacho, un *nāhār* (*νέος*).
- תַּעֲרָב (*ba'et*): preposición עָרָב (*en, con*, en sentido instrumental, *cuando*, en sentido temporal, *mientras...*) con un *qāmes* עָרָב (*bā*), signo del determinante עָרָב (el, la), y finalmente תַּעֲרָב, equivalente del griego *καιρός*, designa el tiempo como momento oportuno, oportunidad, para referirse al tiempo de Dios, a diferencia

²⁰⁴ *Ibíd.*, 65.

²⁰⁵ G. REALE - D. ANTISERI, *Historia de la Filosofía*, vol 1.1, Barcelona, Herder, 2010, 256-257.

²⁰⁶ J. FERRATER (ed.), *Diccionario de Filosofía*, II, Madrid, Alianza Editorial, 1981, 1038.

ἰνῆ en griego χρόνος, tiempo considerado humanamente como una sucesión de instantes entre un antes y un después o, tal como lo define Aristóteles, “el número del movimiento según lo anterior y lo posterior”²⁰⁷. Antes de desarrollar más sobre este tema del tiempo que es de importancia capital en Qohelet²⁰⁸ en general y en nuestro texto en particular, lo único que es necesario considerar es que el תַּעֲבֹד (en el tiempo) del verso 17 es antitético al בִּבְרֹחַ (en la madrugada) del verso anterior: por un lado, pues, los príncipes “comen” en la mañana, un momento determinado y sumiso a la elección humana, y por otro, también los príncipes “comen”, pero no en un tiempo determinado, sino en un momento indeterminado y por tanto, que escapa a la organización humana, un tiempo que remite a la trascendencia divina.

- תַּעֲבֹד לֹא בִּבְרֹחַ: expresiones preposicionales sostenidas por la preposición בִּ en sentido causal (en busca de...por motivo de...para) y unidas por la conjunción וְ (w^e) que puede traducirse delante del negativo (לֹא) tanto en secuencial (“y no”) como en contraste (“pero no”) aplicados respectivamente a sustantivos femeninos singular בְּרֹחַ (valentía, fuerza, poder) y תַּעֲבֹד (bebida, tejido), este último, precedido del determinante (“pero no por la bebida”). Esta cláusula es totalmente ausente del verso anterior y es, por lo tanto, central en el carácter antitético del paralelismo que une los dos versos y determinante para lo que sigue: En el verso 2,24, Qohelet señalaba que “No hay mayor felicidad para el hombre que comer y beber, y disfrutar en medio de sus fatigas” porque “eso también es don de Dios” y por tanto expresión de la fe en la perfección de la creación. Ahora bien, este verso ha llevado a interpretaciones erróneas a los que han visto en el Eclesiastés un epicúreo, ya que, no solo porque disfrutar de la vida también “es vanidad y atrapar vientos” (Qo 2,26c) sino que lo ha de ser únicamente por recuperar fuerzas para poder trabajar. A demás, el negativo לֹא expresa, igual que en el Decálogo un hebraísmo y su aspecto es por tanto imperfecto: no solo intensifica la prohibición, sino que también la hace constante: “nunca por beber”.

²⁰⁷ ARISTÓTELES, *Física*, 11 ; 220a 24.

²⁰⁸ Sobre todo en Qo 3. תַּעֲבֹד Sale en 12 versos en el Eclesiastés, de los 64 en los que sale en total en el Antiguo Testamento, o sea, un porcentaje de 18,75%.

- **Verso 18:**

- **בְּעֵצְלָתֵיָם:** Preposición **בְּ** en sentido causal (por, con) con determinante, lo que justifica el patah; **עֵצְלָתֵיָם:** sustantivo femenino dual absoluto (extrema pereza), un *hápax legomenon* (ὀκνηρίαίς, *tímides, temerosas, angustisas, negligentes*) porque Qo 10,18 es el único verso donde aparece en el Antiguo Testamento: “*Por dos brazos muy perezosas*”....
- **יִפֹּל:** verbo **כָּרַח** (*caer, hundir*), en nifal (caerse, hundirse), imperfecto, tercera persona, masculino singular: “*se cae*” o “*se caerá*”, “*se hundirá*”. En griego *ταπεινωθήσεται*, indicativo futuro, pasivo, tercera singular de *ταπεινώω*, *humillar, rebajar, humillarse, ponerse en condición de inferioridad*, lo que significa que el sujeto **הַמֶּלֶךְ** (determinante **הַ**, y **מֶלֶךְ**, sustantivo masculino absoluto), en griego *δόκωσις* (*techumbre*) no remite necesariamente a una realidad física, sino más bien psicológica o política, en este caso, a la misma inmadurez del rey o a la misma fragilidad de su poder.
- **וְיִדְלָף הַבַּיִת:** segundo hemistiquio del verso, oración introducida por un **וְ** conjuntival (secuencial), que también puede ser disyuntivo, de manera a poner los dos hemistiquios del verso en paralelismo sinonímico. El *shureq* de **וְ** en lugar del *Shewa* habitual de **וְ** obedece a la regla del *Shewa* que ya está presente en la preposición **בְּ** (con, en, por...) y que también puede tener valor temporal (*cuando*). **יִדְלָף:** sustantivo, femenino singular, constructo, “*por flojedad de*”. **יָדַי:** sustantivo femenino dual absoluto de **יָד** (*mano*), “*dos manos*” (*τῶν χειρῶν*): “*por flojedad de dos manos*”. **יִדְלָף הַבַּיִת:** *yid^elof*, verbo qal imperfecto de *dalaf* (*dejar caer, a gotear*), del griego *στάξει* (indicativo futuro activo tercera singular de *σταζω*): « *a goteará la casa* (**תִּבְרַחַה**) », “*dejará caer (lluvia) la casa*”.

- **Verso 19:** Tres oraciones coordinadas copulativas, igual que en los demás versos aunque mayoritariamente bicolones, unidas por dos *w^e* secuenciales.

- **לְשֹׁחֵק עֲשִׂים לְהֵם:** Oración principal en forma de un sintagma preposicional, introducida por la preposición proclítica *l^e*, en este caso **לְ** por obediencia a la regla del *Shewa* (por, para, de...), seguida de **שֹׁחֵק** (en griego *γέλωτα*, acusativo masculino singular de *γέλως, ωτος*), sustantivo masculino singular,

absoluto (*risa, placer, burla, etc.*). עֲשִׂים: Qal participio activo plural de עשה ('asa, hacer) con uso predicativo en cuanto adjetivo ("para el placer están haciendo...") o simplemente con posibilidad de un uso temporal como presente según Lambdin²⁰⁹ ("para el placer hacen"). אָרֶט (ἄρτος, acusativo masculino singular de ἄρτος, -ου): sustantivo indeterminado (por eso no lleva el signo del objeto directo 'et), objeto directo de עֲשִׂים ; tiene un campo semántico muy amplio: pan, comida, convite, banquete, etc.

- וַיִּין יִשְׂמַח חַיִּים: es notable el piel²¹⁰ imperfecto tercera singular y^esammah del verbo שָׂמַח (*samah, alegrarse, regocijarse*): "y el vino (יין) hace alegrarse los vivientes (חַיִּים)", no que los vivientes se alegran con el vino: el sujeto no son los vivientes, sino el vino.
- וְהַכֶּסֶף יַעֲנֶה אֶת־הַכֶּלֶל: Igual que en la sintagma anterior, el sujeto es el dinero (*haccesef*), y además el verbo יַעֲנֶה (del verbo 'anah, responder) está en qal qatal, tercera singular (*respondió, responde*): Personificación tanto del dinero (que responde) "a todo (אֶת־הַכֶּלֶל)" como del vino (que alegra).

- **Verso 20:**

- וְגַם בְּמַדְעָהּ: el verso empieza por la partícula de conjunción *gam*, que normalmente se traduce "también", "además", "aún", pero que, por el carácter negativo de la prohibición al final אַל־תִּקְדִּי לֵ ("no maldigas"), tendría el sentido negativo de "ni aun", "nunca", lo que justifica su traducción en griego por las negaciones "Μη" o, como en la Septuaginta, con la partícula enclítica "γε (de γέ), "al menos, por lo menos, de todos modos, de cierto, aún, incluso, siquiera, ni...".
- בְּמַדְעָהּ: preposición *b^e*, sustantivo מַדְעָה (pensamiento, mente, conocimiento), traducido por συνειδήσει (dativo femenino singular de συνειδήσις, εως) en la Septuaginta (*consciencia*), sufijo pronominal de la segunda persona singular masculino תִּי (de tí): "En tu consciencia", "en tu pensamiento", etc.
- אַל: Partícula de negación que, contrariamente al אֵל (lo) del verso 17, revela un aspecto solo perfecto, ligero y puntual: Por tanto, la prohibición de comer, "nunca por el beber", tiene curiosamente más valor tanto que la de "no

²⁰⁹ T. O. LAMBDIN, *op. cit.*, 17.

²¹⁰ Duplicación de la segunda consonante, la *mem* (מ).

maldecir” al rey, a pesar del valor imperfecto del piel תִּקְלֵל (verbo piel imperfecto, segunda persona masculino singular de *qalal*, “maldecir”, “hablar mal”...), que la de no maldecir al rico de la sintagma siguiente (אֶל-תִּקְלֵל), dejando huellas filológicas a lo que parece una lectura relativizada y por tanto irónica del mandamiento de Ex 22, 27 y de Lev 24, 15 que recogen Hech 23, 5 y 2 Pedro 2, 10.

- מִשְׁכְּבֶךָּ וּבְחֻדְרֵי: conjunción w^e con un *shureq* (וְ) debido a la regla del *Shewa* siguiente. Es un w^e copulativo y secuencial pero que debido a las tonalidades negativas precedente y siguiente con el אֶל-תִּקְלֵל עֲשִׂיר, se traduciría mejor en forma negativa del “ni” en lugar del “y” habitual, igual que el καί de la Septuaginta puede tener valor secuencial o conjuntival (“y”), copulativa y adverbial (“también”, “asimismo”, “tampoco” “igualmente”, “y además”, “siquiera”), de endiádis (“con”), adversativa (“aun”, “a pesar de”), disyuntiva (“o”), y otros valores (“tanto...como”); Preposición b^e (en); חֻדְרֵי, sustantivo masculino plural constructo de חֹדֶר (“cámara” o “recamara”, “granero”, “almacén”... tal como lo expresa el ταμείσις de la Septuaginta que remite a un lugar secreto). מִן, de la preposición *min* (de, desde); מִשְׁכְּבֶךָּ, sustantivo masculino singular constructo (lugar para acostar, «habitación», «dormitorio», «alcoba», igual que en griego κοιτώνων de κοιτών, -ῶνος); כִּי, sufijo pronominal, de la segunda persona masculina singular («de tí»): וּבְחֻדְרֵי מִשְׁכְּבֶךָּ: «ni en el recamara de tu dormitorio». El uso combinado de חֹדֶר (recamara) y מִשְׁכְּבֶךָּ (alcoba) que pueden ser sinónimos responde a una voluntad intencional de intensificar el grado de intimidad y de secreto mediante la repetición, lo que puede remitir, pues, tanto a un lugar físico («ni en el recamara de tu dormitorio») como a la expresión de la discreción personal («ni en lo más íntimo de tu consciencia»; «ni en lo más profundo de tu ser»).
- עֲשִׂיר: sustantivo masculino singular absoluto, «rico», el que tiene «dinero» (v.19): sinónimo de מֶלֶךְ *rey*, en sentido ya peyorativo.

•

כִּי עוֹף הַשָּׁמַיִם יוֹלִיךָ אֶת־הַקּוֹל וּבַעֲלֵ (הַכְּנָפַיִם) [כְּנָפַיִם] יִגִּיד דְּבָרֶיךָ :
:Secuencia narrativa introducida por un *kī* causal «*porque*», «*pues*», etc; יוֹלִיךָ
(*yolik*^e): verbo (חלך) hifil imperfecto (*yok^etil*), tercera masculina singular. El hifil aquí
puede ser efectivamente causativo («*hacer ir*») o permisivo («*dejar ir*») según que la
actitud del sujeto, la ave de los cielos (עוֹף הַשָּׁמַיִם) sea activa o pasiva con respecto al
objeto, la voz (הַקּוֹל) determinado claramente por el signo del objeto directo, el 'et
(אֶת) con su maqgef (אֶת־), igual que lo matizan las traducciones griegas con el
ἀποίσει²¹¹ σὺν («*se cargará consigo*») de la Septuaginta y el endíadis verbal²¹² θέλει
φέρει («*llevará voluntariamente*», «*llevará rápidamente*», «*cargará temprano*», etc.)
del *Modern Greek Bible*²¹³ cuyas matices adverbiales pueden servir para resaltar la
facilidad de la traición y por tanto la grandeza del riesgo de hablar mal del rey en
cualquier circunstancia.

2- Análisis narrativo y retórico

Qo 10, 16-20 es una agrupación heterogénea de versos que responden a géneros literarios distintos desde el lamento y la denuncia profética mediante la partícula ¡ay! (אֵי) hasta la diatriba pasando por el macarismo y la prosa narrativa. El texto pertenece a la última sección que, según la estructura propuesta por Lohfink todavía discutida, sería de tonalidad ética. La primera impresión que nos ofrece es evidentemente su heterogeneidad, tanto a nivel formal como estructural, sin que sea puesto en duda la posibilidad de contemplar, en los diversos versos, todas las características enunciadas anteriormente desde la tradición de Longman con paralelismos, metáforas, imágenes, repeticiones, quiasmos, etc.

La heterogeneidad señalada tanto a nivel del género literario como de la lógica interna del texto a la que se suma la falta de regularidad o mezcla de metros dificultan el estudio métrico de los versos, de modo que ni la teoría del *parallelismus membrorum*

²¹¹ Indicativo futuro activo, tercera persona del singular de ἀποφέρω (*cargarse, llevarse, llevar de nuevo, llevar hacia atrás, llevar a su vez...*)

²¹² Lambdin lo presentaría de echo en hebreo como *endíadis verbal* (véase : T. O. LAMBDIN, *op. cit.*, 245), pero sería en realidad nada más que un modismo en el que entre dos verbos que se siguen, uno tenga una función adverbial (“*voluntariamente...*”, “*rápidamente...*”, “*temprano...*”, “*por la mañana...*”, “*de madrugada...*”, etc.)

²¹³ *Bibleworks*, n°9, Ecc 10:20 MGK.

establecida por R. Lowth en 1753²¹⁴ sería suficiente para estudiar las distintas estrofas y determinar el tipo de estructura métrica. Su estilo, en cambio, es muy placentero, a pesar del choque inicial con el que nos introduce el autor por una malaventuranza mediante la partícula de interjección יָיָ (‘iy), en griego οὐαί (jay!), que por su carácter interjetivo, siempre produce el efecto opuesto al que puede producir su contrario אֲשֶׁרֶי (‘asherey), μακάριος («dichoso», «bienaventurado», «feliz», etc.), del verso siguiente (10,17), un paralelismo antitético que nos revela, ya desde el principio, la triple perspectiva sapiencial, política y religiosa del texto, al imagen del Sal1 y de las bienaventuranzas y malaventuranzas de Lucas 6,20-26.

2.1- Límites del texto

2.1.1- Límites generales del texto

Igual que no es fácil estructurar el libro del *Eclesiastés* en su conjunto, tampoco lo es determinar perícopas que formen unidades literarias independientes. Antonio Bonora por ejemplo piensa que el versículo 15 debería formar parte de la misma unidad que los del 16-20 como “crítica a la necedad de las clases sociales altas, responsables de la economía y de la política del país”²¹⁵, aunque reconoce el cambio de tono evidente entre el 15 y el 16 con la introducción, en el verso 16, del género de la denuncia profética mediante la interjección “ay”, mientras que el 15 se contentaba en afirmar la imposibilidad, para el necio, de convertirse en rico por no poseer la sabiduría que le permitiría “ir a la ciudad”. Por eso otros estudiosos tal como José Vilchez, ven en Qo 10,16-20 una unidad de composición cuyo hilo conductor gira en torno a la idea “del ejercicio del poder político”²¹⁶. De hecho, tal como lo explicaremos más claramente en el momento de presentar el mensaje del texto, nuestra perícopa tiene una tonalidad política muy acentuada y marcada desde el punto de vista literario por una inclusión entre los versos 16 y 20 en torno al sustantivo del rey (*mēlēk*), una inclusión que da al conjunto su temática política a diferencia de la dialéctica sabiduría – necedad que predomina en los versos anteriores.

²¹⁴ J. R. BUSTO SAIZ, “Estructura métrica y estrófica del « Poema sobre la juventud y la vejez »” : Qohelet 11, 7-12, 7, en *De ‘SEFARAD’* XLIII, 1983, 17.

²¹⁵ A. BONORA, *Guía espiritual del Antiguo Testamento: El libro de Qohélet*, Barcelona, Herder, 1994, 185.

²¹⁶ J. VILCHEZ, *op. cit.*, 382.

Así, pues, en los versos 16-20, desaparecen términos como “sabio”, “necio”, etc., muy abundantes en el texto anterior para dejar sitio a otros como “país”, “príncipes”, “rey”, “poderosos”, “dinero”, etc. y aunque el tema del trabajo evocado en el v.15 tenga eco antitético en los versos 18.19, sobretodo con temas de la *pereza, indolencia de manos* (v.18), del *divertirse*, del *vino* y del *dinero que todo lo facilita* (v.19), eso marca un elemento de continuidad y de unificación de nuestra perícopa con el resto del texto porque una ruptura *ex abrupta* separa claramente los versos 16-20 de los que los preceden con la partícula de interjección ¡ay! (אָי) en el v. 16, que, con su contra-resonancia en el verso siguiente (אַשְׁרֵי, *dichoso*), constituyen uno de los muy pocos macarismos completos al estilo lucaniano (Lc 6,20-26), pero con una estructura invertida²¹⁷, del Antiguo Testamento²¹⁸.

En conclusión, Qo 10,16-20 mantiene una continuidad ética-sapiencial con el resto del capítulo 10 en su conjunto, pero presenta elementos que marcan claramente su independencia literaria para constituirlo en perícopa con una tonalidad más política.

2.1.2- Estructura del texto

Ya lo hemos dicho, nuestro texto es una agrupación heterogénea de versos en la que cada versículo es un verso hebreo que trata de una temática particular. Pero la estructura en paralelismos, tanto antitético como en los dos primeros versos como sinonímico en los dos siguientes, permite dar al conjunto una arquitectura tripartita en la que el último verso, el 20 juega, un papel importante por su tonalidad conclusiva y recapitulativa de todo lo que precede. Tendríamos concretamente, pues:

- vv 16-17: *Macarismo y malaventuranza.*
- vv 18-19: *Pereza y el divertirse.*
- v 20: *El mandato de no maldecir al rey.*

²¹⁷ Lucas empieza con las bienaventuranzas antes de contraponer las malaventuranzas.

²¹⁸ Con un esquema más similar a Mateo (Mt 5, -12) y del libro de las Bienaventuranzas de la cueva cuatro de Qumran (4QBienaventuranzas 3-4): “*Feliz el hombre que alcanza la Sabiduría y camina en la Ley del Altísimo*”, también el salterio tiene su tonalidad sapiencial, fuente de felicidad del macarismo del Sal 1. Otras bienaventuranzas se encuentran en Prov 3,13; 8, 32-33; Eclo 25, 7-11; 48,11; 50,28, y también a veces con tono apocalíptico como en Dn 12,12; 1Enoc 81,4; 82,4; 2 Bar 10, 6-7; 11,6; 54,10; Salmos de Salomón 4, 23; 17,44; 18,6; Lc 1,45; Ap 14,12; 19,9; 20,6.

2.1.3- *Vínculo con el contexto anterior*

Qo 10,16-20 forma parte del gran tema de los nuevos elogios a la sabiduría y crítica de la necedad que engloba todo el capítulo 10 del Eclesiastés y por lo tanto, comparte con el resto del capítulo, su perspectiva sapiencial materializada en este caso concreto por la sabiduría del rey, “*hijo de nobles*” (v17), que se traduce por la capacidad a hacer comer sus príncipes “en el momento”, contrariamente a la necedad del rey “*muchacho*” del verso 17, que no sabe organizar el tiempo de modo que los príncipes coman, no para emborracharse, sino para retomar fuerzas y que su trabajo no sea fatiga como en el verso 15, sino que permita a la viguería no ceder pero mantenerse firme.

A demás, hay que añadir a este vínculo temático su aspecto literal por la complicidad del género poético que atraviesa el capítulo en su conjunto, igual que el tiempo de los verbos que es lo mismo, el imperfecto.

2.1.4- *Qo 10, 16-20 y el contexto posterior*

Un mismo tono poético y ético une nuestro texto al que le sigue, pero la temática es claramente distinta, el vocabulario también. El primer versículo del capítulo 11 introduce un conjunto de consejos sobre la actividad presente que no tienen aparentemente nada que ver con lo que precede. Aparecen términos más cosmológicos como “*superficie del agua*” (v.1), “*nubes*”, “*lluvia*”, “*tierra*”, “*sur*”, “*norte*” (vv.2.3), “*viento*”, “*nubes*” (v.4), etc. y verbos con carácter agrícola como “*sembrar*”, “*segar*” (v.4), etc. que rompen con el lenguaje político del 10,16-20.

2.1.5- *Qo 10,16-20 en el marco general del Eclesiastés*

Qo 10,16-20 es un texto con carácter sapiencial e ético, pero sobretodo político. Como ya lo hemos hecho saber en el capítulo anterior, es la última sección política del libro y por tanto denota de mayor importancia, ya que por ser la última sección política, revela sintéticamente y con un papel analéptico y por tanto recapitulativo la visión política del autor, su crítica sapiencial de la concepción veterotestamentaria de la autoridad política.

2.2- Características literarias y retóricas

Contrariamente a otros libros sapienciales tales como los de *Proverbios*, *Job*, *Eclesiástico* y *Sabiduría*, *Qohelet* está confeccionado preferentemente en prosa de modo que, como lo señala Víctor Morla Asensio, los mismos masoretas lo advirtieron tanto que no utilizaron el sistema de acentuación propio de los libros poéticos²¹⁹. Sin tratar, de momento, explícitamente de cuestiones relativas a la crítica de las formas según el esquema de Herman Gunkel, nuestro texto se presenta como una sucesión de 5 proverbios que pueden considerarse versos, pero que para ser más específico, traducen lo que llama Antonio Bonora “prosa elevada” o “prosa rítmica”²²⁰ mayoritariamente bicolon (vv 16.18.19), aunque los versos 17 y 20 puedan tener respectivamente 3 y 4 hemistiquios. El uso del relativo *she* en lugar *asher* como en la mayor parte de la obra constituye por su parte una particularidad arameizante. Combinaciones de palabras como la combinación del relativo *she* con el verbo *mālāk* (שָׁמַלְכָה) en los versos 16 y 17 igual que el וְשָׁרָה de los mismos versos forman parte de los numerosos *hapax legomena*²²¹ que se encuentran en el *Eclesiastés* dentro del conjunto del Antiguo Testamento. Otras particularidades estilísticas del autor a las que da testimonio nuestro texto giran en torno al uso abundante de participios como el עֹשִׂים del v.18.

