

[99]

EL VALOR DE LA VIDA PRESENTE EN QOHELET

Víctor M. Fernández

Qohelet no es evidentemente una obra de fácil análisis. El intento de este breve trabajo no es proponer una respuesta a los complejos problemas de traducción o de interpretación que puede presentar el texto, sino simplemente mostrar cómo el texto se sitúa en un momento histórico indicando un nuevo paso en el progreso de la revelación. En el caso de Qohelet, esto implica especialmente una consideración sobre su posible contacto con otras culturas del antiguo Oriente.

Antes de pasar a consideraciones de tipo histórico intentaremos proponer una breve síntesis del pensamiento que presenta la obra.

1. Contenido

En síntesis, podemos decir que el mensaje fundamental de Qohelet es el siguiente: Un rechazo de las fatigas (*'amal*) que tienen por objeto alcanzar una problemática seguridad futura. Lo único que vale es el *presente*, que es *don de Dios*. Pero este “disfrute del presente” no se refiere a una felicidad superficial. Es la felicidad del corazón que puede estar bajo una cara triste (7, 3). Tampoco es risas y alegrías falsas que esconden una tristeza profunda como la risa del necio (7, 6).

La felicidad profunda, don de Dios, *excluye*:

- Las riquezas (5, 9-10): “Quien ama el dinero no se harta de él” (9a).
El obrero puede al menos dormir en paz (5, 11).
- La fama y las alabanzas humanas (7, 5.7).
- El libertinaje: Qohelet está seguro sobre la inconveniencia de obrar mal: La impiedad será juzgada a su tiempo (3, 17), y la

[100] impiedad puede acarrear la destrucción de la propia obra (5, 15) o la muerte *antes* de tiempo (7, 17).

- La posibilidad de prever o planificar el futuro (6, 12; 9, 12; 11, 1-11): el hombre ignora su momento (9, 12a).
- Las fatigas, en cuanto se ordenen a un bienestar o a una *seguridad futura*, impidiendo así vivir el presente (2,26; 3,9; 4, 6; 5, 14-15).
“¿Qué gana el que trabaja con fatiga?... Comprendo que no hay para el hombre más felicidad que alegrarse y buscar el bienestar” (3, 9-12).
Así, se invita a gastar la riqueza (5, 13), a no guardarla para asegurar el futuro (v. 14), porque no se lleva después de la muerte. Al pecador reserva Dios esta tarea de atesorar sin gozar del presente (2, 26b).
Esto no será negado posteriormente por la fe en la inmortalidad del espíritu, porque es una verdad con un valor propio. De hecho, la hallamos explícitamente reafirmada en el Nuevo Testamento: “*No os preocupéis del mañana*; el mañana se preocupará de sí mismo. Cada día tiene bastante con su propio mal” (Mt 6, 34); “Vosotros los que decís: ‘Hoy o mañana iremos a tal ciudad, pasaremos allí el año, negociaremos y ganaremos’; vosotros que no sabéis qué será de vuestra vida el día de *mañana*... Sois vapor que aparece en un momento y después desaparece” (Stgo. 4, 13-14).
- Los afanes y la búsqueda del éxito: Es mejor poco con reposo (4, 4-6).
Se repite aquí el criterio de vivir el presente, que es lo único que se posee, porque el hombre “ignora lo que está por venir” (8, 7).
- Vivir muchos años sin gozar la vida (6, 6).
- El individualismo (11, 2; 4, 9-11).
- El creerse sabio y ya no consultar (muerte espiritual) (4, 13).
- El preocuparse excesivamente por ser justo o sabio (7, 16; 12, 12c).
- El alterarse juzgando a otros sin reconocer la propia debilidad (7, 20-22; 10, 3).

Pero Qohelet no nos dice solamente que estas realidades no dan una auténtica felicidad; es también positivo y elogia ciertas realidades rescatables de la vida que nos permiten vivir bien. La felicidad auténtica, según Qohelet, *incluye* las siguientes realidades:

- La sabiduría que, *no buscada en demasía* (7, 16), y siempre limitada (8, 16-17), abre los ojos (2, 14a), da vida (7, 12b), da

[101] fuerza (7, 19), hace brillar el rostro, transfigura las facciones severas (8, 1-2), agrada a los demás (10, 12).