La argumentación es de tipo retórico y específicamente una diatriba con dialogismos o “monólogo ensimismado”²²², en el que abundan paralelismos, metáforas, prosopopeyas²²³, metonimias, repeticiones, ejemplos, etc. y todo eso bajo el trasfondo de la crítica irónica y de la ambigüedad. Desde el punto de vista epidíctico, el texto hace elogio de la madurez o sabiduría del rey y lamento por el país cuyo rey es inmaduro mediante el tópico de lo peor a lo mejor. Esta connotación epidíctica conlleva también una perspectiva judicial con la condena mediante la partícula de interjección ¡ay! (v.16) antes de culminar

²¹⁹ V. MORLA ASENSIO, *op. cit.*, 192.

²²⁰ A. BONORA, *op. cit.*, 15.

²²¹ Delsman había identificado 27 *hapax legomena* en total en *Qohelet*, con 26 palabras o combinaciones de palabras que sólo tiene *Qohelet* y que también se encuentran en la *Misná* según Antonio Bonora (A. BONORA, *op. cit.*, 14.).

²²² V. MORLA ASENSIO, *op. cit.*, 190.

²²³ La prosopopeya se define como la atribución de cualidades humanas a seres inanimados o animales. En el caso de nuestro texto, la condena o lamentación y la bienaventuranza que, generalmente expresan contextos de infelicidad o de felicidad propios a hombres se atribuyen a tierras o país. A demás a la interjección y al macarismo, sigue la preposición *le* a la que se añade el sufijo pronominal de la segunda persona singular igual al verbo *mālāk* (reinar) que determina la acción del sujeto agente.

deliberativamente sobre la puesta en duda irónica del carácter absoluto del mandato de Lv 24,15.

2.3- *El mensaje del texto*

Qo 10,16-20 hace una crítica de la visión veterotestamentaria de la autoridad política en general, y particularmente de la prohibición de Ex 22, 27²²⁴ de hablar mal contra el jefe, una forma de inmunidad real que tiene su fundamento sobre su identidad de lugar-teniente de Dios cuya blasfemia es severamente reprimida en Lv 24,15, y que Qohelet parece confirmar en 10,20. Lo único es que el autor del *Eclesiastés* vincula esta prohibición no por el valor del rey por sí mismo, sino con el riesgo que supone ser traicionado por “*las aves del cielo*” que no tardan en llevar su pensamiento al Jefe, después, además, de haberse lamentado de la desgracia del País “*cuyo rey es un muchacho*”, y “*los príncipes comen de mañana*” (v.16), contrariamente al “país cuyo rey es hijo de nobles y cuyos príncipes comen a su tiempo, para robustecerse y no para embriagarse” (v.17).

Dicho de otra manera, nuestro texto expresa de manera específica el mensaje propio de *Qohelet*, la denuncia de una política de austeridad absurda por no conducir a ninguna parte²²⁵. Es cierto que la “maldición” del verso 16 igual que la bienaventuranza de v.17 no van directamente en contra ni a favor de los distintos reyes sino a sus países respectivos, pero no puede ser otra cosa que una metonimia que de identificar a un rey por su tierra. Por otro lado, tampoco es glorioso considerar a un rey “*muchacho*”, una perspectiva que contrasta evidentemente con el tono aparentemente tradicionalista del verso 20. Y es en este contraste que reside la ironía de Qohelet, de parecer confirmar el mandamiento de Ex 22,27 después de mostrar que no todos los reyes han de beneficiar de esta inmunidad, lo que hace sospechar una complicidad con el libro de la Sabiduría 6, 1-11 que prevee sanciones contra el rey que no busca la sabiduría que viene de Dios hasta la posibilidad de una pérdida del poder y por lo tanto, de la inmunidad royal, consecuencia de “*un juicio implacable*” (Sb 6,5_b).

Así pues, la importancia de la crítica qoheletiana reside en la posibilidad por un rey de perder toda autoridad por inmadurez sapiencial, espiritual y política esto es, por no aprender con temor la lección de Sab 6, 1-11 tal como lo recomienda el Sal 2,10-11 y por

²²⁴ « No blasfemarás contra Dios, ni maldecirás al jefe de tu pueblo. »

²²⁵ P. ZAMORA, *Fe, política y economía en Eclesiastés: Eclesiastés a la luz de la Biblia hebrea, Sira y Qumrán*, Estella (Navarra), Verbo Divino, 2002, 19.

lo tanto de toda inmunidad. Al final, solo Dios merece gozar de esta inmunidad contra la blasfemia y la maldición, solo Dios es verdaderamente Rey, solo Él conoce el “*momento*”²²⁶ ($\Pi\Upsilon$) para dar de comer a los príncipes, no para emborracharse, sino solo para reponer sus fuerzas y trabajar para la prosperidad del reino (vv.18-19).

2.3.1- Condena y Macarismo (vv 16-17)

El verso 16 es una condena introducida por la partícula de interjección “*¡ay!*”, aunque falte la segunda parte que sería la consecuencia o la recompensa. Habrá que buscarla en los versos 18-19. De momento, esta condena del verso 16 se inscribe en el marco de la denuncia profética, tal como lo usan sobretodo Isaías (1,4; 3,9; 5,11; 5,18; 5,20; 5,21; 5,22; 23,2; 23,6; etc.), Jeremías (47,4 etc.) y Ezequiel (7,5; 16,23; 24,6; 24,9) pero también en otros profetas menores (Am 6, 4-6; Os7,5) y el primer libro de Samuel (1S 4,21; etc.). Como lo señala también José Vilchez, la denuncia o lamentación es un recurso estilístico elegante y eficaz para llamar fuertemente la atención²²⁷. El verso 16 resuena a Is 3,4: “*Haré a muchos sus jefes y los gobernarán jovenzuelos*”. De hecho, la denuncia porta sobre la inmadurez del rey, expresada con la palabra *nā‘ar* cuyo campo semántico no se limita en hacer referencia a la juventud biológica o cronológica contrariamente a sus sinónimos *bāhur*, *tsā‘iyr*, per sobretodo de *yêlêd*. Por eso estudiosos como Antonio Bonora lo confieren varios otros sentidos como *esclavo*, *siervos enriquecidos*, “*parvenus*”, nuevos ricos o “*príncipes que se entregan a orgía desde por la mañana*”²²⁸. Lo que condena, pues, *Qohélet*, es una clase política dedicada esencialmente a la corrupción y a los placeres.

Gianfranco Ravasi atribuye a *nā‘ar* la misma extensión semántica que Antonio Bonora con la idea de un esclavo enriquecido como en 10,7, lo que le permite insinuar, igual que otros especialistas, que el autor está haciendo alusión a los Tolomeos de Egipto y en particular a Tolomeo V que reinó solo cinco años, de 205 a.C. a 200 a.C, período durante el cual la dinastía decayó hasta que la Palestina terminó por pasar al reino helenístico de los Seléucidas de Siria antes de reconocer que es más probable que *Qohélet* se refiera “a una situación general de malgobierno”²²⁹, tal como lo expresa muy bien Is 3,4

²²⁶ Según Qo 3,11, el hombre no puede conocer el *tiempo* en el que Dios hizo todo hermoso: “Todo lo hizo hermoso en su tiempo: y aun el mundo dio en su corazón, de tal manera que no alcance el hombre la obra de Dios desde el principio hasta el cabo.” (Qo 3,11)

²²⁷ J. VILCHEZ, *op. cit.*, 383.

²²⁸ A. BONORA, *op. cit.*, 186.

²²⁹ G. RAVASI, *op. cit.*, 220.

que ya hemos señalado. Igual que un muchacho, pues, *nā‘ar* remite a la inmadurez, a la negligencia, a la búsqueda infatigable de placeres, del divertirse en comer y beber a toda hora y en general, al vicio, igual que lo denuncia Is 5,11: “¡Ay de los que se levantan de mañana para correr tras el licor, y así siguen hasta la noche, hasta que el vino los enciende!”

El verso 17 por su parte refleja la bienaventuranza y la felicidad de un reino presidido por un rey, “*hijo de nobles*”, en contraposición con el reino anterior. Como lo señala José Vílchez, “a la lamentación de v.16, corresponde la felicitación en v.17”²³⁰. Los dos versos forman por lo tanto un paralelismo antitético, tanto semántico porque el v.17 en su conjunto está en contraposición con el v. 16, como gramatical ya que los dos versos se caracterizan por la misma estructura gramatical en la que también el v.16^a se opone al v.17^a y que, en el primero los príncipes “*comen de madrugada*” (v.16_b) mientras que en el segundo, los príncipes comen en su momento” (v.17_b). Así, pues, no solo los v.16_b y v.17_b son nada más que explicaciones respectivas del v. 16^a y v.17^a puesto que el *waw* también puede tener valor causal y formar en los dos casos verdaderos paralelismos sinonímicos en los que la comida de madrugada de los príncipes en el v.16_b da testimonio a la inmadurez del rey muchacho mientras que la como “a su hora”, de los príncipes en el v.17_b refleja la nobleza del rey, sino que también los versos 16_b y 17_b son antitéticos. Sin embargo, es necesario aportar varios matices:

En primer lugar, que tanto en el v.16 que en el v.17, el autor habla de una tierra, un país, un reino... “cuyo rey: *שְׂמֹלֶכֶךָ*...”, pero no da el nombre de la tierra, del país o del reino, una ficción literaria y retórica que permite, no solo dejar el texto abierto a un eventual diálogo con el lector, sino que también sorteaba astutamente los más probables peligros o beneficios de los que puede ser beneficiario o víctima el país por parte del poder real. Lo que significa que lo importante para el autor no es tanto la tierra, sino la manera cómo está gobernada.

Segundamente, es curioso que al “*muchacho*” (v.16), *Qohélet* opone un “*hijo de nobles*”. Pero esto quiere decir nada más, tal como ya lo hemos subrayado, por un lado que no hay que entender *nā‘ar* en el campo semántico reducido de la inmadurez cronológica, y por otro lado, que la nobleza del rey del v.17 ha de entenderse en el sentido de la adquisición de cualidades de autoridad, de responsabilidad y de dignidad que solo podía conseguir una educación reservada a la corte igual que en las dinastías del Egipto antiguo

²³⁰ J. VILCHEZ, *op. cit.*, 383.

tal como lo revela Gerhard Von Rad mediante el género literario del “testamento real”²³¹. Los dos versos oponen por lo tanto, igual que lo sintetiza José Vilchez, el “gobierno de una persona impotente e irresponsable” al “gobierno de una persona con autoridad y respetada (*un noble*)” igual que le revelan el comportamiento de sus *príncipes* respectivos (אֲדָמָה), sus funcionarios respectivos, personas de autoridad y de gobierno, que son las que de verdad detienen el poder, dan testimonio de la visión política del monarca, y cuya actitud tiene un impacto considerable sobre el desarrollo del país. En este caso, la madurez o la nobleza del rey se da por su capacidad de organizar el tiempo en conformidad con el himno al tiempo del capítulo 3 que recuerda que hay un tiempo (אֵלֶּיךָ) para todo, un momento oportuno (אֵלֶּיךָ) para “*todo lo que se quiere debajo del sol*” (Qo 3,1), condición *sine qua non* para desarrollar una mística del trabajo y abrir al reino las puertas de la felicidad. Es más, con el uso de אֵלֶּיךָ en lugar de אֵלֶּיךָ en el v.17, el autor insinúa que no se trata tanto, para el rey, de organizar el tiempo y los momentos sino de saber reconocer los momentos ya previstos por Dios, que es quien hizo todas las cosas apropiadas a su tiempo y también ha puesto el conjunto del tiempo en el corazón de los hombres (Qo 3,11b). Por eso el “*comen a su hora*” del v.17b no es solo el contrario del “*comen de madrugada*” del v.16b, sino que es impreciso. Sabio y noble es, pues, el rey, que sabe imponer a sus príncipes el comer en la hora en la que Dios lo ha previsto. Lo único es que “el hombre no es capaz de descubrir la obra que Dios ha hecho de principio a fin” (Qo 3,11c) y por tanto, solo Dios puede saber verdaderamente a qué hora dar de comer a sus funcionarios, solo Dios es Rey, solo Dios sabe, lo que no deja al hombre otra posibilidad de nobleza y de sabiduría que temer a Dios, ya que solo al “*temeroso de Dios todo sale le bien parado*” (Qo 7, 18), igual que lo reconocieron los hijos de Israel al salir de Egipto que solo Yahvé ha podido salvarles (Ex 14,31-15,21), lo que hace del temor a Dios el valor sapiencial por antonomasia en cuanto capacidad de un rey, de reconocer que solo Dios sabe del tiempo.

2.3.2- Pereza y el divertirse (vv. 18-19)

Estos dos versos parecen formar una unidad heterogénea completa de las que ha ido unificando el redactor, Qohelet, para formar una unidad literaria que comprenda los versos 16-20 tal como lo aclararemos mejor en el capítulo siguiente²³². Sin embargo, los versos 18

²³¹ G. VON RAD, *op. cit.*, 286.

²³² Véase capítulo III : *Crítica de la composición y de la redacción*.

y 19 se presentan también como consecuencia o amplificación de la explicación del mal gobierno del rey muchacho del verso 16. Por lo tanto, al ser el rey inmaduro o vicioso, no le resulta fácil ni siquiera oportuno gestionar a sus funcionarios ni organizar adecuadamente su tiempo a favor del bien común, esto es, la construcción del reino. Por consiguiente, por ausencia de poder y de autoridad, el desorden y la corrupción se constituyen en sistema de gobierno cuando los príncipes comen de madrugada, esto es en el tiempo adecuado para el trabajo. Esta pereza y este divertirse culminan con la decaída de la casa, o sea, la ruina del reino, por haberse acostumbrado a creer que el dinero lo paga todo. Lo que hace problema en el v.16 no es, pues, el hecho de comer ya que “no hay mayor felicidad para el hombre que comer y beber, y disfrutar en medio de sus fatigas” porque esto es don Dios (Qo 2,22; 3,12-13) y que nadie come ni bebe sin que Dios lo permita (Qo 2,25). El problema es, y allí es donde *Qohelet* desconcierta, que igual que el saber es mejor que la necedad y sin embargo “donde abunda sabiduría, abundan penas” (Qo 1,18) y que tanto el sabio como el necio y la bestia, “todos caminan hacia una misma meta, todos han salido del polvo y todos vuelven al polvo” (Qo 3,20), igual también comer, beber y disfrutar de la vida, aún siendo don de Dios, es vanidad (Qo 2,26c). De allí la centralidad de la última parte del verso 17, el v.17c (“*por robustecerse y no por embriagarse*”), cuyo correspondiente es un elipsis en el v.16 dentro de la estructura paralela, pero que arroja luz sobre las aparentes contradicciones de *Qohelet*, y refleja sutilmente su doctrina sustancial cuya aclaración se prolonga en los versos siguientes: *Qohelet*, pues, no está en contra del comer y del beber, al contrario, el disfrutar de la vida da testimonio de la belleza y del carácter armonioso de la obra de Dios, igual que lo revela el sentido gozoso del vino en la mentalidad bíblica, tanto en el Antiguo Testamento (Sal 78,65; Sal 104,14-15; Is 55,1, etc.) como en el Nuevo Testamento donde incluso Jesús, en las bodas de Caná haya ofrecido no solo en abundancia, sino el mejor vino (Jn 2,1-11), antes de transformar el fruto de la viña en su sangre para la nueva alianza en la última cena (Mt 26,26-29; Mc 14, 22-25; Lc 22,19-20; 1Cor 11,23-25). Como lo revelan, pues, F. Cantera y M. Iglesias en el comentario que ofrecen de Jn 2,9-10 en su edición de la *Sagrada Biblia*, “el vino abundante es signo de la abundancia de los últimos tiempos (Je 31,12-14; Am 9,13-14)²³³. Es más, “la Torah es llamada frecuentemente ‘vino’”²³⁴. El propio Pablo le aconsejó a Timoteo tomar “un poco de vino por razón del estómago”(1Tm

²³³ F. CANTERA – M. IGLESIAS, *Sagrada Biblia, Versión crítica sobre los textos hebreo, arameo y griego*, BAC, 2015.

²³⁴ *Ídem*.

5,23). “Gozarse en el bienestar, fruto de su trabajo”(Qo 2,24_b) como lo dice *Qohelet* puede por lo tanto y con toda razón, considerarse don de Dios, sin que el autor parezca necesariamente epicúreo ni tampoco hedonista. De hecho, el *Eclesiastés* también está al corriente de los sentidos negativos que recobra el beber vino en la literatura bíblica como por ejemplo en Prov 20,1 (“*Pendenciero es el vino, tumultuosa la bebida embriagadora*”), lo que le ha llevado a esta precisión importante del v.17_c: “por robustecerse y no por embriagarse”, una normativa ética de la que tienen la particularidad de pasarse los reyes inmaduros y viciosos y cuyas consecuencias revelan los versos 18 y 19.

Los versos 18 y 19 forman, tanto cada uno individualmente, como tomados los dos juntos, verdaderos paralelismos sinonímicos, léxicos, gramáticos y semánticos: por un lado, el v.18^a (“*a causa de la pereza*”) equivale al v.18_b (“*y por la indolencia de manos*”), mientras que el v.18^a (“*cede la viguería*”) es sinónimo del v.18_b (“*se llena de goteras la casa*”) y por otro lado, el v.19^a (“*para divertirse*”) corresponde al v.19_b (“*el vino alegra la vida*”) mientras que el v.19^a (“*se prepara un festín*”) tiene eco en el “*el dinero todo lo facilita*” del v.19_b, con matices que ponen de relieve lo constatado tanto por James Kugel²³⁵ como por Robert Alter²³⁶ de la no existencia de sinónimos absolutos. Según el autor de *The Idea of Biblical Poetry*, pues, el paralelismo es una forma de pensar y el paralelismo sinonímico siempre implica una evolución en la forma de pensar, ya que existen pocos sinónimos absolutos, por lo que es importante buscar la distinción entre dos sinónimos, una distinción que Alter concibe en términos de intensificación, especificación o dramatización léxica, gramatical, espacial, hiperbólica, metafórica, etc²³⁷.

Los vv.18-19 ofrecen otra oportunidad de aclaración y precisión de la doctrina del *Eclesiastés*, frente a lo que suele considerarse aparentemente como contradictorio, pero que no hace nada más que dar testimonio al carácter doble o pluralista de la verdad en la mentalidad judía y bíblica en conformidad con Dt 17,6-7, contrariamente a la nuestra donde la verdad es una, si se toman en cuenta tanto la lógica de Aristóteles como los primeros principios y en particular el principio de no contradicción, si no es que intenta solo reflejar el hecho de que en la Biblia, no existe de tradición unilateralista. Por eso, puede parecer curioso que el v.18 condene la flaqueza de manos, cuando ya se sabe que “la inutilidad del esfuerzo humano constituye otro aspecto notable de la filosofía de

²³⁵ J. KUGEL, *The Idea of Biblical Poetry*, New Haven, Conn. Yale University Press, 1981, 102-103.

²³⁶ R. ALTER, *op. cit.*, 1985.

²³⁷ T. LONGMAN III, *op. cit.*, 67-78.

Qohelet²³⁸ tal como lo revela Víctor Morla Asensio. De hecho, el esfuerzo humano aparece, según la experiencia como fuente de un desengaño doloroso (2,11.20), producción de bienes que se tendrá que dejar a uno que no los ha trabajado (2,21; 6,2), incluso, y todavía peor a un necio (2,19) y más todavía cuando se trata de uno que se afana y que no sabe al final a quien legar sus riquezas (4,7s). Al final el esfuerzo humano se presenta en sí mismo como pura vanidad (4,4), de modo que hasta el v.15 del capítulo 10, esto es, el verso anterior a nuestro texto, recuerda que “el trabajo del necio le fatiga: no sabe ir a la ciudad” para insinuar la infecundidad del esfuerzo del necio no solo mediante la fatiga, sino por la metáfora de no saber “ir a la ciudad” que traduce su inutilidad y su vanidad; el esfuerzo y la fatiga del necio no lo hacen rico para permitirle ir a la ciudad donde viven los ricos.

Sin embargo, igual que lo hemos subrayado con la sabiduría y el disfrutar de la vida y que también lo podemos hacer con la muerte que iguala al sabio y al necio (2,16), al hombre y a la bestia (3,19) porque “¿quién sabe si el aliento del hombre sube arriba y el aliento del animal baja a la tierra?” (3,21) ya que todos caminan hacia la muerte (9,2) pero que sin embargo es también “Vanidad de vanidades” (12,8) puesto que tras ella, “el espíritu vuelve a Dios, que lo dio” (12,7), la filosofía general de Qohelet sobre el trabajo no puede limitarse a este aparente pesimismo, todo lo contrario. Ya hemos también mencionado que Qo 10, 16-20 constituye la última sección política del *Eclesiastés*, y de esto hablaremos en su momento, en el capítulo siguiente. Tampoco cabe ignorar que nuestro texto forma parte de la última sección ética de la obra, por lo menos según la arquitectura concéntrica de N. Lohfink, aprobada por R. Michaud y por lo tanto, también tiene una tonalidad recapitulativa en este aspecto. El proceso demostrativo de *Qohelet* nos parece, pues, asemejarse al de la demostración por el absurdo, un proceso demostrativo matemático fundado por Euclides y Arquímedes²³⁹, aparente a la refutación dialéctica de Platón, que consiste en enunciar al principio la idea a la que se quiere oponer, o por lo menos que se quiere matizar, antes de terminar por formular la tesis, con la única diferencia que Qohelet no expresa claramente su idea, sino que lo deja al lector sacar la conclusión. Si es así, los vv.18 y 19 formulan negativamente la visión de Qohelet sobre el trabajo en conformidad con la perspectiva general de la tradición bíblica en la que abunde la denuncia profética (Jr 25,6-7; Is 2,8; 17,8; etc.) de un trabajo que deshumaniza el hombre según la concepción faraónica en el éxodo después de que, desde el principio, el

²³⁸ V. MORLA ASENSIO, *op. cit.*, 200.

²³⁹ J. L. GARDIES, *Le raisonnement par l'absurde*, Paris, P.U.F., 1991.

libro del Génesis (Gn 1,28; 2,15) haya constituido el trabajo en vocación humana, en razón de ser del hombre, motivo de su llamada a la existencia. Al condenar la pereza y el divertirse, pues, *Qohelet* comparte la visión tradicional sobre el trabajo responsable y noble como servicio de la tierra y culto a Dios, fuente de dignidad y condición *sine qua non* de desarrollo, cuya ausencia no puede nada más que provocar la ruina y la decaída del reino.

2.3.3- Actitud frente al poder (v.20)

El v.20 tiene una importancia capital en el marco general de la visión política de *Qohelet* por ser el último verso de la última sección política del libro, tal como lo hemos ido subrayando, lo que le confiere una tonalidad conclusiva y recapitulativa. De hecho, este último verso, que solo constituye una de las unidades heterogéneas de las que ha sido compuesto nuestro texto, refleja mejor la perspectiva fundamentalmente crítica e irónica del *Eclesiastés* con respecto a la visión veterotestamentaria de la actitud frente a la autoridad política mediante una ambigüedad que revela un hiato entre la ortodoxa aparente e engañosa del autor y la ortopraxis que debería ser consecutiva a la coherencia doctrinal, pero que nos muestra, tal como lo notificaremos mejor más adelante en la interpretación teológica inspirándonos de la visión de Gianfranco Ravasi, que no hay que buscar la verdad del pensamiento de *Qohelet* en lo que dice, en el texto mismo, sino entre líneas, en el “extratexto”²⁴⁰. Para entenderlo mejor, es imprescindible recorrer a la hermenéutica intrabíblica.

Qohelet parece confirmar el mandamiento del Lv 24,15 que amplifica el de Ex 22,27 al atribuir también al rey la inmunidad propia de Yahvé antes de ser recobrada en el libro de los Hechos de los apóstoles (Hech 23,5) y en la segunda carta de Pedro (2,10), identificando incluso *rey* (מֶלֶךְ) y *rico-poderoso* (עֲשִׂיר); Pero en realidad, no es así: en primer lugar, porque, desde el principio, detrás de la prosopopeya de la condena de la tierra en el v.16, se esconde una metonimia que muestra que en realidad, el objeto de la malaventuranza y de la maldición no es prioritariamente el país, sino el rey al que el autor se guarda de designar directamente para no parecer agresivo en su crítica. Segundamente, el motivo dado por el autor en el v.20 en su aparente y engañosa ortodoxia no tiene nada que ver con una cierta actitud de sumisión religiosa a la autoridad tal como lo insinúa Lv 24,15, sino que solo con el temor del castigo al que se expondría al ser traicionado. Por lo

²⁴⁰ G. RAVASI, *op. cit.*, 42.

tanto *Qohelet* no está en contra de la inmunidad atribuida al rey igual que a Yahvé en Lv 24,15, ciertamente porque no le cae mal la idea del origen divino del poder a la que dan testimonio tanto los libros de la Sabiduría (Sb 6,3) y de Daniel (Dn 2, 21.37) como el propio Jesús frente a Pilato Jn 19,11 igual que San Pablo en Rm 13,1-2. Sin embargo, también toma en cuenta la exigencia para el rey, según Sb 6,1-11 que también comparten Sal 2,10; Si 33,19; Pr 8,15-16; Dn 2,21.37; 1Cro 29,12, etc. de buscar la sabiduría que viene de Dios contra lo cual sería reo de “*un juicio implacable*” (Sb 6,5_b).

Así pues, según nuestro autor, la inmadurez y el vicio que se le reproche al rey muchacho del v.16 igual que en Qo 4, 13-14, revelan su falta de atención a la prescripción de Sb 6,1-11, lo que culmina ineluctablemente sobre la pérdida de la inmunidad política y por lo tanto de la autoridad y su exposición, pues, *ipso facto*, al juicio popular probablemente mediante el principio de epiqueya por el que *Qohelet* atribuye un carácter más absoluto, no al poder político, sino al bien del reino ya que tanto el rey como la tierra son de Dios y por metonimia, representan a Dios en la mentalidad bíblica. Un ejemplo de esta dialéctica entre el poder y el anti-poder como carencia de autoridad del que encarna oficialmente el poder es la oposición entre Ajaz²⁴¹ y su sucesor, su hijo Ezequías²⁴², dos reyes de Judá, respectivamente según 2R16 y 2R 18-20, el primero simbolizando el anti-rey y el segundo, el rey. Cuando, en Is 7, se pregunta a Ajaz en quién confía y se le pide pedir un signo de Yahvé (Is 7,7-11), Ajaz se negó, insinuando un rechazo a tentar a Yahvé (Is 7,12) que en realidad revela una desconfianza en el Dios de Israel, ya que no obró recto a los ojos de Yahvé, su Dios, como su antepasado David, siguiendo el derrotero de los reyes de Israel, e haciendo pasar a su hijo por el fuego, igual que en las abominaciones de los gentiles (2R 16,2-3). Ajaz, pues, no puso su confianza en Yahvé, en su capacidad a proteger el reino durante la guerra siro-efraimita (2R 16,5-17) en conformidad con la profecía de Emmanuel (Is 7,14-17) contra la amenaza de la coalición Israel-Siria, prefiriendo confiarse a Tiglat-piléser, rey de los asirios, al que tuvo que pagar finalmente tributo en reconocimiento de su carácter de vasallo (2R 16, 7-8).

Ahora bien, frente a la amenaza de Senaquerib, rey de Asiria según Is 36-39, 2R 18,13-20,19 y 2Cro 32, se vuelve a hacer a Ezequías la misma pregunta, de saber en quién confiaba y, juzgando buena la Palabra de Yahvé pronunciada por Isaías (Is 39,8), como lo expresa el verso 5 de 2R 18, “puso su confianza en Yahvé, Dios de Israel; y después de él no hubo otro como él entre todos los reyes de Judá, y lo mismo entre quienes lo

²⁴¹ 734-728 a.C.

²⁴² 728-699 a.C.

precedieron”, lo que constituye a Ezequías en paradigma de la figura del monarca, modelo del rey que, al poner su confianza en el Señor, no solo aseguró la protección y el bienestar de su reino, sino que también enfermó y fue curado (2R 20; Is 38), contrariamente a su padre, Ajaz, que murió pero no fue metido en las sepulturas de los reyes de Judá (2Cro 28,27), una forma de excomunión *post-mortem* que hace de la figura de Ajaz el anti-poder, el rey que, por no haber madurado en sabiduría para confiar en Yahvé y que, al contrario ha impurificado su templo intentando reproducir las abominaciones del culto asirio (2 R 16,10-18; 2 Cro 28,16-25), se hizo negar, no solo la bendición, la protección y la curación de Yahvé, sino también el reconocimiento y la inmunidad política a su muerte.

Estas dos figuras, la de Ajaz y la de Ezequías reflejan bien la dialéctica poder y anti-poder que sostiene la trama de esta investigación y que la perspectiva crítica del *Eclesiastés* ha puesto de relieve en Qo 10,16-20. El problema es que *Qohelet* está convencido de que no todo el mundo percibe las cosas tan claramente como él, no todo el mundo puede consentir a una perspectiva que relativiza el poder del rey hasta concebir la posibilidad de que se le escapa su inmunidad por una razón u otra. Por eso usa de la ironía y de la ambigüedad para llamar también a la responsabilidad y a la capacidad de ser consecuente todo aquello que se dedica a decir la verdad y a expresar al rey su desacuerdo, aun con objetividad e incluso en la más profunda intimidad porque al final, “nada hay encubierto que no se descubra, ni nada hay oculto que no llegue a saberse” (Mt 10,26; Mc 4,22; Lc 8,17). Como lo subraya muy bien Víctor Morla Asensio, pues, la obra del *Eclesiastés* “se sitúa al margen de todo convencionalismo, si por tal entendemos la aceptación acrítica de los presupuestos de la sabiduría representada por Proverbios, los discursos de los amigos de Job, *Eclesiástico* y *Sabiduría*”²⁴³. No cabe duda alguna, *Qohelet* ha querido hacer una obra muy crítica y más original que la de Proverbios e incluso del mismo Job.

3- Crítica textual de Qo 10,16-20

Dominique Barthélemy no ha hecho referencia a Qo 10,16-20 en el tomo 5 de su crítica textual del Antiguo Testamento, que trata de los libros de *Job*, *Proverbios*, *Qohelet*

²⁴³ V. MORLA ASENSIO, *op. cit.*, 189.

y *Cantar de los Cantares*²⁴⁴ al que hemos podido tener acceso, signo ciertamente de que las indicaciones de las masoras, tanto parva como magna, y del aparato crítico en general en relación con nuestro texto no le han parecido de gran importancia. Sin embargo, nos parece oportuno, en el cuadro de esta investigación, relevar algunos detalles.

En primer lugar, la letra “a” del verso 17 hace referencia a la interpretación, por la Septuaginta, del בְּשִׁתֵּי de בְּשִׁתֵּי por $\alpha\iota\sigma\chi\nu\theta\acute{\eta}\sigma\omicron\nu\tau\alpha\iota$, indicativo, futuro, pasivo, tercera persona del plural de $\alpha\iota\sigma\chi\acute{\upsilon}\nu\omega$ o de la forma media $\alpha\iota\sigma\chi\acute{\upsilon}\nu\omicron\mu\alpha\iota$: *afear, desfigurar, deshonorar, avergonzar*, etc. lo que subraya el carácter peyorativo del acto de beber en el sentido de *emborracharse* o *embriagarse*.

Por otro lado, la letra “a” del v. 20 indica entender בְּמַדְדָּעָה (*b^emadda'eka*) en sentido de בְּמַצְעָר (*b^ematstsā'āka*), “en tu cama”, “en tu lecho”, y pues en paralelismo sinonímico con $\text{בְּחַדְרֵי מְשַׁכְּבֶיךָ}$ (“*en la habitación donde te acostas*”, “*en tu recámara*”). La letra “b” por su parte señala que pocos manuscritos, en particular la versión Siriaca, el Targum y la versión latina de la Vulgata ponen וּבַהֲדָר (*wubahādar*) en lugar de וּבְחַדְרֵי (*wub^ehad^rê*) y por lo tanto, en forma absoluta y no constructo tal como está en el texto de la BHS, mientras que la letra “c” señala el Qere, o sea, el sentido en el que los masoretas han indicado leer הַכְּנָפַיִם (“*los que tienen dos alas*”) no en la forma dual tal como lo indica el texto de la BHS del Kethib, sino simplemente en el plural כְּנָפַיִם (“*los seres alados*”), lo que permite excluir toda comprensión que se reduce a las aves, sino que abre a una interpretación metafórica que incluye todo lo que se mueve libremente. Al final, la letra “d” del mismo v.20 señala que se encontró una vez *yaggîd* en lugar de *yaggêd* (יֶגֶד).

²⁴⁴ D. BARTHELEMY, *Critique textuelle de l'Ancien Testament, Tome 5 : Job, Proverbes, Qohélet et Cantique des Cantiques*, Fribourg, Academic Press Fribourg, 2015.

Capítulo III

Estudio histórico-crítico, socio-político y teológico de Qo 10,16-20

En este capítulo, nuestra investigación se extenderá sobre la doble perspectiva diacrónica y sincrónica de la exégesis bíblica. El análisis diacrónico consistirá fundamentalmente en el estudio histórico-crítico de nuestro texto, con las críticas histórica, de las formas, de la composición y de la redacción, a las que añadiremos la interpretación rabínica, tal como lo reflejan el targum y el estudio de Abraham Ibn Ezra. La investigación sincrónica por su parte, además del análisis filológico y narratológico-retórico del capítulo anterior, examinará la lectura canónica, igual que las perspectivas socio-política y teológica.

1- Análisis Histórico-Crítico

1.1- *Crítica histórica*

1.1.1- Contexto socio-histórico

Tal como hemos señalado desde el capítulo primero de esta investigación, los estudiosos se han puesto de acuerdo en fichar la composición del libro de Qohelet entorno al siglo III a. C., esto es en pleno período helenístico (332-64 a.C.). Robert Michaud es quien ha consagrado un estudio específico sobre Qohelet y el helenismo en el que recoge la definición de Johann Gustav Droysen (1808-1884) del “helenismo” como “fusión de las culturas griega y oriental que realizaron las conquistas de Alejandro Magno”²⁴⁵ antes de señalar que la helenización del Oriente es anterior a la conquista de Alejandro Magno (333) y remonta a los comerciantes y mercenarios griegos ya bajo el período persa (539-333 a.C.), hasta tal punto que elogió a Atenas Isócrates (436-338) por

haber hecho que el nombre de griego no sea ya el de una raza, sino el de una manera de pensar, y que se llame griegos a los que comparten nuestra educación y no sólo a los que tienen el mismo origen que nosotros²⁴⁶.

²⁴⁵ R. MICHAUD, *Qohelet y el helenismo: la literatura sapiencial, historia y teología*, Estella, Verbo divino, 1988, 11-12.

²⁴⁶ C. PREAUX, *Le monde hellénistique, la Grèce et l’Orient de la mort d’Alexandre à la conquête romaine de la Grèce (323-146 a. C.)*, t.1, Paris, P.U.F, 1978, 6.

Así, pues, algunos acontecimientos de la época persa tuvieron repercusiones considerables en la época helenística en general y sobre la vida de Qohelet en particular, tal como la influencia de los Tobíadas, familia aristocrática de Jerusalén y Samaria, contemporáneos de Qohelet y descendientes de Tobyya de Amanítida²⁴⁷, miembros, pues, de la comunidad judía y partidarios más ardientes de la helenización de Palestina. Sin embargo, el período llamado típicamente “helenístico” revela una helenización más intensiva del oriente desde la victoria, en el año 333, de Alejandro Magno sobre Darío III e igual que lo hace saber Rainer Albertz, “la transición de la soberanía persa al dominio griego no sólo supuso para Israel toda una serie de transformaciones de carácter político, económico y social, sino que, además, introdujo en la nación israelita una nueva orientación cultural decisiva para el futuro: Israel entró a formar parte del mundo helenístico, en el que se daban la mano Oriente y Occidente”²⁴⁸. Desde el punto de vista específicamente político que más nos interesa por la perspectiva fundamentalmente socio-política del texto de nuestro estudio, Martín Noth ya había subrayado que el período helenístico en Palestina está constituido principalmente por la época de las dinastías de los Diadocos, que siguieron a Alejandro, primero los Tolomeos, luego los Seléucidas de la lucha contra los cuales surgió el Estado macabeo-asmoneo²⁴⁹. La transición del dominio persa a la hegemonía griega no tenía que suponer para Judea cambios demasiados espectaculares, después de la turbulenta guerra de los Diadocos (321-301), sino que, al convertirse en colonia del imperio tolomaico, Judea gozó de plena estabilidad y de gran prosperidad económica, sobretodo entre el 300-200 a.C. Conforme al análisis de Albertz²⁵⁰, los Tolomeos impusieron ciertamente, de manera rígida sobre la Palestina, la antigua colonia persa su peculiar sistema económico y administrativo, pero mantuvieron su estatuto de parcial autonomía, respetando la forma de organización social de la comunidad aunque con la novedad de la renuncia, por los Tolomeos, a nombrar gobernador para la provincia de Judea. Esta opinión, también la comparte Victor Tcherikover²⁵¹ y la referencia, en 2 Mac 5,22-23, del nombramiento de un “inspector” o “supervisor” en Jerusalén (Filipo) y en el Monte Garizín (Andrónico) parece haber sido sólo una medida de

²⁴⁷ Sobre la identidad de este personaje, véase L. H. VINCENT, «La Palestine dans les papyrus ptolémaïques de Gerza », en *Revue Biblique* (1920) 161-202 ; R. MICHAUD, *op. cit.*, 19-40.

²⁴⁸ R. ALBERTZ, *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento, t.2, Desde el exilio hasta la época de los macabeos*, Madrid, Biblioteca de Ciencias bíblicas y orientales, Editorial Trotta, 1992, 729.

²⁴⁹ M. NOTH, *El mundo del Antiguo Testamento, Introducción a las ciencias auxiliares de la Biblia*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1976, 734.

²⁵⁰ R. ALBERTZ, *op. cit.*, 732.

²⁵¹ V. TCHERIKOVER, *Hellenistic Civilization and the Jews*, New York, Antheneum, 1982, 59.

castigo tomada por Antíoco IV, “para hacer daño a la raza” (2 Mac 5,22^a). Por lo tanto, Judea conservó su autonomía adquirida desde el edicto de Ciro (538 a.C.), el sumo sacerdote asumió la posición del representante político de la comunidad frente al rey, y se instauró la “hierocracia”, o sea, una teocracia en la que el sumo sacerdote tenía libre disposición sobre los tesoros del templo incluido la administración de las finanzas que prescindía del control económico del gobierno tolomaico, dando la sensación de haber recuperado algo del esplendor alcanzado en tiempo de la monarquía davídica.

Desde el punto de vista jurídico, Israel mantuvo los privilegios que le otorgaba la autorización imperial persa de Esd 7,11-26²⁵², de vivir conforme a las leyes de sus antepasados mediante el reconocimiento de la Torá como ley válida en su territorio y una administración autónoma a pesar de ciertas limitaciones. El pueblo tenía, por lo tanto, la sensación de haber alcanzado un cierto apogeo, lo que nos permite entender mejor por qué algunos estudiosos han identificado el rey muchacho del v.16 de nuestro texto con Tolomeo V (205-200 a.C.) cuya inmadurez, irresponsabilidad, incompetencia y vicio, han trazado las sendas de la decaída de la dinastía hasta la intromisión de los Seléucidas. Esta postura que identifica el rey muchacho con Tolomeo V refleja la opción de la traducción de *na'ar* por “niño” o “muchacho” en oposición a Lohfink que propone, conforme al contexto, “esclavo”. Según Robert Michaud, pues, Tolomeo V sólo tenía cinco años cuando murieron su padre y su madre, en el año 205²⁵³, un argumento a favor de su identificación con el *na'ar* de Qo 10,16, mientras que a Antíoco III, soberano seléucida, que se apoderó de Palestina el año 200 a.C., se le identifica con la figura del “hijo de noble” del verso siguiente, el v.17²⁵⁴.

La metáfora de la caída del techo del v.18, por su parte, tendría que ver con la ideología real egipcia adoptada por los Tolomeos según la cual “el rey administra los asuntos del estado, lo mismo que el propietario gobierna su casa”²⁵⁵. El país es, por lo tanto, una propiedad del rey, es su casa. Y si los príncipes banquetean desde por la mañana, como lo menciona el v.16, no trabajan para cuidar de los asuntos del Estado, y por tanto viene la decadencia.

Esta referencia al contexto político justifica también la localización del *Sitz im Leben* de la literatura sapiencial en general en la educación cortesana y de la identificación, por

²⁵² Véase, J. L. SKA, *Introducción a la lectura del Pentateuco; Claves para la interpretación de los cinco primeros libros de la Biblia*, (col “Estudios Bíblicos”, 22), Navarra, editorial Verbo divino, 2010, 256-259.

²⁵³ R. MICHAUD, *op. cit.*, 246.

²⁵⁴ *Ibid.*, 247.

²⁵⁵ *Ídem.*

Von Rad, del género literario del *Eclesiastés* con el “*testamento real*” propio a la transmisión del saber en la corte real egipcia durante la dinastía tolemaica. Pero de eso, trataremos ampliamente en el tema siguiente, la crítica de las formas. De momento, otro aspecto del contexto histórico cuyo impacto, tanto en el trasfondo histórico del *Qohelet* y en su marco temporal como en su estilo literario, parece más llamativo. La helenización del oriente y de Palestina no se limitó a la construcción de ciudades²⁵⁶ y a la organización socio-política, sino que también va unida a la influencia considerable de la filosofía griega que se refleja sobre el pensamiento de Qohelet y cuyas huellas se destacan en nuestro texto, sobretodo mediante el uso que se hace de la ironía y de la ambigüedad, que no pueden dejar de hacer pensar a la mayéutica socrática.

Testigo y arquetipo de la sabiduría israelita y oriental, el *Eclesiastés* tiene la particularidad de contar dentro de los muy pocos libros de la Biblia judía, en haber entrado en diálogo explícito con el pensamiento filosófico grecorromano. Basta pensar en la controversia galileana, en la que, basándose en una interpretación puramente literalista de Qo 1,4-5 y Jos 10,13, la Iglesia entendía condenar al *Sidereus nuncius*²⁵⁷, obra en la que el pensador italiano²⁵⁸ y padre de la revolución científica, después de haber observado el universo mediante el anteojo, llegó a la conclusión de que todas las esferas giran alrededor del sol como su punto central y, por tanto, el centro del universo está en el sol, una concepción que lleva a que caduque la perspectiva aristotélico-tolemaica²⁵⁹ en beneficio del sistema copernicano heliocentrista. Al igual que Nicolás Copérnico²⁶⁰, pues, Galileo opina que el heliocentrismo describe el sistema del mundo, una tesis realista, que sin embargo acabará considerada como peligrosa, tanto por los protestantes (Lutero, Calvino, etc.) como por los católicos.

Fue, pues, este proceso del siglo XVI, uno de los más dramáticos de la historia de la humanidad y choque iniciático en las relaciones entre fe y ciencia en el que, para los unos,

²⁵⁶ Como lo revela Martín Noth, fuentes literarias han permitido descubrir nuevas ciudades fundadas sobre el emplazamiento de establecimientos más antiguos y con nombres frecuentemente de miembros de las dinastías de los Diadocos, datos que pueden confirmar excavaciones arqueológicas, ya que las ruinas de ciudades helenísticas constituyen la mayor parte de los restos arqueológicos de este período. Podemos citar por ejemplo a las ciudades de *Tolemaida*, construida en el lugar de la antigua *Akkó* (Acre), *Filadelfia* sobre la antigua Rabat Ammón y actual *'ammān*, *Filoteria* sobre la antigua *hirbet kerak*, etc. (M. NOTH, *El mundo del Antiguo Testamento, Introducción a las ciencias auxiliares de la Biblia*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1976, 734.).

²⁵⁷ G. GALILEI, *Sidereus nuncius*, 12 de marzo de 1610.

²⁵⁸ 1564 – 1642.

²⁵⁹ Tanto para los científicos de la dinastía de los Tolomeos de Egipto como en la cosmología de Aristóteles, el universo era un disco plano cuyo centro era la tierra : « geocentrismo ».