- Una actitud religiosa: Se reconoce una utilidad al temor de Dios (7, 17-18; 5, 6; 12, 13), lo cual invita a ser serio y responsable de la propia vida en medio de los gozos que ofrece (11, 9b), a acordarse de Él en la felicidad (12, 1), a acercarse obediente, lo cual vale más que los sacrificios (4, 17, a hablar poco ante Él, que está en el cielo (5, 1).
- Incluye también el reconocer que todo está en las manos de Él (9, 1), a pesar de la aparente absurdidad de la vida (9, 1-3) y la realidad poco clara de la muerte (3, 21; 12, 7). En esta inseguridad conviene considerar que todo lo da Él (2, 26), que para todo ha fijado un tiempo (3, 1-12. 17).
- Consecuencia directa de esto es la insistencia sobre el *valor del momento presente*, y la invitación a gozar del “aquí y ahora”, incluso en el comer, beber y divertirse (8, 15), porque esto es auténticamente el *don de Dios* para este presente (2. 24b.25; 5, 18) y, por lo tanto, el aceptar y disfrutar este presente, don de Dios, es *lo mejor* para el hombre: “Esto he experimentado: lo mejor para el hombre es comer, beber, disfrutar en todos sus fatigosos afanes bajo el sol, en los contados días que Dios le da; porque ésta es su paga” (5, 17); “Y que todo hombre coma, beba y disfrute bien en medio de sus fatigas, eso es don de Dios” (3; 13). Sólo en este contexto de “disfrute del presente» acepta Qohelet que el hombre se fatigue: “Y yo por mi parte alabo la alegría, ya que otra cosa buena no existe para el hombre bajo el sol, sino comer, beber y divertirse; y esto es lo que *le acompaña en sus fatigas?* (8, 15); “No hay mayor felicidad para el hombre que comer y beber y disfrutaren *medio de sus fatigas*. Yo veo que también esto viene de la mano de Dios” (2, 25).

Pero este gozo en medio de las fatigas, no se reduce al comer, beber y divertirse; incluye también el detenerse a gozar de la propia obra (el fruto de las fatigas): “Veo que no hay para el hombre nada mejor que gozarse en sus obras (*b^ema’ asaw*), porque esa es su paga» (3, 22).

Pero sobre este punto hallamos una aparente contradicción en 11,7-10: Aquí se invita a gozar de la juventud: “Alégrate joven en tu juventud, ten buen humor en tus silos mozos; vete por donde te lleve el corazón”(9); y “aparta el mal humor de tu pecho, aleja el sufrimiento de tu carne” (10a.b). Pero, por otra parte, en 10c. se dice que la juventud es vanidad (*hébel*). La contradicción se muestra sólo aparente si consideramos que *hébel* no significa

[102] exactamente “vanidad”, con el sentido que asumió esta palabra en la tradición cristiana. En realidad *hébel*, más que vanidad, indica una realidad *fugaz*, pasajera, que acaba pronto, lo cual da sentido al v. 10c: justamente porque la juventud es *hébel*, es decir, fugaz y pasajera, se invita a gozarla evitando el malhumor y las penas. La misma idea, en efecto, se repite en el versículo siguiente (12, 1): “Acuérdate de tu Creador en tus días mozos, mientras no vengan los días malos y se echen encima años en que dirás: no me agradan”.

Así, la afirmación de la vanidad (fugacidad) de la juventud no es más que una imperiosa invitación a gozarla lo mejor posible, antes que pase.