²⁶⁰ Sacerdote flamenco (1473-1543), primero en utilizar el anteojo y padre del heliocentrismo.

la Biblia no podía tener errores, ni en su mensaje, ni tampoco en su redacción literaria y por lo tanto sólo en ella puede hallarse la verdadera descripción del mundo tal como lo estipulaba el Cardenal Bellarmino²⁶¹, mientras que para los demás, el saber científico y la fe religiosa son incompatibles e incomparables ya que “*la intención del Espíritu Santo consiste en enseñarnos cómo se va al cielo, y no cómo va el cielo*”²⁶². Por lo tanto, el propósito de la *fide* es para nuestra salvación. El proceso de Galileo da por sí mismo testimonio del enigmático carácter del *Eclesiastés*. No obstante, antes y fuera de esta controversia, el libro en su conjunto es de un trasfondo histórico y filosófico innegable. Todos los estudiosos se han puesto de acuerdo para considerar que Qohelet es un intelectual crítico, pero hay divergencias en el momento de situarle en una corriente filosófica determinada, considerándole respectivamente pesimista, escéptico, filósofo de la “*aurea mediocritas*”, hedonista, discípulo de la escuela cínica, epicúreo e, incluso, aristócrata intrigante y corrompido, etc.

Como pesimista, *Qohelet* consideraría tanto el saber como la felicidad como imposibles y vanos, una falta de optimismo que, según Víctor Morla Asensio, “*aflora en multitud de obras de Egipto y Mesopotamia, si bien no puede hablarse de un préstamo directo*”²⁶³. No obstante, aunque reconociendo la amargura que refleja la obra sobre la posibilidad de una existencia razonablemente controlada por el hombre, Morla Asensio considera infundada la acusación de pesimismo de Qohelet, que G. Von Rad ya justificaba con una incapacidad “*de entablar un diálogo con el mundo que le rodea y viene impuesto. Se había convertido en un mundo extraño para él, un mundo, que lo rechazaba, en el que no podía depositar su confianza, a menos que le ofreciese una plenitud de vida*”²⁶⁴.

Pero más que pesimista, Von Rad ve en Qohelet un escéptico, que cristaliza “*en toda su amplitud y con una energía hasta entonces inaudita*”²⁶⁵ la duda de que Yahvé estuviese dispuesto a intervenir drásticamente en la historia o en la vida de los individuos. Sería, por lo tanto, una forma específica de escepticismo, que no pone en duda la existencia de Dios ni su poder igual que tampoco lo son la desesperación de Job ni los salmos de lamentación. Una forma más reciente de escepticismo, posterior a la expresión sapiencial de la fe de

²⁶¹ R. BELLARMINO, *Carta a Paolo Antonio Foscarini*, Roma, 12 de abril de 1615, en : G. REALE - D. ANTISERI, *Historia de la Filosofía*, vol 2.1, *Del Humanismo a Descartes*, Barcelona, Herder, 2010, 229-230.

²⁶² G. GALILEI, *Carta a don Benedetto Castelli*, Florencia, el 21 de diciembre de 1613, en: G. REALE - D. ANTISERI, *Historia de la Filosofía*, vol 2.1, *Del Humanismo a Descartes*, Barcelona, Herder, 2010, 223-226.

²⁶³ V. MORLA ASENSIO, *op. cit.*, 187.

²⁶⁴ G. VON RAD, *op. cit.*, 214.

²⁶⁵ G. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento I*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1972, 550.

Israel durante el período llamado de la “sabiduría teológica de Israel”²⁶⁶, en la que la sabiduría aparecía como llamamiento de Dios al hombre, mediadora de la revelación divina, principio divino dado al mundo en la creación como revelan, sobretodo, los libros de *Proverbios* (Prov 1-9; 8,22; 10s; 16,2...), *Sirácida* (Sir 1,4.10; 24,3.12-23...), *Sabiduría* (7,21, etc.) e, incluso, un poco y débilmente *Job* (Job 28,28), sin embargo, cuyos fundamentos se remontan tanto al choque de los profetas pre-exílicos (Is 5,19; Sof 1,12; Sal 44,2...) con la actitud indiferente de sus contemporáneos, como en la historia de la sucesión al trono de David (1R 1-2) y el relato de José (Gn 50) en los que Dios actúa en lo escondido, con una mano invisible, pero evidente, en su providencia. Von Rad invita, al final, a considerar la obra del *Eclesiastés* como “una nota marginal a la tradición sapiencial, de un escepticismo por cierto muy amargo”²⁶⁷, y por tanto al límite extremo del yahvismo en el que la vida del hombre llega a ser trágica, porque no puede seguir “el paso del oscuro poder divino al cual ha sido abandonado”²⁶⁸. Víctor Moral Asensio señala, por su parte, que estas ideas de Qohelet sobre la lejanía de Dios igual que sus críticas a la sabiduría empírica o a la teodicea apuntan a una quiebra de la fe que el autor debería compartir con otros contemporáneos no israelitas²⁶⁹, y que no podían ser otros que los griegos, dado el contexto de plena helenización. Para el autor de *Libros sapienciales y otros escritos*, es más oportuno hablar del escepticismo o del cinismo de Qohelet.

No obstante, la personalidad de Qohelet sería en realidad, desde nuestro punto de vista, más cerca de un realismo crudo, frente a la crítica desnuda del cual ningún extremo goza de privilegio ninguno. Es cierto que la búsqueda del sentido de la vida hace llegar a la conclusión de que “*todo es vanidad*” (1,2; 12,8), “*caza de viento*” (2,11.26; 6,9), “*nada hay nuevo bajo el sol*” (1,9; 3,15; 5,10), “*lo torcido no puede enderezarse*” (1,15), “*todo procede del polvo y todo retorna al polvo*” (3,20), todos, hombre y bestias, caminan hacia la muerte (3,19-21) y por tanto, ¿quién le llevará a uno a ver lo que tras él ha de suceder? (3,22b). Pero también *Qohelet* invita a disfrutar de la vida, comer y beber, porque es don de Dios (2,24; 3,12; 5,17; 8,15; 9,7-9; 11,7-9) ya que todo buen momento pasado es un reconocer la armonía de la creación, y por lo tanto, no disfrutar cuando se lo debe es negación de la belleza de la obra de Dios quien lo hizo todo bello en su sazón (3,11^a). Sin embargo, como ya lo hemos subrayado, el mismo disfrutar de la vida también es vanidad, cuando no sirve para robustecerse y solo para emborracharse tal como lo atestigua el verso

²⁶⁶ *Ibid.*, 534-548.

²⁶⁷ *Ibid.*, 550.

²⁶⁸ *Ibid.*, 554.

²⁶⁹ V. MORLA ASENSIO, *op. cit.*, 187.

17 de nuestro texto. Y lo que se dice de los placeres, también vale para la sabiduría, el poder y la propia vida.

1.1.2- Trasfondo cultural y filosófico

Giovanni Reale y Dario Antiseri no limitan la gran expedición de Alejandro Magno hacia Oriente a una revolución socio-política, sino también espiritual y cultural, caracterizada por la teorización de una monarquía universal divina, la sustitución del ideal de la pólis por el ideal “cosmopolita” y del hombre ciudadano por el individuo, y el propósito fundamentalmente ético de las nuevas filosofías prácticas y materialistas²⁷⁰, en especial el epicureísmo, el estoicismo, el cinismo y el escepticismo, que abalizaban las sendas del paso de la cultura helénica a la cultura helenística, al detrimento del platonismo y del aristotelismo. A la muerte de Antístenes, Diógenes de Sínope, dio al movimiento cínico su orientación naturalista a favor de una conducta absolutamente libre, como los perros, mediante la triple libertad de autosuficiencia o *αὐτάρκεια*, de palabra (*παρρησία*) y de acción (*ἀναίδεια*). Los estoicos de Zenón de Citio (333 a. C.), igual que Epicuro de Samos (307 a.C), retoman de Sócrates el concepto de la filosofía como arte de vivir.

En este contexto marcado por la absolutización del individuo y la búsqueda de felicidad, siguiendo los pasos de D. Buzy²⁷¹, el italiano Sacchi ve, por su parte, en *Qohelet*, un filósofo de la “*aurea mediocritas*”²⁷², una perspectiva que parece estar en conformidad con el realismo anteriormente mencionado. Dicho de otro modo, aunque con ciertas diferencias, la concepción de la virtud de *Qohelet* le acercaría más a Horacio y sobretudo a Aristóteles²⁷³, en cuanto búsqueda de la justa medida entre dos extremos que serían viciosos. Lo único es que esta concepción implicaría el rechazo, por parte del autor del *Eclesiastés*, de la verdad heroica. No obstante igual que Aristóteles y el ideal peripatético para quienes la virtud por antonomasia, la *φρονήσις* o *prudencia*, consiste en el justo medio virtuoso, pues, *Qohelet* sería maestro del “justo medio”, para quien el hombre ideal debería ser, ni demasiado sabio, ni demasiado necio como lo expresa muy bien el 7,16-18. Este pasaje permitiría a *Qohelet*, según Sacchi, ironizar sobre posiciones extremistas que ya

²⁷⁰ G. REALE - D. ANTISERI, *Historia de la Filosofía*, I.1, Herder, Barcelona, 2010, 252-340.

²⁷¹ D. BUZY, *Ecclésiaste*, Biblia Pirot-Clamer, 1946.

²⁷² P. SACCHI, *Ecclésiaste*, Roma, Ediciones Paulinas, 1971, 185.

²⁷³ La ética de Aristóteles es esencialmente ética de la virtud entendida como « justo medio entre dos extremos » (ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque, traduction et présentation par Richard Bodéüs*, livre II, chapitre 6, GF Flammarion, 2004.)

surgían en el siglo III a.C.: Por un lado la tendencia proto-farisaica que defendía una rigurosa fidelidad a la ley como sabiduría y condición *sine qua non* de salvación en el sentido de la doctrina de la retribución, pilar de la perspectiva general de la teología del Antiguo Testamento conforme al mensaje genérico del Pentateuco, pero también de los salmos (Sal 1) y de los profetas (Malq 3) y, por otro lado, la tendencia proto-saducea, más escéptica respecto al rigorismo proto-farisaico. La posición de *Qohelet*, en este caso, “sería independiente e intermedia, aunque no oportunista”²⁷⁴. Lo cierto es que se pueda decir que la crítica de Qohelet, igual que la de Job, va en contra de la doctrina de la retribución de la sabiduría clásica y del judaísmo en general, doctrina que había ya establecido una relación de causa a efecto entre ley-salvación, con la que choca la crítica sapiencial, primeramente dramática con Job antes de radicalizarse mejor con la ironía del *Eclesiastés* mediante palabras como “*hay justos a quienes alcanza lo que corresponde a la obra de los impíos y existen impíos a quienes alcanza lo adecuado a la obra de los justos*” (8,14b), después de haber empezado a señalar que en “*mi afán en discernir sabiduría y ciencia, locura y necesidad; he comprendido que también esto es vano intento, pues donde abunda la sabiduría, abunda el disgusto, y quien añade ciencia, añade dolor*” (1,17-18). Al final, la crítica de Qohelet se quiere tan total y profunda que deja un gusto amargo cuando revela que “*todos tienen una misma suerte, el justo y el impío, el bueno y el malo, el puro y el impuro, el que ofrece sacrificios y quien no los ofrece...*” (9,2). En cuanto filósofo de la “*aurea mediocritas*”, *Qohelet* parece, por lo tanto, redimensionar los extremos, honradez y maldad, sabiduría y necesidad. Sin embargo, más que una búsqueda del “justo medio” a la manera del peripato, nosotros pensamos, igual que Antonio Bonora²⁷⁵, que lo que combate Qohelet, no es una virtud heroica, sino una cierta pretensión de “autojustificación” y de ciencia que siempre va unida a la arrogancia y al orgullo porque, en caso contrario, no hubiera revelado que “*más vale muchacho pobre y sabio que rey anciano y necio*” (4,13), o que “*el sabio tiene sus ojos en la cabeza, mas el necio en la oscuridad camina*” (2,14); tampoco el temor de Dios que constituye Qohelet en valor sapiencial por antonomasia según (3,14; 5,6; 7,18b; 8,12s; 12,13) puede consistir en este equilibrio entre el bien y el mal o a una neutralidad ética, sino que, igual que invitará Jesús a la humildad contra el elitismo ético de los fariseos, como en la parábola del fariseo y del publicano (Lc 18,9-14), el autor predica a favor de una modestia realista, sabiendo que “*no existe justo en la tierra que haga el bien y no peque*” (7,20).

²⁷⁴ G. RAVASI, *op. cit.*, 32.

²⁷⁵ A. BONORA, *op. cit.*, 28.

No se puede acabar con este análisis crítico del trasfondo histórico de *Qohelet* en general y de nuestro texto en particular en el marco del helenismo, sin cuestionarnos sobre la importancia que la obra concede a la noción de tiempo (Qo 3) y su centralidad en la dinámica general de Qo 10,16-20, tal como le revelan los versos 16 y 17. Una lectura de la historia de la filosofía nos permite darnos cuenta de que éste interés sobre la cuestión del tiempo no era una particularidad de *Qohelet*, sino que lo compartía con autores del mundo griego. La reflexión filosófica en la época de la composición del *Eclesiastés* otorgaba a las nociones de *espacio* y *tiempo* una importancia capital. Discípulo de Sócrates²⁷⁶ y fundador de la *Academia*, Platón²⁷⁷, no había prestado a estas dos categorías la atención merecida en la dinámica general de su obra, limitándose a una mención muy discreta en el *Sofista*. Aristóteles²⁷⁸ en cambio, superando el olvido de su maestro, definió el tiempo como “el número del movimiento según lo anterior y lo posterior”²⁷⁹ esto es, cantidad o medida de movimiento entre un antes y un después. En esta concepción de Aristóteles, pues, el tiempo aparece como una categoría del movimiento puesto que, tal como lo analiza Johannes Hirschberger, “sin movimiento no hay tiempo, pues sólo mediante el fluir de los estadios individuales del movimiento llegamos a concebir un antes y un después.”²⁸⁰

La reflexión filosófica sobre el movimiento remonta, por su parte, a la *filosofía del devenir* de Heráclito de Éfeso²⁸¹. Después de identificar el principio de todas las cosas, el *αρχή*²⁸², con el fuego, Heráclito revela que “*todo fluye*²⁸³”, entendiendo así el *devenir*, característica estructural de toda la realidad, como paso ordenado y dinámico de un contrario al otro, una guerra entre opuestos que en el conjunto se resuelve en una *armonía de contrarios*²⁸⁴.

Para Aristóteles, el devenir es subordinado al concepto de movimiento en cuanto “todo tránsito de un estado a otro estado”²⁸⁵, paso del estado de *accidente* al de *sustancia* (*esencia*), de la *potencia* al *acto*. Dicho de otro modo, “el movimiento es el acto del ente en

²⁷⁶ Siglo IV a.C.

²⁷⁷ 428/427 – 347 a.C.

²⁷⁸ 384/383 – 322 a.C.

²⁷⁹ ARISTÓTELES, *Física*, 11 ; 220a 24.

²⁸⁰ J. HIRSCHBERGER, *Historia de la Filosofía*, I, Barcelona, Editorial Herder, 1971, 196.

²⁸¹ Siglo VI-V a.C.

²⁸² Que los miembros de la escuela de Mileto, primera escuela de los naturalistas o físicos presocráticos, de finales del siglo VII a. C. (Talés, Anaximandro y Anaxímenes) identificaron respectivamente con el *agua*, el *indeterminado* (*απειρόν*) y el *aire infinito* (G. REALE - D. ANTISERI, *Historia de la Filosofía*, vol 1.1, Barcelona, Herder, 2010, 19-25.)

²⁸³ *πάντα ρηέι*

²⁸⁴ día y noche, paz y guerra, amor y odio, etc. (HERÁCLITO, *frag.* 103).

²⁸⁵ ARISTÓTELES, *Metafísica*, *Introducción de Miguel Candel*, Madrid, Espasa CALPE, 1993, 297.

potencia en cuanto en potencia.”²⁸⁶ Al final, Aristóteles distingue tres clases de movimiento: “movimiento en la cualidad, movimiento en la cantidad, movimiento en el lugar.”²⁸⁷ El tiempo, pues, categoría del movimiento, es movimiento cuantitativo, como paso de un instante al otro, de un antes a un después, en orden cronológico (*χρόνος*). Y sin ser necesario, puesto que lo que es necesario es el movimiento, el tiempo es eterno porque el movimiento es eterno. La visión bíblica del tiempo reflejada en *Qohelet* es obviamente distinta de la de sus contemporáneos griegos por alimentarse también de la tradición judía. Sin embargo, nada nos permite pensar que la importancia dada a la noción del tiempo por un libro bíblico a la manera como lo hace *Qohelet* sea fruto de una generación espontánea cuando ni antes, ni después de él, ningún otro autor lo ha hecho, por lo menos, con la misma intensidad. El tiempo en el libro de *Qohelet* y en los versos 16 y 17 de nuestra perícopa traduce, por lo tanto, una categoría filosófica que tiene sus raíces en la cultura contemporánea helenística antes de inculturarse en el marco de la teología de la creación propia de la tradición sapiencial. Por eso *Qohelet* no habla del tiempo sólo זמַן (*zemān*) como que corresponde al *χρόνος* griego, sino también como *ἔτ, καιρός* como en el v.17 y *אֵלֶם* (*olam, aiōn*).

1.2- Crítica de las formas

Lo primero que hay que subrayar es el carácter heterogéneo de Qo 10,16-20, una heterogeneidad de composición tal como lo veremos más adelante, pero también una heterogeneidad de formas literarias en la que cada verso refleja un género literario distintos de los demás, a pesar de la uniformidad de estilos y características literarias tales como los paralelismos, las repeticiones, las prosopopeyas, las metáforas, etc.

Sabido ya es que el objetivo y el *Sitz im Leben* originarios de la literatura sapiencial parecen ser la educación cortesana, como ya lo hemos señalado, conforme a la perspectiva de G. Von Rad. No obstante, en el marco de esta literatura preferentemente poética, *Qohelet* se desmarca por su género mayoritariamente prosaico, una particularidad que algunos estudios justifican por su “distanciamiento crítico de la sabiduría convencional”²⁸⁸ en razón de su profunda comunión con autores contemporáneos griegos en pleno período

²⁸⁶ ARISTÓTELES, *Física*, 1 ; 201a 10, en : J. HIRSCHBERGER, *op. cit.*, 181.

²⁸⁷ ARISTÓTELES, *Metafísica*, *Introducción de Miguel Candel*, Madrid, Espasa CALPE, 1993, 296.

²⁸⁸ V. MORLA ASENSIO, *op. cit.*, 192.

helenístico, lo que le ha exigido la adopción de un estilo expositivo distinto, y más tarde, un sistema distinto de acentuación por los masoretas.

Tal como lo analiza Julio Treballe, la literatura bíblica es evolutiva y su trayectoria es semejante a la de todas las literaturas que parecen seguir un mismo proceso de desarrollo, repitiendo un esquema cíclico. Todas nacen con *mitos, epopeyas y tragedias* protagonizados por dioses, héroes y reyes, en los que los personajes descienden progresivamente del cielo a la tierra y van del palacio a la plaza pública, para culminar en la *prosa de la narrativa* y ponerse así a la altura del lector corriente. Para el especialista de las religiones antiguas, pues, “la literatura bíblica es ‘medieval’, es decir, mediadora entre las fuentes primitivas de la iniciación poética y su expresión madura en formas y contenidos. La literatura bíblica se asemeja en muchos aspectos a las literaturas medievales: anterioridad de la poesía respecto a la prosa, peso de la tradición y de la oralidad, omnipresencia del simbolismo y la alegoría e importancia de la tipología en la conformación e interpretación de los textos”²⁸⁹. Así, pues, con excepción al marco narrativo de Job, mientras que el resto de la producción sapiencial utiliza la poesía como vehículo de transmisión de su doctrina, *Qohelet* opta por la prosa, que revela evidentemente un grado más elevado de elaboración del pensamiento, lo que traduce, tanto en la forma literaria como en el fondo crítico de su pensamiento, no sólo su voluntad de independencia de los esquemas tradicionales, sino también su composición tardía. Estas alegaciones pueden tener eco en el análisis que ya hemos hecho de la lengua de *Qohelet*, si se toma en cuenta el vínculo que puede existir entre lengua y forma literaria, igual que lo confirman los hallazgos de Qumran, datados entre 250 a.C. y 50 d. C. El fragmento 3Q15 o el rollo de cobre²⁹⁰ por ejemplo, inventario de escondidos tesoros reales o legendarios, supone una gran aportación para el estudio de la lengua hebrea, sobretodo porque en su léxico, hay muchos préstamos del texto masorético, del hebreo mishnico, y también préstamos griegos. Y además, el 3Q15 es ejemplo del hebreo hablado en el siglo primero. El estudio fonético del texto del rollo de cobre nos muestra que el 3Q15 tiene algunas peculiaridades, como por ejemplo, el baile de oclusivas entre las sonoras (*beth* y *gama*) y las sordas (*peh* y *kof*): se encuentra *peh* en lugar de *beth*, *kof* en lugar de *gama*. El rollo de cobre es, pues, un testigo único que muestra como estaba el hebreo en el siglo primero y cuyas particularidades no se apartan mucho de las características propias del léxico de los fragmentos del texto de *Qohelet* descubiertos en la cueva numero 4, los fragmentos 4Q109

²⁸⁹ J. TREBALLE BARRERA, *Libro de los Salmos, Religión, Poder y Saber*, Madrid, Editorial TROTTA, 2001, 211.

²⁹⁰ F. G. MARTÍNEZ, *op. cit.*, 473-480.

(4QQoh^a)²⁹¹ y el 4Q110 (4QQoh^b)²⁹². De estas particularidades, podemos destacar, en nuestro texto, el uso del relativo $\underline{\text{w}}$ en lugar del *asher* habitual, igual que varias ambigüedades léxicas y semánticas sobre todo con respecto a la traducción de algunas palabras tales como *nā'ār* y *'okelu* (v.16), *big^evurah*, *bashetī* (v.17), *lêhêm*, *'anah* (v.19), etc. según el sentido que se da a cada verso.

Qo 10,16-20 tiene un carácter heterogéneo en lo que concierne a su forma literaria. El v.16 es un lamento, una condena o una denuncia profética introducida con la interjección ׃ en griego οὐαί (¡ay!) a la manera de Is 23,2.6; 50,1; 66,1, o Jer 6,16; 47,4. El v.17, por su parte, es una bienaventuranza, tal como lo traduce la partícula ׃ , μακαρία (feliz, dichoso, bienaventurado, etc.), aunque al final, el verso no cumple con la fórmula literaria propia del macarismo por la ausencia de la segunda parte, la recompensa. A demás de estas particularidades formales generales respectivas, la presencia del sufijo pronominal de la segunda persona del singular en los dos versos les constituye en diatriba mediante la prosopopeya con la que el autor hace de la tierra su interlocutora. Los versos siguientes, los 18 y 19 tienen un aspecto más poético, pero la discontinuidad en su lógica interna les da un valor más narrativo y prosaico. El v.20 también es una diatriba mezclada de ironía y ambigüedad como en el verso anterior.

Fuera de esta heterogeneidad formal que caracteriza nuestra perícopa, Qo 10,16-20 refleja características literarias propias a la literatura poética tales como los paralelismos léxicos, gramaticales, semánticos e incluso sintéticos. También hay afinidades con testimonios literarios griegos, precisamente con la diatriba y la ironía. El primero es un género literario griego, en forma de disputa y diálogo con un opositor imaginario, un dialogismo. El objetivo es convencer moralmente al lector de lo que hay que hacer, tomando como opositor un interlocutor imaginario. Es un género literario filosófico inventado por Epicteto, en cuanto evolución popular del diálogo socrático, un diálogo con un interlocutor imaginario o dialogismo, una discusión, una disputa imaginaria. La diatriba es un género “originariamente oratorio, que usaban habitualmente los predicadores ambulantes de las filosofías cínica y estoica, y que se convirtió en literario cuando esos mismos filósofos pusieron por escrito sus predicaciones orales”²⁹³. En lo que concierne específicamente a nuestro texto, ya hemos considerado la dirección que hace a la tierra o

²⁹¹ J. MUILENBURG, “A Qohelet Scroll from Qumran”, en *BASOR* 135 (1954), 20-28.

²⁹² F. G. MARTÍNEZ, *op. cit.*, 494.

²⁹³ S. M. IGLESIAS, *Los géneros literarios y la interpretación de la Biblia*, Madrid, Casa de la Biblia, 1968, 109-110.

país el autor mediante una contraposición (v.16) a la que sigue una bienaventuranza (v.17) como una prosopopeya. En el v.20 en cambio, el uso de los verbos a la segunda persona singular (לְךָ֙) igual que el sufijo pronominal de la segunda persona masculina singular (*ēkā*) indican que el autor se está dirigiendo a un interlocutor que, sin embargo, queda no identificado. El iniciador literario de la diatriba fue Bion de Boristene, en la primera mitad del siglo III a. C. Pero como ya lo hemos subrayado, el mejor representante del género literario es Epicteto²⁹⁴. La diatriba es un género sapiencial que Norden ha definido como “un diálogo transformado en discurso”²⁹⁵.

Del griego *ironeia* (*ἰρωνεία*) o disimulación, la ironía por su parte tiene su expresión originaria en la ironía refutadora y la mayéutica socrática, con las que el filósofo griego desenmascaraba la seudociencia de sus interlocutores. Como lo define Anaxímenes de Lámpsaco, “la ironía consiste en decir algo fingiendo no decirlo o designar los hechos con las palabras contrarias”²⁹⁶. Puede también haber una ironía recordatoria, como recapitulación, al final de un discurso. Por eso D. Marguerat y Y. Bourquin la entienden como un “modo de discurso por el cual el narrador se aplica a sugerir un sentido inverso a aquel que atribuye a los personajes de la historia contada. La ironía puede trastornar el sentido de un discurso (ironía verbal) o de una situación (ironía dramática o de situación)”²⁹⁷. En el caso de Qo 10,16-20, una ambigüedad se revela evidente entre el recuerdo que hace el autor, en el v.20, de la prohibición de maldecir al rey de Ex 22,27 y la malaventuranza del v.16 por un lado, pero también con los motivos que tienen que ver, más con el temor de las consecuencias tales como previstas en 2 S 19,22, que con una verdadera voluntad de ortopraxis en coherencia con la aparente ortodoxia doctrinal. Además, el autor usa el *tópico ad hominem*²⁹⁸, un tópico de la retórica aristotélica que se utiliza contra una persona que lo que ha dicho en público no es lo que ha dicho en privado y que invita, por lo tanto, a la coherencia entre lo que se dice públicamente, y lo que se dice en privado. En este caso, según *Qohelet*, no hay que hablar mal del rey en privado, cuando no eres capaz de hacerlo públicamente, esto es, cuando no puedes asumir las consecuencias, ya que al final, “*las aves del cielo lo revelarán*”.

²⁹⁴ C. CESSI, « Diatriba », en *Enciclopedia Italiana di Scienze, Lettere ed Arti*, vol XII (Roma, 1931) 754.

²⁹⁵ E. NORDEN, *Die antike Kunstprosa*, Berlin, Leipzig, 1915, 129.

²⁹⁶ ANAXÍMENES DE LÁMPSACO, *Retórica a Alejandro, traducción y notas de J.L. López Cruces – J. Campos Daroca – M. A. Márquez Guerrero*, Editorial Gredos n°341, 251.

²⁹⁷ D. MARGUERAT - Y. BOURQUIN, *¿Cómo leer los relatos bíblicos? Iniciación al análisis narrativo?* Santander, Sal Terrae, 2000, 186-195.

²⁹⁸ ARISTÓTELES, *Retórica*, Introducción, traducción y notas por Quintín Racionero, Editorial Gredos n°142, 1990., 432.

Es más, Qo 10,16-20 no es la única perícopa Qohéletiana en la que el autor usa de la ironía para expresar su crítica sofisticadamente sapiencial a la tradición antigua, sino que todo su pensamiento contenido en el libro es profundamente irónico, lo que supone una profunda coherencia entre su vida y su actividad literaria, de modo que se le pueda aplicar, también a él, la concepción de Vicente Raga Rosaleny, de la ironía socrática, ya no sólo como una forma literaria, sino como un “arte de vivir”²⁹⁹. Así, pues, no sólo Qohélet se morfa del rey y de los príncipes en Qo 10,16 igual que en varias otras unidades anteriores (3,16; 4,1-3.13-16; 5,7; 8,2-4), sino que también parece mofarse de sí mismo en cuanto rey (1,1.12) que ha dedicado su carne a la alegría del vino (2,3), y que también ha recogido plata y oro más que nadie antes de él en Jerusalén (2,8-9), encarnando así una figura del monarca, que no puede dejar de hacer pensar en Salomón, sucesor de David, rey de Israel. Qohélet sería por lo tanto el Salomón convertido, cuya crítica comienza por una autocrítica y cuya conversión, después de haberlo experimentado todo, culmina sobre la verdad de que “*todo es vanidad*”. Y finalmente, la ironía con la que expresa tanto su pensamiento como su proceso de madurez y de conversión es fuente, tal como lo reconoce Jean-Jacques Lavoie, no sólo de una interferencia semántica y estructural, sino que también de una interferencia entre ortodoxia y ortopraxis³⁰⁰.

1.3- Críticas de la Composición y de la redacción

Conforme a las conclusiones de Jean-Jacques Lavoie³⁰¹, las ambigüedades en Qo 10,16-20 no sólo son léxicas y semánticas, sino que también estructurales. Varias hipótesis han sido formuladas por estudiosos con respecto a la estructura del texto y por tanto a su composición y a su redacción. Rose Martin atribuye a Qo 10,16-20 también al editor, igual que el prólogo y el epílogo³⁰², una hipótesis visiblemente arriesgada y más imaginaria que la recomposición que propone Lauha Aare³⁰³, de interponer el v.15b entre los versos 16^a y

²⁹⁹ V. RAGA ROSALENY, “La ironía socrática como arte de vivir”, en *ÉNDOXA, Series Filosóficas n°22*, Madrid, UNED, 2007, 69-85.

³⁰⁰ J. J. LAVOIE, « Ironie et ambiguïtés en Qohélet 10,16-20 », en *Studies in Religion / Sciences Religieuses* 37/2 (2008) 202.

³⁰¹ *Ibid.*, 183-209.

³⁰² M. ROSE, *Rien de nouveau. Nouvelles approches du livre de Qohéleth*, Fribourg et Göttingen, Éditions Universitaires de Fribourg et Vandenhoeck, 1999, 441.

³⁰³ A. LAUHA, *Kohélet*, Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1978, 190-195.

16b y el v.15^a entre el 14^a y el 14b, mientras que 10,18-20 constituyen otra unidad compuesta de tres proverbios independientes³⁰⁴.

José Vílchez piensa afectivamente que Qo 10, 16-20 forma un bloque unitario, compuesto de un material heterogéneo, al que una mano, en cambio, no del editor, sino la de Qohelet, ha dado una unidad de composición³⁰⁵. Los dos primeros versículos, 16-17, que abren el capítulo sobre el tema del ejercicio del poder con una contraposición y una bienaventuranza, constituirían una pequeña unidad en sí misma y formarían por lo tanto un primer ejemplo de material heterogéneo dentro de la composición literaria de la perícopa. Igual que L. Alonso Schökel y varios otros intérpretes, Vílchez estipula también que el v.18 “podría ser un proverbio independiente, al estilo de Prov 20,4; 21,25”³⁰⁶. El autor aplica al v.19 la misma lectura, lo que le confiere una doble posible interpretación, sea como verso independiente, sea en el marco general de la unidad en cuanto aplicación del v.16.

La particularidad del v.20 por su parte no es tema de discusión, tanto en razón de su estilo más narrativo como con la diatriba mediante la aparición de un interlocutor imaginario con el cambio de las personas y número de los verbos, de la tercera a la segunda persona singular y del sufijo pronominal de la segunda persona masculina singular (*ʿkā*) tal como ya lo hemos señalado. El v.20 puede tener por lo tanto un sentido independiente, y considerarse también un proverbio o un consejo independiente como los dos anteriores. Sin embargo, su implicación en la doble inclusión, con el 10,1 en torno a las palabras “moscas” y “seres alados” por un lado, y con el 10,16 entorno al rey y al tema del ejercicio del poder por otro, lo dan una tonalidad recapitulativa y conclusiva, tanto en el contexto de la perícopa de Qo10,16-20 como en el marco general del capítulo 10, lo que permite predicar a favor, obviamente de una combinación de unidades heterogéneas, sin embargo, no por un editor posterior, sino por el mismo autor, de modo a culminar sobre una expresión irónica de su visión crítica del mandamiento de Ex 22,27 y de las amenazas de 2 S 19,22.

³⁰⁴ *Ibid.*, 196.

³⁰⁵ J. VILCHEZ, *op. cit.*, 383.

³⁰⁶ L. A. SCHÖKEL, *Eclesiastés*, 63, en J. VILCHEZ, *op. cit.*, 384.

1.4- *Qo 10,16-20 en la exégesis judía y rabínica*

Tal como lo hemos anunciado en la introducción de este capítulo, hemos querido cerrar este primer apartado sobre el análisis diacrónico de Qo 10,16-20 con su interpretación en la exégesis rabínica, aunque no entre necesariamente en el estudio histórico-crítico. Nuestro estudio se centrará respectivamente sobre el comentario rabínico al *Eclesiastés* tal como aparece en el *Midrás Qohélet Rabbah* y la lectura de la introducción, traducción y edición crítica que ofrece Mariano Gómez Aranda³⁰⁷ del comentario al libro del *Eclesiastés* de Abraham Ibn Ezra. Pero antes, ya nos habríamos introducido un poco en el mundo del *Targum de Qohelet*, ya que Luis Diez Merino³⁰⁸ nos ofrece esta posibilidad.

Su composición gira en torno a finales del siglo VI, o comienzos del siglo VII, de origen palestino, en arameo accidental palestino³⁰⁹, pero con contaminaciones del arameo oriental y préstamos lingüísticos persas, griegos, latinos y hebreos³¹⁰. Con respecto a Qo 10,16-20, la interpretación targúmica se ha centrado esencialmente sobre los versos 17 y 18³¹¹. El “*para robustecerse*” del v.17 es interpretado como “*para robustecerse en Torah*” mientras que el v.18 está leído como “*por pereza en las cosas de la Torah y de los mandamientos, un hombre llega a hacerse pobre*”. Según el *Targum*, pues, es la pereza en el cumplimiento de la Torah y de los mandamientos, la que genera pobreza.

María Del Carmen Motos López ha consagrado su libro, *Las Vanidades del mundo*³¹², al estudio del comentario rabínico al libro del *Eclesiastés*. La doctora en Filología Semítica por la Universidad Complutense de Madrid empieza por definir la actividad derásica (del verbo hebreo “*darash*”, *buscar, investigar, hacer exégesis*), como “fruto del empeño de los rabinos por mantener viva y presente la Biblia, de forma que pueda aplicarse la enseñanza de Dios en cualquier momento a la vida cotidiana”³¹³, lo que permite evitar fosilizar o hacer literatura el corpus bíblico, una unidad sagrada que ha de formar parte de la vida de un pueblo en el que nada es laico, sino que todo es sagrado. Es también este carácter vivo de la tradición bíblica que ha querido preservar la constitución

³⁰⁷ M. G. ARANDA (trad.), *El Comentario de Abraham Ibn Ezra al libro del Eclesiastés*, Madrid, Instituto de Filología del CSIC, 1994.

³⁰⁸ L. DIEZ MERINO, *Targum de Qohelet*, Madrid, CSIC, 1987.

³⁰⁹ *Ibid.*, 189.

³¹⁰ *Ibid.*, 15.

³¹¹ *Ibid.*, 132-133.

³¹² M. DEL CARMEN MOTOS LÓPEZ, *Las vanidades del mundo, comentario rabínico al Eclesiastés*, Estella (Navarra), Verbo Divino, 2001.

³¹³ *Ibid.*, 15.

dogmática del Concilio Vaticano II sobre la Revelación Divina, *Dei Verbum*³¹⁴, cuando invita a considerar la Sagrada Escritura, no sólo como “alma de la Sagrada Teología”, sino también de toda pastoral, de toda catequesis y de toda liturgia³¹⁵, en conformidad con las palabras del apóstol san Pablo en 2 Tm 3, 16-17, antes de que el Papa Benedicto XVI la convierta en fuente de “toda espiritualidad cristiana auténtica”³¹⁶. La santidad de Israel ha sido, por lo tanto, igual que lo reconoce Fernández Pérez con relación a la *Misnah*, “el criterio que ha movido y unificado esta recopilación de tradiciones”³¹⁷. Lo que se dice de la *Misnah*, también vale para el *Talmud*, el *Tárgum* y, por supuesto, el *Midrás*. *Qohélet Rabbah* (*QoR*) es, en este contexto, una obra derásica, específicamente haggádica y por lo tanto de ámbito escolar y no sinagoga, que estudia capítulo a capítulo, verso a verso, el libro de *Qohélet*.

Como lo recuerda María del Carmen Motos López, el nombre “*Qohélet Rabbah*” no aparece en fuentes antiguas, sino sólo desde la edición de Venecia de 1545, la denominación del midrás del Génesis, conocido como *Bere’shit Rabbah* habiendo sido trasladada a la nomenclatura de los *midrashîm*, no sólo del resto de los libros del Pentateuco, sino también a los cinco *mégillot* (Cantar de Cantares, Qohélet, Ester, Rut y Lamentación), de manera que se hablaba más de *Midrás Qohélet*, *haggadat-Qohélet*, o *Midrás Hazita Qohélet*³¹⁸.

El autor, o mejor dicho, el compilador-redactor de *QoR*, es desconocido, y su composición fechada entre los siglos VII-VIII de nuestra era, en razón de la aparición de pasajes procedentes del Talmud *Babli*, cuyo proceso de redacción se habría cerrado definitivamente a inicios del siglo VIII d.C., como lo revela Strack-Stemberger³¹⁹, y de algunas otras huellas, probablemente, en Israel, si se toman en cuenta varios detalles tales como el origen palestinese de la mayoría de los Maestros citados, el uso del arameo galilaico, o la mención “*los Maestros de allí, nombre de R. Yisjaq, el de aquí...*” en *QoR* III, 10.4.1³²⁰. En lo que concierne a la lengua, *QoR* está escrito en hebreo rabínico, al que se suman fragmentos en arameo galilaico y algunos préstamos de términos griegos y

³¹⁴ VATICANO II, *Dei Verbum*, Papa Pablo VI, Roma, 18 novembre 1965.

³¹⁵ *Ibid.*, n° 23.

³¹⁶ Benedicto XVI, *Verbum Domini*, 2010, n° 86.

³¹⁷ M. F. PÉREZ, “La Misnah. Literatura y Teología”, en *El Olivo XVIII*, 40 (1994) 13.

³¹⁸ M. DEL CARMEN MOTOS LÓPEZ, *op. cit.*, 19-20.

³¹⁹ H. L. STRACK-STEMBERGER, *Introducción a la literatura talmúdica y midrásica*, edición española de F. Pérez, BM 3, Valencia, 1988, 285.

³²⁰ M. DEL CARMEN MOTOS LÓPEZ, *op. cit.*, 22.

latinos³²¹. La idea general de este comentario exegético de doce capítulos igual que el libro de *Qohelet* gira en torno a la “importancia de las actuaciones del hombre en este mundo, que tendrán su repercusión, para bien o para mal, en el mundo futuro”³²², mientras que la figura de Salomón, presentada en sus múltiples facetas como rey, profeta, hombre susceptible de pecar, etc. aparece como autor, bajo la inspiración del Espíritu Santo, tal como lo expresa el QoR I, 1.2.2: “*al momento se posó sobre él (Salomón) el Santo Espíritu y compuso estos tres libros: Proverbios, Cantar de los Cantares y Qohelet; por eso está escrito ‘palabras de Qohelet, hijo de David’*”.

Después de traducir *na‘ar* por “*muchacho*”, con respecto a nuestro texto, *Qohelet Rabbah*³²³ asimila el lamento de Qo 10,16 y la bienaventurada de Qo 10,17 a dos momentos distintos del juicio de Salomón en 1 R 3,16-27, que corresponderían a dos facetas distintas del rey, primero como “*muchacho*”, y luego como “*hijo de nobles*”. Los versos *QoR X,16.1.1-QoR X, 16.1.4* asimilan al rey “*muchacho*” de Qo 10,16 con lo que se puede considerar como una imprudencia del rey cuando, frente a las dos prostitutas, Salomón pidió una espada para fingir partir el niño vivo y ver quién de las dos iba a compadecerse de su hijo. Según *QoR X,16.1.4*, “¿(y si,) cuando dijo “¡traedme una espada!” (1 R 3,24), (la madre del niño) no se hubiera compadecido de él? - ¡habría sido ejecutado!; ¡(es) en relación a ese momento (por lo que) la Escritura dice “ ¡ay del país donde reina un muchacho!”!””. *QoR X,16.1.5* por su parte identifica, por un lado, la figura del rey “*hijo de noble*” de Qo 10,17 con el momento en el que Salomón proclamó sabiamente la sentencia de no matar al niño, sino entregarle a su madre (1 R 3,27) y, por otro lado, el momento en el que comen los príncipes según el mismo verso de *Qohelet* con “*el momento del mundo venidero*” antes de seguir traduciendo, “*para recobrar las fuerzas y no por emborracharse*”. Según el comentarista, pues, “*el rey sentenció lo siguiente: ‘¡dadle el niño vivo!’ (1 R 3,27), mientras que el Santo Espíritu gritaba: “ella es su madre” (QoR X,16.1.5), una dinámica de juicio en el que es testigo el Santo Espíritu, igual que en los tribunales de Sem (Gén 38,26) y de Samuel (1 Sm 12,3-5), que forman con el tribunal de Salomón, los tres lugares en los que gritó la Divina justicia, según R. Samuel bar Najmán (QoR X,16,1.5.1).*

QoR X,16.2.1 ofrece otra interpretación de Qo 10,16,17, en la que se asimila respectivamente al rey *muchacho*, “*cuyos príncipes comen de mañana*” (v.16) a los reyes

³²¹ *Ídem*.

³²² *Ibid.*, 29.

³²³ *Ibid.*, 468-477.

de Israel, y el país “donde reina un noble” y cuyos príncipes “comen en su momento” (v.17) a los reyes de Judá. Qo 10,18, “por la holgazanería se hunde el techo, por la dejadez de las manos, hay goteras en la casa”, goza de una triple interpretación: en primer lugar, partiendo del contexto de las “disputas intestinas”, holgazanerías y gandulerías de los israelitas en el Sinaí, se relaciona el v.18^a con el Sal 18,10, mientras que el v.18b va vinculado a Jue 5,4 (QoR X,18.1.1). En segundo lugar, la holgazanería aparece como relacionada a la incapacidad del pueblo a arrepentirse, en tiempos de Jeremías para el v.10,18^a, lo que vincula el hundimiento del techo vinculado a Is 22,8, y en tiempos de Amos para el v.18b, que hace referencia a Am 6,11 (QoR X,18.1.2). Finalmente, la holgazanería aparece relacionada a la mujer, en el v.10,18^a, para examinarse durante su periodo como en Lv 15,33 (QoR X,18.2.1) y, en v.10,18b, hasta convertirse en hemorroisa (*zevah*) a la luz de Lv 15,25 (QoR X,18.2.2).

En Qo 10,19, los “*banquetes*” se interpretan como “*orgías (li-sh^ehoqîm) idólatras*”, mientras que “el vino alegra la vida hace referencia a la Torá según el Sal 19,9 “los preceptos del Señor son rectos: alegran el corazón”. El v.10,19b, “el dinero lo avala todo” es cierto sólo cuando se usa para limosna según Gn 30,33 y no en caso contrario, conforme a Dt 19,16 (QoR X,19.1.1). El “no desprecies al rey...” de Qo 10,20^a apela respectivamente el hombre al silencio frente a su Creador que le hizo superior a las bestias (QoR X,20.1.1), al respeto del rey y del rico porque “las paredes tienen oídos” (QoR X,20.2.1), al respeto del Rey (Rico) “del mundo” (QoR X,20.3.1), porque hay espías, para bien, conforme a Dt 5,28 y para mal, según Dt 1,34 (QoR X,20.3.1.1). Finalmente, QoR X,20.5.1 asimila al rey y al rico del Qo 10,20 a Moisés en referencia respectivamente a Dt 33,5 y Ex 34,1.