- Pasión por la justicia, *rechazo doloroso de la injusticia*: La presencia de la injusticia en el mundo (que a los justos les vaya mal y a los malos les vaya bien, y el que haya un destino común para todos) es presentada con dolor por Qohelet como una absurdidad (8, 10-14), como “lo peor de todo lo que sucede bajo el sol” (9, 3). Pero la expresión más cruda del dolor de Qohelet ante la injusticia la hallamos en las siguientes palabras: “Yo me volví a considerar todas las violencias hechas bajo el sol. Vi el llanto de los oprimidos sin tener quien los consuele; la violencia de sus verdugos, sin tener quien los vengue. Felicité a los muertos que ya perecieron más que a los vivos que aún viven. Más feliz aún que entre ambos es aquel que aún no ha existido, que no ha visto la iniquidad que se comete bajo el sol” (4, 1-3).

Es claro que no deben entenderse estas palabras como rechazo de la vida, lo cual se ubicaría en contradicción con todo lo que dijimos sobre el valor dado al gozo del momento presente. Además, la contradicción sería explícita con 9, 4-6: “Mientras uno sigue unido a todos los vivientes hay algo seguro, pues *más vale perro vivo que león muerto*. Porque los vivos saben que han de morir, pero los muertos no saben nada, y no hay ya paga para ellos, pues se perdió su memoria. Tanto su amor, como su odio, como sus celos, hace tiempo que pereció, y no tomarán parte nunca jamás en todo lo que pasa bajo el sol”.

De modo que el desprecio de la vida en 4, 2-3 tiene sentido sólo como una hipérbole en relación al tema de la injusticia (4, 1). El valor de los gozos de esta vida se relativiza si hay gente que tiene que sufrir y llorar por la injusticia de otros, lo cual significa una advertencia contra el hedonismo individualista, lejano del espíritu de Qohelet. Por esto dice: “Vi el llanto de los oprimidos sin tener quien los consuele” (4, 1b), y concluye: “Más feliz..., es

[103] el que aún no existió, que no ha visto la iniquidad que se comete bajo el sol (4, 3).

- Diplomacia, astucia para evitar problemas (10, 4. 20).
- Sociabilidad, solidaridad (4, 7-12).

Terminamos citando ahora una serie de aparentes contradicciones de Qohelet, que permiten descubrir cómo para este autor todo es ambivalente, nada es absoluto ni seguro, todo es fugaz (*hébel*), de modo que la actitud fundamental para vivir bien es aferrarse a Dios aceptando el presente que Él da: si da gozo, gozar; si da tristeza, esperar que llegue el tiempo bueno que sólo Dios conoce: “Todo tiene su tiempo”. Consideremos entonces estas aparentes contradicciones de Qohelet:

- 3,11. 14 / 8, 17;9, 1.
- 9,4-6 / 4,2;2, 17;
- 2, 3. 10-11 / 2, 24-26.
- 7,26-27 / 9,9.
- 8,10-14;9,2-3 / 7, 18; 11, 9.

2. Momento histórico

Para situar a Qohelet en un determinado momento histórico, consideraremos la lengua de la obra y las pocas indicaciones históricas que puede sugerir el texto mismo.

2.1 La lengua

El análisis de la lengua nos permite afirmar que Qohelet se sitúa en la etapa final de desarrollo del hebreo bíblico.¹ Así lo indican las palabras hebreas tardías, como (por ejemplo):

- *‘aspot* (12, 11 = Neh. 12, 25; 1 Cr 26, 15-17).
- *pardés* (2, 5 = Cant 4, 13; Neh 2, 8).

Notemos también la influencia aramea: en el uso del participio, en lugar del modo personal para expresar el presente; en el uso de las preposiciones *‘al* y *‘el*; en el raro uso del *waw* consecutivo con imperfecto; en el vocabulario:

¹ DI FONZO, L., *Ecclesiaste*, Casale Monferrato (1967), pp. 20-25.

[104]

- *z^eman* (3, 1; Est. 9, 27. 31; Neh. 2, 6).
- *k^e'ajad* (11,6; Is 65,25; Esd 2,64; 3,9; Neh 7,66).