Nacido en Tudela, en el año 1089, Abraham Ibn Ezra partió de España para Roma, donde escribió los comentarios al *Qohelet* y *Job* hasta 1140, conforme a la fecha que mencionó al final de su comentario al *Eclesiastés*, el año 4900, que corresponde a 1140 de nuestra era, según la presentación que hace Mariano Gómez Aranda, de la vida del exégeta judío y “mayor difusor de los conocimientos científicos del s. XII por toda Europa”³²⁴, antes de morir hacia el año 1165.

La interpretación de Ibn Ezra sigue el sentido literal del texto, “explicando el significado y la estructura gramatical de las palabras y de los versículos, pero sin olvidar la

³²⁴ J. TARGARONA BORRÁS, *Poetas Hebreos de Al-Andalus (Siglos X – XII). Antología*, Córdoba, 1988, 211-222, en M. G. ARANDA (trad.), *op. cit.*, XXIX.

tradición rabínica del Talmud y de los *midrashîm*³²⁵, de modo que comenta, igual que el *Midrás Qohelet Rabbah*, capítulo a capítulo, verso a verso, el libro del *Eclesiastés*, pero con una perspectiva también filológica³²⁶. Vincula, “*nā‘ār*” de Qo 10,16^a con el necio de los versos anteriores, cuyas palabras son vanidad (vv.12b-14), pero también lo entiende como “*muchacho*”. El “comen por la mañana” de los príncipes del v.16b significa que “no se ocupan más que de la comida”³²⁷, en oposición con el “administrar justicia por la mañana” de Jer 21,12. En lo que concierne al v.17, Ibn Ezra estipula que el אֲשֶׁרֶיךָ (“*¡feliz tú!*”) no va en constructo con sufijos pronominales en plural, igual que el אֲשֶׁרֶי (“*feliz el hombre*”) del Sal 1,1 o incluso el אֲשֶׁרֶהי (“*bienaventurado*”) de Prov 29,18, mientras que “*hijo de ilustres*” hace referencia a obras de gente importante, en oposición con el “hijo del perverso” (1 Sm 25,17). El “no por beber” (וְלֹא בִשְׂתֵי) tiene, por su parte, el doble sentido de la bebida y de escasez como el וְנִשְׁתִּי (“*y serán escasas las aguas del mar*”) de Is 19,5 para significar que no comen más que por necesidad, no por placer.

El עֲצָלְתֵימֶם del v.18 obedece a la regla de las palabras dual y se refiere a las manos para decir que en las manos hay pereza, mientras que הַמְקַרְהַ es un sustantivo, “*la techumbre*”, y no un participio como el הַמְקַרְהַ de “*el que construye en las aguas*” (Sal 104,3). Igual que Ibn Gayat, Ibn Ezra traduce שְׁפִלְיוֹת por “*pobreza*”, “*por empobrecimiento*”, pero vincula este verso con el anterior para decir que los mismos, el rey y los príncipes, que se dedican a la comida y tienen pereza para tomar en consideración los asuntos del reino, se renueven ellos mismos y, en consecuencia, no sólo se llena de corrupción su reino, sino que también se empobrece porque no reflexionan cómo aumentar riqueza.

Con respeto al v.19, Ezra otorga a הַיִּים el doble sentido, de sustantivo (“*vida*”) y de adjetivo (“*los vivos*”), mientras que יַעֲנֶה significa preferentemente “*proporciona*”, aunque piensa que también puede ser de עֵת, “*tiempo*”, igual que en Ecl 5,19 y Ecl 8,5. El v.20 invita a no maldecir el rey, aunque sea muchacho, ni siquiera “*en tu inteligencia*”, esto es en tu corazón y en tus pensamientos, ni en el lugar secreto “*maldigas al rico*”, porque el rey te causará daño con su poder y el rico con su riqueza. El “porque las aves del cielo”

³²⁵ M. G. ARANDA (trad.), *op. cit.*, XXXVI.

³²⁶ *Ibid.*, 166-171

³²⁷ *Ibid.*, 166.

tiene sentido metafórico igual que en Jos 24,27, con una repetición de “*los que tienen alas*” con “*las aves del cielo*”.

2- Perspectivas sincrónicas

2.1- Lectura canónica

La lectura canónica, la “*Canonical Scope*” o “*Canonical Shape*” tal como la entiende Brevard S. Childs, por lo menos en su artículo de 1978 intitulado «The Canonical Shape of the Prophetic Literature» o “La forma canónica de la literatura profética”, en la que invita la exégesis a leer el texto bíblico como Palabra de Dios, sin limitarse a la búsqueda de su trasfondo histórico, político, social o incluso religioso-teológico, de acuerdo con la crítica ya formulada anteriormente a la exégesis bíblica post-ilustrada en su libro “*Biblical Theology in Crisis*”³²⁸ en 1970, en lo que se refiere al estudio del *Eclesiastés*, responde más a una exigencia metodológica que a un desarrollo personal del exegeta. Dicho de otra manera, no se puede llevar a cabo un estudio serio sobre el libro de *Qohelet*, sin tratar de las discusiones que han presidido a su incorporación dentro del canon bíblico. En este aspecto, no hay, desde mi punto de vista, investigaciones más completas y más actuales, que integran los conocimientos científicos que los descubrimientos de Qumran aportan a la historia de transmisión textual y del desarrollo del judaísmo y del cristianismo primitivo, que el recorrido que ofrece Julio Trebolle Barrera en su libro “*La Biblia judía y la Biblia cristiana*”³²⁹, pero no es el único. La mayoría de los estudiosos comparten la idea de la “extraña personalidad frente a los otros libros del canon bíblico”³³⁰ que Luis Diez Merino atribuye a esta obra relativamente breve, de 12 capítulos y 222 versículos. El autor del volumen 13 de la Biblioteca Hispana Bíblica sobre el Targum de Qohelet continúa su descripción haciendo notar que “recibió favorable acogida por parte de los círculos de la diáspora judaica, y de los ambientes no judíos, por su exposición brillante de la decepcionante experiencia humana, que invita a la búsqueda de las pequeñas dosis de gozo que en este mundo se pueden recabar. Pero a su vez recibió duras críticas y una prolongada

³²⁸ B. S. CHILDS, *Biblical Theology in Crisis*, Westminster Press, 1970.

³²⁹ J. TREBOLLE BARRERA, *La Biblia judía y la Biblia cristiana*, Madrid, Editorial Trotta, 1993.

³³⁰ L. DIEZ MERINO, *op. cit.*, 11.

oposición por parte de los círculos pietísticos judíos, quienes veían en tal libro una descarada invitación al pesimismo, hedonismo y cinismo”³³¹.

Julio Trebolle empieza por subrayar que “el establecimiento definitivo de un canon de libros sagrados es siempre competencia de una autoridad religiosa, que, a través de una ‘definición conciliar’ o de otra forma de decisión por vía de la autoridad, fija la lista de los libros canónicos y excluye al mismo tiempo los libros no admitidos en el canon”.³³² Después de aclarar la importante y necesaria distinción entre libro “canónico”³³³ y libro “inspirado”³³⁴ a la manera de Leiman³³⁵, Trebolle revela que “el proceso de constitución del canon veterotestamentario estuvo guiado por los criterios básicos de autoridad y de antigüedad.”³³⁶ La colección de los *Escritos* (*k^etuvim*), parece haber sido añadida tardíamente, probablemente en el 70 d. C., en la asamblea de Jamnia, a un primer núcleo del canon hebreo bipartito. Dicho de otro modo, antes de que la Biblia hebrea se presente como una colección de libros dentro de un canon tripartito conocido como *TaNaK* (*Torá, N^ebim, K^etuvim*), un primer núcleo ha predominado por lo menos hasta Jesús, en el cual la Biblia hebrea se limitaba probablemente a dos colecciones, el Pentateuco, y los Profetas-Salmos, cuando David, autor por antonomasia del Salterio, era considerado también como profeta, lo que explica que la cita de cumplimento escritorista en Mt 13,34, supuesta ser la de un profeta es en realidad del Sal 78,2, mientras que en Lc 24,44, se habla de “*la ley de Moisés, los profetas y los Salmos*”, una interpretación profética de los salmos por el Nuevo Testamento atestiguada por la *Carta haláquica* de Qumran en la que se habla del “*libro de Moisés y las palabras de los profetas y de David*” (4QMMT 95-96)³³⁷ en conformidad con la concatenación de pasajes delimitados por el prólogo del libro de *Josué* (1, 7-8), el epílogo del libro de *Malaquías* (4, 4-5) y la introducción de *Salmos* (*Sal 1,3b*) y tenida por reflejar un núcleo original del canon hebreo. Dentro del gran canon tripartito que conocemos hoy de la Biblia hebrea, Julio Trebolle piensa que es posible identificar un “núcleo ‘duro’ de libros más autorizados” o un “*canon dentro del canon*”³³⁸ que agruparía

³³¹ *Ídem*.

³³² J. TREBOLLE BARRERA, *op. cit.*, 164.

³³³ « El autorizado para su utilización en enseñanza y en la práctica religiosa » (J. TREBOLLE BARRERA, *op. cit.*, 166). Un libro canónico, por definición, pues, no necesita ser un libro inspirado.

³³⁴ Supuesto compuesto por inspiración divina. Un libro inspirado debía de ser tenido por canónico.

³³⁵ S. Z. LEIMAN, *The Canonization of Hebrew Scripture: The Talmudic and Midrashic Evidence*, Hamden, Connecticut, 1976.

³³⁶ J. TREBOLLE BARRERA, *op. cit.*, 166.

³³⁷ F. G. MARTÍNEZ, *op. cit.*, 129.

³³⁸ J. TREBOLLE BARRERA, *Libro de los Salmos, Religión, Poder y Saber*, Madrid, Editorial TROTTA, 2001, 217.

los libros del *Pentateuco*, *Isaías*, *Profetas Menores* y *Salmos*, a la que se engancharía la última colección, de los escritos, con los libros sapienciales y otros libros poéticos.

Además de los criterios de autoridad y de antigüedad anteriormente anunciados, las discusiones rabínicas sobre el carácter inspirado de un libro tomaba, obviamente en cuenta, consideraciones relativas al posible carácter secular del libro o a sus eventuales contradicciones con respecto a las leyes de la Torá. Así, pues, sobre el libro de *Qohelet*, que ha sido uno de los casos más difíciles a resolver, pesaba la acusación de que “contenía pasajes que rozaban la herejía”³³⁹. Y como lo hace saber Luis Diez Merino, incluso el Targum de Qohelet conoció un proceso de depuración ideológica y de correcciones por la censura oficial a través de las versiones primarias, por las incidencias de los interrogantes que se hicieron al Qohelet hebreo por parte de la ortodoxia judía farisaica³⁴⁰.

Nuestro texto, Qo 10,16-20, da efectivamente testimonio a la crítica del libro a la sabiduría antigua, de su desolidarización con la ortodoxia doctrinal rabínica con respecto a la autoridad política igual que lo hace en cuadro general contra la doctrina de la retribución y tampoco puede dejar indiferentes su ironía los espíritus pietistas más vinculados a la tradición proto-farisaica. *Qohelet* no toma asiento a la mesa de la ortodoxia judía farisaica. Como lo subraya Áureo Sánchez Hernández, “la tesis de los Proverbios sobre la vida humana es, de alguna manera, verdadera, pero incompleta y como tal provoca la vigorosa antítesis de Job y Qohelet”³⁴¹. *Qohelet* constituye, por lo tanto y sin duda ninguna, un libro escandaloso dentro del canon hebreo y aparentemente heterodoxo para las sectas extremistas del judaísmo que lo consideran a menudo como un “mancha manos”³⁴². No obstante, los versos 16-19 de nuestro texto constituyen una de las pruebas en contra de su acusación de hedonismo, cinismo, e incluso de pesimismo. Como ya lo hemos subrayado evidentemente, *Qohelet* anima a gozar de la vida porque es don de Dios. Pero el v.17 revela que pone guarda-metas tanto en lo que concierne el modo (“en el momento”) como a su propósito (“para robustecerse y no por emborracharse”). Tampoco impide someterse a la ideología vinculada con Ex 22,27, sino que lo que rechaza en realidad, es una interpretación unilateralista de la Sagrada Escritura, que relativizaría, en el caso del poder, la necesidad, por el rey, de someterse a la sabiduría divina, condición sine qua non para gozar plenamente de su autoridad y de su inmunidad política, conforme a las recomendaciones de Sb3. En Qo 10,16-20, Qohelet enseña por lo tanto, que la exégesis

³³⁹ J. TREBOLLE BARRERA, *La Biblia judía y la Biblia cristiana*, Madrid, Editorial Trotta, 1993, 168.

³⁴⁰ L. DIEZ MERINO, *op. cit.*, 12.

³⁴¹ A. S. HERNANDEZ, *op. cit.*, 19.

³⁴² L. DIEZ MERINO, *op. cit.*, 11.

bíblica en general y la interpretación intrabíblica en particular, ha de desmarcarse de toda lectura unilateralista, y tomar en cuenta la lógica general del pensamiento bíblico.

2.2- Análisis socio-político y económico

En su artículo intitulado “*Reino de Dios y economía en la Biblia*”, Norbert Lohfink ha querido mostrar, no solo la relación entre política y economía en la condición humana, sino también su vinculación con el proyecto salvífico de Dios. “¿Qué relación tiene ese campo amplio y central de la actividad humana que hoy llamamos ‘economía’ con la salvación que Dios ofrece al hombre y que en la Biblia se expresa con el concepto de ‘reino de Dios’?”³⁴³ así formulaba el autor, la pregunta a la que se dedicaría a dar respuesta, y que fundamentará una de las perspectivas relevantes más actuales de lectura de la Sagrada Escritura en contexto sincrónico, la perspectiva socio-política y económica. No hay duda alguna, Qo 10, 16-20 es de carácter sociopolítico y económico, una perspectiva determinada por la inclusión a la que ya hemos hecho referencia en torno al concepto de *mēlēk* (rey) entre los versos 16 y 20, y que, además se encuentra en el v.17, pero también por la abundancia, en su léxico, de términos cuyo campo semántico gira en torno al contexto social mediante los temas de la *pereza* en oposición al trabajo, del *lujo* y de la *ostentación* con el “*divertirse*” y el “*vino que alegra a los vivos*”. El tema de la economía aparece también, y con mayor claridad, con el “*dinero*” que todo lo posibilita. El lujo y la ostentación ya forman parte del repertorio de la denuncia profética con respecto a la injusticia en el uso de los bienes de la tierra (Am 6,1-7), junto con la confiscación de los bienes por los ricos (Am 4,1-3), el orgullo de los ricos (Is 5,11-17), la alteración de los valores (Mi 6, 9-15), el latifundio y la metonimia del deseo (Is 5,8-10), los palacios y sus tesoros (Am 3,9-12; Hab 2,9-11), el uso de la ley en servicio a la protección del más fuerte (Am 2, 6-16), etc. *Qohelet* se inscribe, por lo tanto, en esta perspectiva de la ideología profética, que trata de preservar el judaísmo post-exílico y tardío de su confiscación por círculos antitéticos proto-farisáico y proto-saduceo, cuando ya ha desaparecido el profetismo verdadero, y antes de la aparición de los apocalipsis y de la composición de la obra de Ben Sirach, por las probables alusiones del Sirácida a varias afirmaciones de *Qohelet* (Qo 3,11 y Sir 39,16.33; Qo 3,15 y Sir 5,3; Qo 1,4 y Sir 14,18)³⁴⁴.

³⁴³ N. LOHFINK, *art. cit.*, 112.

³⁴⁴ A. S. HERNANDEZ, *op. cit.*, 18.

2.2.1- Economía en Qo 10,16-20

La sociedad palestiniense del siglo III a. C. se caracteriza por la emergencia de corrientes renovadoras procedentes del gobierno tolemaico que favoreció y apoyó la aristocracia local, dispuesta a adaptarse a la mentalidad helenísticas, ampliando el foso entre los diversos estratos sociales y las injusticias (Qo 5,7-10) que van relacionadas. Rainer Albertz menciona que los estratos más depauperados de la población corrían incluso el peligro de la posibilidad de ser vendidos como esclavos a dueños extranjeros³⁴⁵, lo que parece confirmar Jl 4, 6s. Bajo el régimen tolemaico, pues, Palestina alcanzó una gran prosperidad. Los *Papiros de Zenón* hablan de un febril desarrollo económico conocido por el país entorno al año 260 a.C.³⁴⁶. Pero los beneficiarios por excelencia de esta prosperidad eran las familias relacionadas con la aristocracia, dando lugar a la confiscación de los bienes por la minoridad aristocrática. Era, por lo tanto, una sociedad obsesionada por la búsqueda del poder, de las riquezas y de los beneficios, tal como lo describe Antonio Bonora³⁴⁷, y que no tendría nada que envidiar al capitalismo del mundo moderno y post-moderno, que también se reconocería en la síntesis que ofrece *Qohelet* de la situación, en el v.19, “*para divertirse se prepara un banquete, pues el vino alegra a los vivos y el dinero da respuesta a todo*”. Este verso, a continuación del anterior y ambos del v.16, revelan la situación socio-económica de la “*provincia*” (Qo 5,7), esto es, del distrito de Judea, donde a los responsables superiores de la administración, no les importaba oprimir al pobre, pisoteando constantemente los fundamentos del derecho y de la justicia social. Por lo tanto, síntesis de Qo 5,9-12 en conformidad con la denuncia del lujo y de la ostentación en Am 6,1-7 y sobretodo con la atención llamada en contra de la casi sacralización del dinero que ya lo posibilitaba y condicionaba todo, Qo 10,19 aparece, con mucha anterioridad, como una crítica del sistema capitalista, que nacerá más tarde como corolario de la subjetividad conquistadora propia del proyecto de modernidad concebida por Descartes³⁴⁸ como ida y vuelta dialéctica entre teoría (θερία) y tecnè (τεχνή), en superación del puritanismo griego, y a la luz de una interpretación de la fe cristiana que, según Max Weber, ha contribuido a proyectar «la evaluación religiosa del trabajo sin

³⁴⁵ R. ALBERTZ, *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento, t.2, Desde el exilio hasta la época de los macabeos*, Madrid, Biblioteca de Ciencias bíblicas y orientales, Editorial Trotta, 1992, 734.

³⁴⁶ V. TCHERIKOVER, *Hellenistic Civilization and the Jews*, New York, Antheneum, 1982, 60-73.

³⁴⁷ A. BONORA, *op. cit.*, 11-12.

³⁴⁸ R. DESCARTES, *Discours de la méthode, pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*, Présentation et dossier Par Laurence Renault, Paris, Flammarion, 2000.

descanso, de manera continua y sistemática, dentro de una profesión secular, como medio acético más elevado y prueba más segura, más evidente de regeneración y de fe auténtica »³⁴⁹, igual que la economía en la Biblia va, por sí misma vinculada al Templo, aunque textos narrativos como la historia de José (Gn 50) no carecen de rasgos económicos, ni que se niegue que los acontecimientos en torno al Éxodo en general y la noción bíblica de “redención” hagan concretamente referencia, para el pueblo de Israel, a un cambio del sistema económico propiciado por su Dios, mediante el contraste entre la voluntariedad del trabajo en vista de la construcción del santuario en el desierto y la experiencia laboral egipcia³⁵⁰. En los días de hoy, son las perspectivas *alter-mundialistas*, las que apelan a poner la dignidad del hombre en el centro de todo proyecto de desarrollo, mediante nociones como la de “meta” de Ivan Illich³⁵¹, o lemas como « *Small is beautiful* »³⁵² en contraste con las demás « *the bigger the better* » más adecuadas al gigantismo industrial de la revolución tecnocientífica.

Parece obviamente anacrónico hablar de una crítica del capitalismo en el libro de *Qohelet* y, en general, en un texto bíblico cuya composición precede de 2000 años a Descartes y en general, a la revolución científica. Sin embargo, el carácter atemporal de la Palabra de Dios es de tal manera que siempre es actual y nos puede hablar hoy, igual que lo hizo ayer y lo hará mañana. Desde esta perspectiva, nada impide ver en la crítica de Qo 10,19, una anticipación de la reciente crisis de sistemas bancarios en el mundo occidental, igual que una alarma en contra del holocausto continuo de pueblos enteros con guerras y genocidios tal como en África y en América al beneficio de los más poderosos, cuando los intereses económicos y más concretamente el dinero, llega a tener valor absoluto, al detrimento de la vida y de la dignidad humana. El dinero, sí que todo lo facilita, evidentemente cuando se sigue vendiendo armas a poderes totalitarios y dictatoriales para masacrar mejor a sus pobres poblaciones con manos desnudas, lejos de los discursos hipócritas a favor de la paz, igual que lo es, frecuentemente, desde las tribunas de la O.N.U., del Congreso Estadounidense, de la Comisión de la Unión Africana o del Parlamento Europeo, etc.

Esta crítica del poder desproporcionado del dinero va precedida de la condena de los vicios que genera la riqueza y en particular la soberbia y el divertirse (vv.17.18). Aristóteles ya había mencionado que los efectos de la riqueza son la soberbia y el orgullo,

³⁴⁹ M. WEBER, *Ethique protestante et l'esprit du capitalisme*, 1905, 211.

³⁵⁰ N. LOHFINK, *art. cit.*, 115.

³⁵¹ I. ILLICH, *La Convivialité*, Paris, Seuil, 1973, 11.

³⁵² E. F. SCHUMACHER, *Small Is Beautiful: Economics As If People Mattered*, ISBN 0-06-131778-0, 1973.

por cuantos están hasta cierto punto afectados por la posesión de la riqueza. Los que poseen la riqueza son también voluptuosos y petulantes: voluptuosos por causa del lujo del que depende su felicidad; petulantes y groseros porque todo el mundo acostumbra a ocuparse de lo que ellos desean y admiran, y porque ellos mismos creen que los demás envidian lo que tienen. Así pues, Simónides, respondiendo a la mujer de Hierón que le preguntaba qué era mejor, si ser rico o sabio, respondió: “*el talente del rico es el de un necio afortunado*”³⁵³. En estos dos versos, 17.18, por lo tanto, *Qohelet* da su visión crítica de la felicidad, después de haber revelado, en Qo 2,1.3-10, la definición descriptiva de lo que los judíos entendían por felicidad, que iba a someter a una crítica acertada, una visión estrechamente vinculada a la famosa y repetitiva frase “vanidad de vanidades, todo es vanidad” que, lejos de la tendencia hedonista que, al autor, algunos le han prestado y sin constituirse en un juicio moral sobre la vida humana que supondría la existencia de verdaderos bienes y la posibilidad de conseguirlos y gozar de ellos de manera satisfactoria, refleja la decepción que nos causan, no sólo todas las cosas que existen “bajo el sol, precisamente porque defraudan la esperanza de felicidad que el hombre puede poner en ellas”³⁵⁴, sino también del divertirse y de su incapacidad a colmarnos. Con esta crítica de la visión antigua de la felicidad, *Qohelet* no está negando al hombre la posibilidad de percibir provecho alguno de su trabajo, sino lo que más bien quiere decir es que este provecho, no sólo no es seguro, ni suficiente, ni menos durable, sino que sobre todo, al superar cierta meta, se convierte en obstáculo al desarrollo y a la construcción del reino que refleja la metáfora del “techo” (v.18), y que ha de pasar por una mística del trabajo que necesita una organización solidaria y racional dentro de la cual la madrugada no puede ser el momento ideal para banquetear como en el reino del verso 16. Por eso, tanto el comer como su momento han de tener por finalidad la adquisición de fuerzas en vista de una mayor dedicación de los gobernantes a los asuntos del reino, un mensaje al que los dirigentes perezosos y corruptos de varios países no tendrán seguramente prisa de prestar oído, al detrimento de sus poblaciones cada vez más pauperizadas. Organización racional del tiempo y mística del trabajo son, por lo tanto, factores económicos decisivos para todo proyecto de desarrollo humano durable. No es, pues, por nada que, dentro de lo que consideraba como frenos sociológicos al desarrollo en África, el jesuita camerunés Meinrad Hebga denunciaba el “inmovilismo crónico y el ausentismo endémico”³⁵⁵ de los

³⁵³ ARISTÓTELES, *Retórica*, Editorial Gredos, 1990, 389.

³⁵⁴ A. S. HERNANDEZ, *op. cit.*, 84.

³⁵⁵ M. HEBGA, *Afrique de la raison, Afrique de la foi*, Paris, Karthala, 1995, 89.

funcionarios, igual que la corrupción institucionalizada en sistema de gobierno. Qo 10,16-20 enseña, por lo tanto, que la construcción y el bienestar del reino pasan por la confianza en un clase aristocrática más austera, más laboriosa y menos chismosa, que sabe alejarse de la vulgaridad y de la corrupción.

2.2.2- Política en Qo 10,16-20

“*Para mandar, se ha de ser sensato*”³⁵⁶. Esta afirmación de Aristóteles sintetiza todo lo que se puede considerar como visión política del *Eclesiastés*, tal como aparece en los distintas unidades políticas del libro (3,16-17; 4,13-16; 5,7-8; 8,2-4; 9,13-15; 10,4-7), pero sobre todo en Qo 10,16-20, en conformidad con la dinámica general del Antiguo Testamento, y sólo menos probablemente para los fanáticos extremistas proto-farisaicos, sus detractores. Como lo revela Jesús García Trapiello, en la mentalidad bíblica, la autoridad política se interpreta a la luz del principio de autoridad en general, esto es, “a nivel del orden general establecido por Dios en el universo y, más particularmente, en la sociedad humana”³⁵⁷. El poder en la tradición veterotestamentaria va, por lo tanto, unido a la fe en Dios Creador, que como lo veremos más adelante con Maurice Gilbert³⁵⁸, constituye la visión divina predominante en la concepción sapiencial de la que *Qohelet* no se ha desmarcado. Además, es necesario precisar que el concepto bíblico de creación siempre lleva, implícitamente, la noción de universalidad, tal como lo afirmaba Sirácida a la luz del libro del Génesis (Gen 1,1; 2,1-2) e igual que el libro de la Sabiduría (Sb 11,24): “El que vive por siempre creó todas las cosas en conjunto” (Sir 18,1). También es oportuno señalar que esta obra universal, llegada a la existencia sólo por obediencia a la llamada del Dios Creador (Gn 1,3-27), lleva en sí misma un orden también creado por Dios, y que, por tanto, el hombre debe de respetar, igual que lo reconoce *Qohelet*: “he reconocido que todo lo que hace Ha-’Elohim subsiste por siempre; a ello nada puede añadirse y de ello nada se puede quitar” (Qo 3,14; cf. Sir 18,8; 42,21). Es, por tanto, para la mentalidad bíblica en general y para el *Eclesiastés* en particular, verdad que “todos los seres han sido creados, no de manera anárquica, ni todos iguales, ni sin conexiones recíprocas, sino de acuerdo con un sapiente y meticoloso plan divino, en el que cada uno ocupa un determinado lugar, desempeña una tarea particular y dice relación a los demás, generándose entre ellos una red

³⁵⁶ ARISTÓTELES, *Retórica*, Editorial Gredos, 1990, 272.

³⁵⁷ J. G. TRAPIELLO, *La autoridad política en la Biblia, Origen y desarrollo en el Antiguo Testamento*, Madrid, BAC, 1997, 3.

³⁵⁸ M. GILBERT, *Les cinq livres des Sages: Proverbes, Job, Qohélet, Ben sira, Sagesse*, Paris, Cerf, 2003.

de complejas preeminencias y dependencias, de modo que – entre todos – integran un conjunto perfectamente ensamblado y armonioso”³⁵⁹, dentro del cual eran concebidos como de naturaleza superior a los hombres, a los que Dios concedió dominio sobre las demás creaturas (Gn 1,28). Del mismo modo, fue instituida, por voluntad divina, una relación de “autoridad-subordinación” entre los mismos hombres, por participación al poder creador del Dios Todopoderoso, primeramente en el cuadro familiar por la anterioridad de los padres sobre los hijos, pero también en el contexto social, más amplio, en sus varios niveles, de modo que “por cima de un alto oficial, otro más elevado vigila, y sobre ellos hay otros más elevados” (Qo 5,7b).

Por otro lado, a la luz de la declaración de Yahvé a Samuel en 1 Sam 16,1b a propósito del futuro rey David, se deducía que el oficio de gobernante respondía a la llamada personal de Dios al que eligió como lugar-teniente suyo, de modo que Israel, al considerarse “pueblo de Dios”, no podía tender a otro régimen que el de índole teocrática. La autoridad política tiene, por tanto, su fuente, según la mentalidad bíblica, en estos principios fundamentales acerca del orden general humano creado por Dios, lo que no niega, ni relativiza los fallos y el peligro en cuanto al ejercicio del poder, consiguientes a las limitaciones inherentes a la naturaleza del hombre, de las que los autores bíblicos tenían ampliamente consciencia (Is 40,6-7; Job 14,1; Qo 8,6-7). Por eso Dt 17,14-20 se ha dedicado a esbozar la imagen del buen rey como el elegido por Yahvé (v.15), cuya justicia ha de pasar respectivamente por el temor a Dios (v.19), una vida austera y discreta, sin multiplicación de caballos (v.16a) ni de mujeres (v.17), una vida totalmente dedicada a la defensa de la herencia del pueblo, de su libertad y de su tierra (v.16b), y, finalmente, una entrega total al servicio de sus hermanos (v.20). Esta descripción del libro del Deuteronomio refleja profundamente la identificación de la razón de ser del Estado y de la autoridad política, tanto por la reflexión filosófica de John Locke³⁶⁰ y Baruch Spinoza³⁶¹ por ejemplos, como el discurso social de la Iglesia³⁶² con la protección y la defensa del bien común. Desde entonces, resulta fácil entender, que todo poder que se constituye al margen de esta esfera, pierde *ipso facto* su legitimidad y su bendición divina, igual que lo significa el rechazo de Saúl por Yahvé después de varias faltas (1 Sam 15), a favor de la unción de David (1 Sam16), o la derrota de Ajaz, símbolo del anti-monarca y su pérdida de

³⁵⁹ J. G. TRAPIELLO, *op. cit.*, 6.

³⁶⁰ J. LOCKE, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, traduction Coste, Editions Vrin, 1972.

³⁶¹ B. SPINOZA, *traité théologico-politique*, Paris, Garnier, 1928

³⁶² CONSEIL PONTIFICAL JUSTICE ET PAIX, *Compendium de la Doctrine Sociale de l'Eglise*, Cité du Vatican, Libreria Editrice Vaticana, 2005, n° 394.

privilegios reales (2Cro 28,27) como ya lo hemos mencionado, en contraste con la curación de Ezequías (2R 20; Is 38), paradigma del rey.

En *Qohelet*, es el encabezamiento editorial (Qo 1,1-2), el que carga de intencionalidad política y teológica al resto de la obra. Qo 1,1-2 es un proemio en el que, no sólo el carácter político del desdoblamiento profesional es evidente con el término “*mēlēk*” (“rey”), sino que también la intertextualidad de “*hijo de David*” y “*hébel*” revela que en la tipología de la figura de David en la Biblia Hebrea, “el *hébel* recibe un tratamiento manifiestamente religioso”³⁶³, como lo traduce el carácter fundamentalmente religioso, en el Salterio, de los salmos atribuidos (“*de*”) o dedicados (“*para*”) a David, según se traduce la preposición “*l*”. Qo 1,12-2,11 presenta por su parte las empresas del rey que ponen de relieve la iniciativa personal del ideal salomónico en las distintas áreas de sus acciones (ciencia, tecnología, ocio, economía) igual que su humanismo como fuente de un éxito manchado implícitamente, sin embargo, por el pecado y el castigo. A la presentación de esta política real, sucede su valoración y sanción en Qo 2,12-16 en términos respectivos de sucesor, muerte, olvido histórico y de favorito de Dios, conforme a la síntesis de Pedro Zamora³⁶⁴. De esta valoración, cabe subrayar que si el acceso al poder es don de Dios, por la misma razón también cuenta con su juicio y sanción que puede llegar hasta la pérdida de legitimidad cuando no es con la muerte que se inicia el proceso de sucesión. Qo 10,16-20 da testimonio, en última instancia, del carácter justiciable de la política del rey y por lo tanto del no absolutismo de su inmunidad, cuando se ve que, en el lugar del poder, ahí reside el anti-poder, para hablar como *Qohelet*, de modo que la maldición o la crítica de un poder destituido *latae sententiae*, en razón de su incoherencia con las prescripciones de Dt 17 y Sb 3 no cuenta como falta en contra del mandato de Ex 22,27, sino, más bien, como un deber de conciencia y de justicia.

3- Perspectiva teológica

A. Barucq había insinuado que “el problema de Dios no interesa al autor, en cuanto tal, sino sólo en cuanto interfiere con el del hombre”³⁶⁵, lo que da la impresión de que la inquietud primera de *Qohelet* es antropológica y solo en segundo plano, habla de Dios como fundamento del sentido de la existencia humana. Es cierto que el propósito del *Eclesiastés* parece consistir esencialmente en enseñar a los hombres a gobernarse

³⁶³ P. ZAMORA, *op. cit.*, 34.

³⁶⁴ *Ibid.*, 131.

³⁶⁵ A. BARUCQ, en : G. RAVASI, *op. cit.*, 42.

sabiamente mientras viven en este mundo en el que todo es vanidad, la ciencia (Qo 1,12-18) como los placeres (Qo 2,1-11), la sabiduría (Qo 2,12-17), las fortunas (Qo 5,7- 7,1) e incluso, la vida humana en sí misma (Qo 4,1-5,6), etc.

No obstante, no sólo el encabezamiento editorial del libro subraya una intencionalidad tanto política como teológica, sino que, más que en un tratado escéptico o epicúreo con los que algunos han querido identificar la obra, la que predica es la sabiduría divina contra la vanidad y la fragilidad de las cosas humanas. La visión teológica de *Qohelet* en general y de nuestro texto en particular ha resaltado ya en varias ocasiones a lo largo de esta investigación. El mensaje del libro parece evidentemente escandaloso para la ortodoxia judía, pero *Qohelet* no es ateo. Primeramente, la religión ocupa el lugar central en la estructura concéntrica de la obra (4,17-5,6) y por lo tanto, todo gira entorno a la respuesta humana a la palabra de Dios. El problema es, pues, ¿cómo Dios habla en el libro de *Qohelet* y en Qo 10,16-20?

Maurice Gilbert es quien empieza por señalar que el fundamento teológico de la literatura sapiencial es la teología, no de la alianza, sino de la creación³⁶⁶. Conforme a la perspectiva tradicional de la teología de los sabios de Israel presente también en los demás libros sapienciales, *Qohelet* reconoce, por lo tanto, a Dios como Creador y Juez (3,17; 11,9; 12,1), Trascendente (5,1), cuya obra es eterna y ha de ser respetada (3,14). Pero si el libro del *Eclesiastés* les ha parecido a algunos secular, secularista, escéptico o incluso negativista, en contraste con la esperanza profética de un “nuevo corazón” (Jer 31) o de “un cielo nuevo y una tierra nueva” del Apocalipsis (Ap 21), es probablemente en razón de la profunda encarnación del sentimiento religioso del autor en la condición humana, de modo que el acceso a su visión teológica exige un viaje hacia el más allá del texto, en el *extratexto*. Igual que lo dice Gianfranco Ravasi, la clave principal de la interpretación de la función de revelación en la obra “está en la encarnación de la Palabra de Dios dentro de la historia y de los límites del hombre”³⁶⁷. En el libro del *Eclesiastés*, la Palabra de Dios se hace humana, carne, sufrimiento, pregunta, incluso duda. El *mysterium iniquitatis*³⁶⁸ aparece por lo tanto, como el marco teológico dentro del cual el autor revela su pensamiento religioso. La revelación de Dios, en el libro, no pasa por la resonancia explícita de la Palabra como en los demás libros del canon bíblico, sino, paradójicamente, mediante su ausencia aparente, sus silencios, incluso en la crisis. Es una forma de “epifanía

³⁶⁶ M. GILBERT, *op. cit.*, 14-15.

³⁶⁷ G. RAVASI, *op. cit.*, 43.

³⁶⁸ P. VIRION, *Mystère d'iniquité – Misterium iniquitatis*, Editions PIERRE TEQUI, 2015.

secreta”, que invita a buscar el Dios de *Qohelet* entre líneas, en el extratexto, “*más allá*” del escrito, donde Dios aparece *absconditus*, lejos de los escasos pasajes que le evocan explícitamente, tales como en 3,17 ; 11,9 ; 12,1; 5,1 y 11,5, textos que ponen de relieve su trascendencia, sobre todo el 5,1, “*Dios está en el cielo y tú en la tierra*”, un atributo al que el extratexto no puede ser lo menos apropiado a revelar, cuando se toma en cuenta el contexto rabínico originario del autor, en el que la simple pronunciación del nombre de Dios es blasfemia, conforme a Dt 5,11³⁶⁹. La escasez del nombre de Dios, llamado 32 veces “*ha’elohim*”³⁷⁰ sobre las 40 escasas ocurrencias que contiene el libro, no puede traducir, por lo tanto, una falta de interés teológica, sino más bien, todo lo contrario. Es un procedimiento literario y sapiencial, probablemente propio a *Qohelet*, que revela la identidad judía del autor y su profunda coherencia con la tradición rabínica.

El Dios de *Qohelet* es un *Deus absconditus*, que hay que buscar, no en el texto, sino entre líneas, una perspectiva narrativa que pone de relieve la manera como Dios siempre se ha revelado en la historia, escondiéndose, cuyo descubrimiento necesita un “exilio” esto es, un viaje fuera de sí, conforme a la traducción de la raíz hebrea “*gālā*” (גָּלָה), “*revelar*”, “*descubrir*”, “*ir al exilio*”. Así pues, para revelarse, Dios necesita salir de su intimidad a la que nadie puede tener acceso tal como lo expresa mejor la diferencia que Karl Rhaner³⁷¹ establece entre “*trinidad inmanente*” y “*trinidad económica*” y para descubrirle, el hombre también necesita salir de sí y abandonarse confiadamente a Él.

Un viaje en el extratexto de Qo 10,16-20, en busca de alguna referencia a Dios y a su obra creadora pasa inevitablemente por la noción de tiempo, el ‘*ēt* (עֵת) del v.17. *Qohelet* expresa generalmente el tiempo mediante la trilogía זְמַן (*zemān*, χρόνος, *tiempo fijado, tiempo establecido, plazo*), תְּזַ (‘*ēt*, καιρός, *momento*) y עוֹלָם (‘*olam*, αἰών, *perpetuidad, eternidad,...*), igual que en el himno al tiempo de Qo 3. Lo que nos interesa más en el cuadro de esta investigación es el emparejamiento *zemān* y ‘*ēt*. José Vilchez estipula que son dos sinónimos a los que los intérpretes intentan asignar diferencias, aunque con mucha dificultad, de manera casi forzada, y haciendo muchos equilibrios, una tarea a la que tampoco ayuda mucho la versión griega de χρόνος y καιρός respectivamente³⁷². Lauha

³⁶⁹ En cumplimiento de este mandato, otros autores recurren a la metonimia del cielo, de Jerusalén, de la ciudad Santa o del cielo como en Mateo 5.

³⁷⁰ Con un determinante « ha », igual que en los vocablos « *ha’ adam* » (el hombre), « *hassatan* » (el adversario, el acusador) para referirse a Satanás...

³⁷¹ K. RAHNER, “Dieu Trinité, fondement transcendant de l’histoire du salut”, en *Mysterium salutis*, t. 6, Paris, Cerf, 1971.

³⁷² J. VILCHEZ, *op. cit.*, 223.

también piensa que “las dos palabras semíticas significan lo mismo poco más o menos”³⁷³. Que los dos sustantivos sean sinónimos, no nos pone ningún problema. Pero ya hemos hecho notar antes, de acuerdo con James Kugel y Robert Alter, que no existen sinónimos absolutos. Además, Pedro Zamora hace remarcar que “el emparejamiento *zemān* – ‘*ēt* aparece en la literatura tardía, y de modo muy especial en la visionaria de Daniel”³⁷⁴ y más particularmente en Dn 2,21; 7,12.25, donde apunta al reconocimiento del dominio absoluto y soberano de Dios sobre el tiempo.

Es más, la soberanía de Dios sobre el tiempo en Dn 2,21-22 va unida a su revelación a los verdaderos sabios, de modo que no puede considerarse sabio aquel que no goza de la revelación divina. La revelación precede a la antropología y por lo tanto, son los sabios, conocedores de los tiempos por revelación divina, a quienes tocaría proporcionar las pautas políticas y económicas del pueblo, igual que el ejercicio del ministerio profético cuando la casta profética ha desaparecido. Lo único es que la misma sabiduría humana es vana, si se toma en cuenta el tono aparentemente pesimista y escéptico de Qo 3,11, lo que permite insinuar que le quedaría sólo a Dios, la soberanía sobre los tiempos y los momentos. Pero eso no resuelve la cuestión de la preferencia de ‘*ēt* sobre *zemān* por el autor a este nivel del desarrollo de su pensamiento político-teológico y sapiencial, en Qo 10,17.

Algunos estudios han observado que Ben Sira también presta bastante atención al tema de la temporalidad³⁷⁵ y en Sir 10,4b; 32,26b; 48,10^a en particular, el matiz del sustantivo ‘*ēt* remite a una oportunidad determinada esencialmente por la propia decisión divina. Si, por un lado, el hombre no puede conocer la obra de Dios tal como lo sugiere Qo 3,11, por otro lado, el emparejamiento *zemān* - ‘*ēt* remite a la soberanía de Dios sobre el tiempo y, finalmente, el sustantivo ‘*ēt* tiene matiz, en pasajes de la Biblia Hebraica de tiempo oportuno determinado por Dios, no queda otra interpretación que el reconocimiento exclusivo a Dios del dominio sobre el tiempo y por lo tanto, del conocimiento del momento oportuno por un rey, de dar de comer a sus príncipes. Y si, además, la legitimidad del poder depende de este dominio sobre el tiempo, no cabe duda alguna que para Qohelet, sólo de Dios es la autoridad política, sólo Dios es Rey, sólo Yahvé puede saber en qué momento dar de comer a sus príncipes, para robustecerse y no por emborracharse, de manera a poder atender eficazmente a las asuntos del reino. Esta lectura parece coincidir con la lógica general del Salmo 145, y en el v.15b en particular en el cual

³⁷³ A. LAUHA, *op.cit.*, 64.

³⁷⁴ P. ZAMORA, *op. cit.*, 188.

³⁷⁵ *Ibid.*, 194.

se dice de Yahvé, Rey, que “les da de comer a su tiempo”, donde también aparece el sustantivo *‘ēt*. De hecho, el Salmo 145 es un himno a la grandeza de Yahvé, Rey y Creador, con una perspectiva analéptica y recapitulativa. Como lo subraya Luis Alonso Schökel, “el Sal 145 es un himno alfabético, el último salmo del salterio que adopta el procedimiento alfabético”³⁷⁶, el primero habiendo sido el 9-10. Pero el Salmo 145 no es sólo el último salmo alfabético, sino también el último de la colección davídica. El título resalta la realeza de Yahvé, que también ocupa el lugar central en los v.12-13 con el participio pasivo con valor sustantivo *mal^ekut* (reinado). Fuera del título real, Yahvé está descrito con atributos de grandeza (v.3), poder y autoridad (v.4), honor y gloria (v.5), fuerza y grandeza (v.6), bondad (v.7), compasión (v.9), gloria y poder (v.11), con santidad de nombre que todo viviente está invitado a bendecir (v.21), en cuanto creatura suya. Todo esto nos lleva a considerar que Qo 10,17 hace eco del Salmo 145 que alaba la grandeza y la santidad de la realeza de Dios durante el exilio babilónico, “en una época en que no hay monarca ni independencia nacional”³⁷⁷, y por tanto en un momento en el que sólo Yahvé puede ejercer su realeza como Pastor de sus fieles igual que en los salmos 77,21; 78,52-53; Is 40,11; 49,9-10, pero también sobre el universo entero.

³⁷⁶ L. A. SCHÖKEL – C. CARNITI, *Salmos: traducción, introducciones y comentario*, t.II, Estella (Navarra), Verbo Divino, 1993, 1636.

³⁷⁷ *Ídem*.

Conclusión

En el momento de concluir esta investigación, nos parece oportuno recordar el doble propósito al que hemos tendido. Por un lado, desde un punto de vista formal, este estudio nos ofrecía la oportunidad de satisfacer nuestra curiosidad literaria, exegética y teológica, en el enfrentamiento con una de las obras más sofisticadas intelectualmente en el marco de la tradición veterotestamentaria. *Qohelet* es, sin duda alguna, una obra tan enigmática que, como ha mencionado A. Maillot, “de su lectura no sale uno indemne sino adulto o pronto a llegar a serlo.”³⁷⁸ No tenemos la pretensión de haber hecho, en este sentido, un trabajo exhaustivo. En cambio, lo que sí que es cierto, es que lo hemos verdaderamente disfrutado. Qo 10,16-20 no es solo la última sección socio-política del libro, y que revela, por lo tanto, la visión recapitulativa del autor con respecto al tema del poder, sino que da cuenta de la dinámica general del libro tanto literariamente, como del punto de vista teológico, lo que posibilita una verdadera emancipación exegética.