También hallamos palabras neohebreas, desconocidas en el resto de la Biblia, pero presentes en la Mishna:

- *î* en lugar de *'ôy* (4, 10; 10, 16).
- *'adenná* (4, 2).
- *m^elé'á* en sentido de mujer encinta (11, 5).
- *hepes* en sentido de “objeto, cosa, ocupación” (3, 1. 17; 5, 7; 8, 6). Otras particularidades de esta lengua tardía de Qoh. son, por ejemplo:

El uso frecuente del relativo (míshnico) *she* (68 veces); el uso del interrogativo *má* y *mi* como pronombre relativo indefinido (1, 9a.b., 3, 15; 5, 9b; 9, 4a.); uso continuo del perfecto histórico con *waw* (1, 13; 2, 11. 12. 14. 15ad. 17...) en lugar del imperfecto narrativo con *waw* consecutivo (en 1, 17a; 4, la. 7a), uso muy frecuente del participio presente (1, 4-8; 2, 14; 3, 20; 4, 5; 6, 12; 7, 26; 8, 12.14. 16; 9, 5; 10, 3. 19), etcétera.

Pero, por otra parte, una teoría, defendida especialmente por Dahood, defiende un origen nord-israelita, afirmando que, si bien Qohelet fue escrito originariamente en hebreo, el autor usaba correctamente la ortografía fenicia y en la composición de la obra sufrió un gran influjo cananeo-fenicio. Veamos algunos ejemplos presentados por Dahood como fundamento de su teoría: Consideraciones sobre sobre Qohelet 10, 20;

Qohelet, además, pone maddá y melek, una asociación que recuerda el acádico múdü sarri, “amigos del rey”. Entre tus amigos, los que son casualmente también amigos del rey, sé extremadamente circunspecto... El paralelismo que emerge de identificar maddá' con el acádico múdü, el ugarítico md, es el que existe entre amigo y esposa, un paralelismo que evoca Miq 7,5: “no se fíen de un compañero, no tengan confianza en un amigo; cuídate de abrir la boca delante de la que se recuesta en tu pecho.”²

Veamos también Qohelet 4, 10a: Dahood insiste sobre la poca coherencia del Masorético:

² DAHOOD, M., «Canaanite Words in Qoheleth 10, 20”, *Biblica* 46 (1965) pp.210-212.

[105]

ki 'im yippôlû ha'ejad yaqîm 'et j'berô
"Pero si ellos caen, uno levantará a su compañero"

Pero todo el texto siguiente implica que es uno solo el que cae: "Pobre de aquél que está solo cuando cae y no tiene otro que lo levante". Pero, si partimos de la evidencia de que Qohelet compuso su trabajo usando ortografía fenicia (defectiva), tenemos un texto consonantal que, con otra vocalización, permite una traducción más coherente:

ki 'im yippôl ha'ejád
*yaqim 'otô jaberô.*³

También puede compararse *missemen tob* de 7, 1, con el acádico *samnu tabu* (RS 16.146, línea 41),⁴ etcétera.

Ubicando Qohelet en un ambiente fenicio, Dahood explica la posible influencia griega en la obra a partir de la influencia griega en Fenicia en el siglo IV a.C.⁵

Otro contacto que destaca Dahood es la semejanza entre la sintaxis fenicia y Qohelet, por ejemplo, en el uso del infinitivo absoluto seguido por el pronombre personal independiente (4, 2), como un sustituto para la construcción del verbo finito. En este caso, según Dahood, la influencia fenicia es indiscutible, porque ninguno de los otros libros tardíos muestra esta marcada tendencia de Qohelet (4, 17; 8, 9; 9, 11; 12, 10).⁶

[*miskên en 4,13*] debe equipararse con el *muskênu* acádico y de Amarna. No es necesariamente un término prestado directamente del arameo,⁷ [etcetera].

Esta teoría de Dahood fue contestada, por ejemplo, por R. Gordis:

*Meras semejanzas no demuestran un préstamo directo a menos que exista un factor singular, tal como una secuencia inesperada de material o algún otro elemento inusual en el caso.*⁸ *Nuestro texto masorético presente*

³ DAHOOD, M., "Canaanite-Phoenician Influence on Qoheleth (4, 10a)", *Biblica* 33 (1952) 35-36; 49 (1968) pág. 243.