Literariamente hablando, la heterogeneidad que refleja el texto en lo que concierne al género y formas literarias que suman lamento, bienaventuranza, género del “testamento real”, prosa narrativa y diatriba en los diversos versos, es característica de la heterogeneidad literaria propia del libro, por la que los especialistas no han terminado de discutir, de la misma manera que la estructura heterogénea, típica de una mezcla o superposición de unidades independientes refleja también la no uniformidad estructural del *Eclesiastés*. Además, hay que añadir las particularidades estilísticas y léxicas de las que nuestro texto es testigo, en especial la ironía, los paralelismos, la prosopopeya, las ambigüedades, etc., y que participan de la particularidad general del libro con respecto a la lengua y al contexto histórico helenístico.

Desde un punto de vista teológico, hay que recurrir al extratexto, igual que en la mayoría del resto de la obra, para tener acceso a la fe de Qohelet en el Dios Creador de la tradición sapiencial, Rey, Soberano sobre el tiempo, que invita el hombre a compartir su poderío en el ámbito de la autoridad política, mediante la búsqueda de la sabiduría divina, conforme a la lógica general de la tradición antigua tomada, no desde sus tendencias extremistas proto-farisaica ni proto-saducea, sino en su complejidad y pluriliteralidad. El Dios de *Qohelet* es el Dios Creador y Soberano, que sin embargo, queda oculto en los vv. 16-20 del capítulo 10 como en la mayor parte de la obra, igual que en varios otros textos de

³⁷⁸ G. RAVASI, *op. cit.*, 6.

la tradición antigua tal como en el Cántico de Is 45,15-26, que también reconoce al Señor, el Dios de Israel, la exclusividad de la justicia y del poder (Is 45,24).

De hecho, todo el libro del *Eclesiastés* gira en torno a la doble perspectiva política y teológica, tal como lo revela ya, desde el principio, la intencionalidad editorial del encabezamiento (Qo 1,1): “*Palabras de Qohelet, hijo de David, rey en Jerusalén*”. Una doble perspectiva a la que se suma la tercera, la sapiencial, que refleja tanto la noción de “*palabras*” o “*enseñanzas*” como el título mismo de “*Qohelet*” en la amplitud lexicográfica del campo semántico al que el vocablo puede referirse, de modo que quede garantizada, en el marco general de la obra, la trina estructuración de la realidad cósmica, teológica y sapiencial de la que nos ha hablado Julio Treballe Barrera.

Por otro lado, con respecto al fondo o al contenido y en el trasfondo del *mysterium iniquitatis*, hemos querido poner de relieve la dialéctica poder y anti-poder que refleja Qo 10,16-20, cuando revela, con ironía y ambigüedad entre la ortodoxia aparente del autor y la ortopraxis el drama de la condición humana en el ámbito de la autoridad política cuando, en el lugar del poder, allí reside el anti-poder, para hablar como *Qohelet*.

Lejos de poner en duda la afirmación bíblica, tanto del Nuevo como del Antiguo Testamento, del origen divino del poder (Rm 13,1), la dialéctica poder y anti-poder expresa la libertad del don de Dios, que puede escapar de los círculos institucionales, tanto en los regímenes teocráticos, dictatoriales como democráticos, para acampar entre otros círculos no siempre legalmente ni convencionalmente constituidos, hasta las masas, como lo revela la fuerza que hoy tienen, las redes sociales. Con un tono irónico muy agudo y envuelto de ambigüedades, *Qohelet*, por lo tanto, predica en contra de toda tentativa de absolutización del poder y del mandamiento de Ex 22,27 en nombre de su origen divino, siendo, el hombre, incapaz de entender la obra de Dios y de administrarla de manera irreprochable. Toda armadura normativa de la que puede sentirse protegido el monarca al estilo de las sanciones de 2S 19,22, igual que toda construcción dogmática que tiende a dar un carácter absoluto a ciertos ministerios eclesiásticos no pueden, desde luego, tener efecto que en virtud de la timidez y del miedo que pueden generar. Para *Qohelet*, solo Dios conoce la obra que ha hecho y por lo tanto, solo Yahvé puede administrar su obra con justicia. Solo Dios es Rey y solo Yahvé puede gozar plenamente de la inmunidad de Ex 22,27. La autoridad política, igual que la sabiduría y los placeres, es vanidad y puede tener sentido solo en caso en el que el hombre alcance un cierto grado de sabiduría, que supera la simple observancia de la ley, cuyo valor sapiencial e inteligible va ya más allá de su dimensión jurídica y legal, tal como lo pretende Dt 4, igual que varios profetas, Salmos e

incluso libros sapienciales (Pro 1; 2; 3; ss; Sab 3), para culminar sobre el temor a Dios, la humildad y la justicia y, que le permiten considerar su poder siempre como vocación o camino de encuentro con Dios, pero nunca como instrumento de opresión ni oportunidad para tener acceso a distintos privilegios y gozos. Mediante la ficción literaria que representa a Salomón tradicionalmente como sabio y rey ideal y prestigioso de Israel dentro del libro de la Sabiduría como en los demás libros sapienciales que le son atribuidos, José Ramón Busto ha visto, por eso, una reclama, de los reyes y gobernantes, de “una actitud de benevolencia y respeto para el pueblo”³⁷⁹.

La crítica de *Qohelet* muestra, en última instancia, que la comprensión y la interpretación de la autoridad política en la tradición bíblica no puede apartarse de sus implicaciones de índole teológico y sapiencial. Como lo señala Paul Ricoeur en su artículo «Le paradoxe politique»³⁸⁰, poder, saber y sagrado aparecen ambivalentes en la Biblia, de modo que es la violencia la que desenmascara su vertiente oscura, cuando el mal diabólico mezcla el orgullo del poder con la mentira del falso saber. Julio Trebolle también hace notar que «la perversión de la política, el derecho, la filosofía y la religión van siempre unidas»³⁸¹, una regla que parece encontrar cumplimiento también en la alienación de la autoridad de Pilato (Jn 18,28-19,22), como lo demuestra su incapacidad de hacer valer la triple proclamación que hace el propio Prefecto, de la inocencia de Jesús (Jn 18,38; 19,4; 19,6), a pesar de la manera, también problemática, cómo entiende su poder (Jn 19,10).

³⁷⁹ J. R. BUSTO, *La justicia es inmortal. Una lectura del libro de la Sabiduría de Salomón*, Santander, Editorial Sal Terrae, 1992, 9.

³⁸⁰ P. RICOEUR, « Le paradoxe politique », en *Esprit* 25 (1957) 730.

³⁸¹ J. TREBOLLE BARRERA, *Libro de los Salmos, Religión, Poder y Saber*, Madrid, Editorial TROTТА, 2001, 73.

Bibliografía

Instrumentos

- BENEDICTO XVI, *Verbum Domini*, 2010.
- *Bibleworks*, nº9.
- *Biblia de Jerusalén*.
- *Biblia Hebraica Stuttgartensia*
- CANTERA, F. – IGLESIAS, M., *Sagrada Biblia, Versión crítica sobre los textos hebreo, arameo y griego*, BAC, 2015.
- CONSEIL PONTIFICAL JUSTICE ET PAIX, *Compendium de la Doctrine Sociale de l'Eglise*, Cité du Vatican, Libreria Editrice Vaticana, 2005.
- DUFOUR, X. L., *Vocabulario de Teología Bíblica*, Barcelona, Editorial Herder, 1967.
- *LA SANTA BIBLIA*, edición totalmente renovada, traducida bajo la dirección del Dr. E. M. NIETO, Madrid, Ediciones Paulinas, 1988.
- LAMBDIN, T. O., *Introducción al hebreo bíblico*, Navarra, Verbo Divino, 2001.
- *The Greek New Testament*, 28.
- VATICANO II, *Dei Verbum*, Papa Pablo VI, Roma, 18 noviembre 1965.
- VÁZQUEZ ALLEGUE, J., *Diccionario bíblico Hebreo-Español / Español-Hebreo*, Navarra, Verbo Divino, 2002.
- WONNEBERGER, R., *Understanding BHS, A Manual for the Users of Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Translated from the German by Dwight R. Daniels, Second Revised Edition, Roma, Editrice Pontificio Instituto Biblico, 1990.

Libros y Artículos

- ALBERTZ, R., *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento, t.2, Desde el exilio hasta la época de los macabeos*, Madrid, Biblioteca de Ciencias bíblicas y orientales, Editorial Trotta, 1992.
- ALEXANDER, P. S., “Translation and Midrash completely fused together?: The form of the Targums to Canticles, Lamentations and Qohelet”, en *Aramaic Studies*, 9, 1 (2011), 83-99.

- ALONSO DÍAS, J., *La serena postura de “Qohelet” ante las limitaciones de la vida humana*, Madrid, EDICABI, 1983.
- ALONSO, J., *Pesimismo de un autor bíblico. “Eclesiastés”*, Santander, Edit. Sal Terrae, 1962.
- ALTER, A., *The Art of Biblical Poetry*, New York, Basic Books, 1985.
- ANAXÍMENES DE LÁMPSACO, *Retórica a Alejandro*, traducción y notas de López Cruces, J.L. – Campos Daroca, J. – Márquez Guerrero, M.A., Biblioteca Clásica Gredos n°341, Editorial Gredos, 1990.
- ANAYA LUENGO, P. R., *El hombre, destinatario de los dones de Dios en Qohélet*, Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia, 2007.
- ARANDA, G. M. (trad.), *El Comentario de Abraham Ibn Ezra al libro del Eclesiastés*, Madrid, Instituto de Filología del CSIC, 1994.
- ARANDA, G. M., “The meaning of Qohelet according to Ibn Ezra’s scientific explanation”, en *Aleph*, 6 (2006), 339-370.
- ARANDA, G. M., *El comentario de Abraham Ibn Ezra al libro del Eclesiastés*, Madrid, Instituto de Filología del CSIC, 1994.
- ARANGO, O. J., “Una lectura al Qohélet”, en *Hallazgos*, Bogotá, Jul 11, 22 (2014), 263-285.
- ARIAS MONTANO, B., *Discursos sobre el Eclesiastés de Salomón, declarado según la verdad del sentido liberal*, Huelva, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Huelva, 2012.
- ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, traduction et présentation par Richard Bodéüs, livre II, chapitre 6, GF Flammarion, 2004.
- ARISTÓTELES, *Retórica*. Introducción, traducción y notas por Quintín Racionero, Madrid: Editorial Gredos, 1990.
- BARTHELEMY, D., *Critique textuelle de l’Ancien Testament, Tome 5 : Job, Proverbes, Qohélet et Cantique des Cantiques*, Fribourg, Academic Press Fribourg, 2015.
- BARTON, G. A., *A critical and exegetical commentary on the Book of Ecclesiastes*, Edimburgh, T. & T. Clark, 1947.
- BARUCQ, A., *Ecclésiastes: Qohélet: traduction et commentaire*, Paris, Beauchesne, 1968.
- BONORA, A., *Guía espiritual del Antiguo Testamento: El libro de Qohélet*, Barcelona, Herder, 1994.

- BUSTO, J. R., “Estructura métrica y estrófica del « Poema sobre la juventud y la vejez » : Qohelet 11, 7-12, 7”, en *De “SEFARAD”* XLIII (1983), 17-25.
- BUSTO, J. R., “La Sagrada Escritura”, en CORDOVILLA, A. (ed.), *Cristianismo y hecho religioso*, Madrid (2013), 161-216.
- BUSTO, J. R., *Cristología para empezar*, Santander, Editorial SAL TERRAE, 1997.
- BUSTO, J. R., *La justicia es inmortal. Una lectura del libro de la Sabiduría de Salomón*, Santander, Editorial Sal Terrae, 1992.
- BUZY, D., *Ecclésiaste*, Biblia Pirot-Clamer, 1946.
- CAZELLES, H., « Les débuts de la sagesse en Israël », en *Sagesse du Proche-Orient*, Colloque de Strasbourg (17-19 mai 1962) Paris, (1963), 27-39.
- CESSI, C., « Diatriba », en *Enciclopedia Italiana di Scienze, Lettere ed Arti*, vol XII (Roma, 1931), 754.
- CHILDS, B. S., *Biblical Theology in Crisis*, Westminster Press, 1970.
- DE JONG, S., “God in the Book of Qohelet: a reappraisal of Qohelet’s place in Old Testament Theology”, en *Vetus Testamentum*, 47, 2 (1997), 154-167.
- DE WIT, H., *En la dispersión el texto es patria*, San José (Costa Rica), Universidad Bíblica Latinoamericana, 2002.
- DEL CARMEN MOTOS LÓPEZ, M., *Las vanidades del mundo, comentario rabínico al Eclesiastés*, Estella (Navarra), Verbo Divino, 2001.
- DESCARTES, R., *Discours de la méthode, pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*, Présentation et dossier Par Laurence Renault, Paris, Flammarion, 2000.
- DIEZ MERINO, L., *Targum de Qohelet*, Madrid, CSIC, 1987.
- DODD, C. H., *Interpretación del cuarto Evangelio*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1978.
- DORÉ, D., *Eclesiastés y Eclesiástico o Qohélet y Sirácida*, Estella (Navarra); Verbo Divino, 1997.
- ELLUL, J., *La razón de ser: meditación sobre el Eclesiastés*, Barcelona, Herder, 1989.
- *Enciclopedia del Mundo Bíblico, I – II*, Barcelona, Plaza y Janes, S.A., Editores, 1970.
- GARDIES, J. L., *Le raisonnement par l’absurde*, Paris, P.U.F., 1991.

- GERICKE, J., “A comprehensive philosophical approach to Qohelet’s epistemology”, en *Hervormde Teologiese Studies*, vol. 71 (2015),1-9.
- GILBERT, M., *Les cinq livres des Sages: Proverbes, Job, Qohélet, Ben sira, Sagesse*, Paris, Cerf, 2003.
- GODELIER, “Modo de producción asiático y los esquemas marxistas de evolución de las sociedades”, en *Sobre el Modo de Producción Asiático*, Barcelona, Ediciones Martínez Roca, (1969).
- HIRSCHBERGER, J., *Historia de la Filosofía*, I, Editorial Herder, Barcelona, 1971.
- IGLESIAS, S. M., *Los géneros literarios y la interpretación de la Biblia*, Madrid, Casa de la Biblia, 1968.
- ILLICH, I., *La Convivialité*, Paris, Seuil, 1973.
- KUGEL, J., *The Idea of Biblical Poetry*, New Haven, Conn. Yale University Press, 1981.
- LANG, B. (ed.), “Anthropological Approaches to the Old Testament”, en *Filadelfia*, Londres, Fortress Press-SPCK, (1985), 1-20.
- LAUHA, A., *Kohelet*, Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1978.
- LAVOIE, J. J., “Ironie et ambiguïtés en Qohélet 10, 16-20”, en *Studies in Religion*, 37/2 (2008), 183-209.
- LEIMAN, S. Z., *The Canonization of Hebrew Scripture : The Talmudic and Midrashic Evidence*, Hamden, Connecticut, 1976.
- LOCKE, J., *Essai philosophique concernant l’entendement humain*, traduction Coste, Editions Vrin, 1972.
- LOHFINK, N., “Reino de Dios y Economía en la Biblia”, en *Communio* (1986), 112-124.
- LONGMAN III, T., *¿Cómo leer los Salmos?*, Traducción de Ruth Sánchez Imizcoz, Illinois, Inter Varsity Press, 1988.
- MACIEL, C. – LUGO, R., *Las trampas del poder: reflexiones sobre el poder en la Biblia*, Dabar, México DF, 1994.
- MAGGIONI, B., *Job y Qohelet, la contestación sapiencial en la Biblia*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1993.
- MANNIS, F., “Le Targum de Qohelet, Manuscrit Urbinati 1: traduction et commentaire”, en *Liber Annuus*, 42 (1992), 145-198.

- MARGUERAT, D. - BOURQUIN, Y., *¿Cómo leer los relatos bíblicos? Iniciación al análisis narrativo*, Santander: Sal Terrae, 2000.
- MARTÍNEZ, F. G., *Textos de Qumrán*, Madrid, Editorial Trotta, 1992.
- MICHAUD, R., *Qohelet y el helenismo: la literatura sapiencial, historia y teología*, Estella, Verbo divino, 1988.
- MORLA ASENSIO, V., *Libros sapienciales y otros escritos*, Navarra, Estella 1998.
- NIETO RENTARÍA, F., *Introducción a la literatura sapiencial, Proverbios, Job, Qohélet, Sabiduría y Eclesiástico*, Estella, Verbo Divino, 2017.
- NORDEN, E., *Die antike Kunstprosa*, Berlin, Leipzig, 1915.
- NOTH, M., *El mundo del Antiguo Testamento, Introducción a las ciencias auxiliares de la Biblia*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1976.
- OVERHOLT, T., “Cultural Anthropology and the Old Testament”, en *Filadelfia*, Londres, Fortress Press, (1996), 1-23.
- PÉREZ, M. F., “La Misnah. Literatura y Teología”, en *El Olivo* XVIII, 40 (1994).
- PODECHARD, E., *L'Ecclesiaste*, Paris, Librairie Victor Lecoffre, 1912.
- PREAUX, C., *Le monde hellénistique, la Grèce et l'Orient de la mort d'Alexandre à la conquête romaine de la Grèce (323-146 a. C.)*, t.1, Paris, P.U.F, 1978.
- RAGA ROSALENY, V., “La ironía socrática como arte de vivir”, en *ÉNDOXA, Series Filosóficas*, 22, Madrid, UNED, (2007), 69-85.
- RAHNER, K., “Dieu Trinité, fondement transcendant de l'histoire du salut”, en *Mysterium salutis*, t. 6, Paris, Cerf, 1971.
- RAVASI, G., *Qohelet*, Bogotá, Ediciones paulinas, 1991.
- REALE, G. - ANTISERI, D., *Historia de la Filosofía*, I.1, Herder, Barcelona, 2010.
- REALE, G. - ANTISERI, D., *Historia de la Filosofía*, II.1, Herder, Barcelona, 2010.
- REALE, G. - ANTISERI, D., *Historia de la Filosofía*, II.2, Herder, Barcelona, 2010.
- RICOEUR, P., «Le paradoxe politique», en *Esprit* 25 (1957), 730.
- ROBERT, A. – FEUILLET, A., *Introduction à la Bible*, vol I, Paris, Tournai, 1957.

- RODRÍGUEZ ARRIBAS, J., “Les significations de עַתָּה et de זְמַן dans le commentaire de Qohélet d’Abraham ibn Ezra”, en *Revue des Etudes Juives*, 165, 3-4 (2006), 435- 444.
- ROSE, M., *Rien de nouveau. Nouvelles approches du livre de Qohéleth*, Fribourg et Göttingen, Éditions Universitaires de Fribourg et Vandenhoeck, 1999.
- SACCHI, P., *Ecclésiaste*, Roma, Ediciones Paulinas, 1971.
- SANCHEZ HERNANDEZ, A., *La Ética de los Sabios de Israel (Estudios de moral bíblica)*, Madrid, Editorial La Casa de la Biblia, 1970.
- SCHÖKEL, L. A., – CARNITI, C., *Salmos: traducción, introducciones y comentario*, I, Estella (Navarra), Verbo Divino, 1993.
- SCHÖKEL, L. A., – CARNITI, C., *Salmos: traducción, introducciones y comentario*, II, Estella (Navarra), Verbo Divino, 1993.
- SCHUMACHER, E. F., *Small Is Beautiful: Economics As If People Mattered*, ISBN 0-06-131778-0, 1973.
- SICRE, J. L., *Los dioses olvidados. Poder y riqueza en los profetas preexílicos*, Madrid 1974.
- SICRE, J.L., *Introducción al Antiguo Testamento*, Estella 1992.
- SKA, J. L., *Introducción a la lectura del Pentateuco: Claves para la interpretación de los cinco primeros libros de la Biblia*, Navarra, Editorial Verbo Divino, 2010.
- SKA, J. L., *Introducción al Antiguo Testamento*, Presencia Teológica 185, Santander, 2012.
- SPINOZA, B., *traité théologico-politique*, Paris, Garnier, 1928.
- STEINMANN, J., *Ainsi parlait Qohelet*, Paris, Cerf, 1955.
- STENDEBACH, F. J., *Introducción al Antiguo Testamento*, Barcelona 1996.
- STRACK-STEMBERGER, H. L., *Introducción a la literatura talmúdica y midrásica*, edición española de F. Pérez, BM 3, Valencia, 1988.
- TCHERIKOVER, V., *Hellenistic Civilization and the Jews*, New York, Antheneum, 1982.
- TRAPIELLO, J. G., *La autoridad política en la Biblia, Origen y desarrollo en el Antiguo Testamento*, Madrid, BAC, 1997.
- TREBOLLE BARRERA, J., *La Biblia judía y la Biblia cristiana*, Madrid, Editorial Trotta, 1993.

- TREBOLLE BARRERA, J., *Libro de los Salmos, Religión, Poder y Saber*, Madrid, Editorial TROTTA, 2001.
- TRESMONTANT, C., *La doctrina moral de los profetas de Israel*, Madrid 1962.
- VAN DEN BUSSCHE, H., *El Evangelio según San Juan*, Madrid, Studium, 1972.
- VILCHEZ, J., *Eclesiastés o Qohelet*, Pamplona, Editorial Verbo Divino, 1994.
- VINCENT, L. H., « La Palestine dans les papyrus ptolémaïques de Gerza », en *Revue Biblique* (1920), 161-202.
- VIRION, P., *Mystère d'iniquité – Misterium iniquitatis*, Editions PIERRE TEQUI, 2015.
- VON RAD, G., *Sabiduría en Israel, Proverbios, Job, Eclesiastés, Eclesiástico, Sabiduría*, Madrid, Cristiandad, 1985.
- VON RAD, G., *Teología del Antiguo Testamento I*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1972.
- WEBER, M., *Ethique protestante et l'esprit du capitalisme*, 1905.
- WHYBRAY, R. N., *The Intellectual Tradition in the Old Testament*, BZAW 135 (Berlín/Nueva York), 1974.
- WILSON, R. T., “Sociological Approaches to the Old Testament”, en *Filadelfia*, Fortress Press, (1984).
- ZAMORA, P., *Fe, política y economía en Eclesiastés: Eclesiastés a la luz de la Biblia hebrea, Sira y Qumrán*, Estella (Navarra), Verbo Divino, 2002.