⁴ DAHOOD, M., "The Phoenician Background of Qoheleth", *Biblica* 47 (1966) pág. 273.

⁵ DAHOOD, M., "Qoheleth and Recent Discoveries", *Biblica* 39 (1958) 318.

⁶ DAHOOD, M., "Canaanite-Phoenician Influence on Qoheleth", *Biblica* 33 (1952) pág. 49.

⁷ *Ibid.*, pág. 206.

⁸ GORDIS, R., "Qoheleth and Qumran", *Biblica* 41 (1960) 397.

[106] contiene ejemplos innumerables de rigurosa escritura “defectiva” (“fenicias”) y de la rigurosa escritura “plena” característica de los textos rabínicos tardíos.⁹ [Gordis contesta a Dahood, por ejemplo, que] *argüir que la forma m^e’at en 8,12 representa el estado absoluto fenicio para la forma bíblica m^e’â, ignora los ejemplos de docenas de casos en el hebreo bíblico en los que la antigua terminación at para el femenino absoluto queda preservada en el texto; cf da’at jakmat (Isa. 33,6).*¹⁰

Creemos, con Di Fonzo, que la teoría de Dahood sobre el origen nordisraelita de Qohelet es algo exagerada. No obstante, no puede ignorarse la presencia de elementos fenicios en la obra, lo cual se explica serenamente si recordamos que el renacimiento literario cananeo-fenicio se propagó en Palestina entre el 600 y el 200 a.C., influencia que se dejó sentir más fácilmente en un tipo como el autor de Qohelet, evidentemente inconformista, desprejuiciado y original. La obra de Qohelet es más vale popular, con permanente recurso a proverbios y dichos de origen variado, fruto de su apasionada búsqueda, y con una clara preferencia por usos morfológicos y sintácticos simples, incluyendo expresiones dialectales y populares tomadas del hebreo, arameo o fenicio, según las conveniencias. No se descubre tanto una preocupación por expresarse en una lengua “literaria” más cuidada, como se ve, por ejemplo, en la mejor sintaxis del Sirácida; el mismo hebreo de Qumrán, aún siendo más “míshníco”, es más cuidado que el de Qohelet.¹¹

2.2 Contexto histórico

Encontramos en la obra algunas alusiones históricas, pero vagas e imprecisas, que no dan datos seguros para indicar una fecha (4, 13-16; 8, 2-4; 9, 14-15; 10, 5-7. 20). No obstante, hallamos en el texto una serie de datos que nos permiten identificar un determinado período de la historia de Israel.

El estado de los Tolomeos (que tenían el centro de su dominio en Egipto), fue el más tranquilo de todos los estados helenísticos fundados por los diádocos:¹² no trataban de imponer la propia cultura, como harían luego los seléucidas, y la relación con el estado vasallo judío era particularmente buena. El estado seguía siendo gobernado por el Sumo sacerdote y era hereditario. Además, se fue

⁹ Ibid.

¹⁰ Ibid., pág. 398.

¹¹ DI FONZO, pp.25-26.

¹² SACCHI, P., *Qohelet*, Roma (1981), pág. 18.

[107] desarrollando el poder de la familia de los Tobíades, fiel a los tolomeos.

La tolerancia religiosa de los tolomeos llegaba al punto de proteger la libertad religiosa de los samaritanos, permitiéndoles celebrar su culto propio en Jerusalén. Se desarrolló así una cultura abierta, que prepara la posibilidad de nuevas actitudes, casi imposibles un siglo antes, como la descrita en 1 Mac 1, 11-15. Por otra parte, la situación económica, buena para las clases más altas, favorecía la cultura y la filosofía.¹³

Un estudio sobre la actividad de los escribas en este tiempo,¹⁴ muestra cómo buscaban evitar las expresiones antropomórficas, dando una interpretación más “racional” de las Escrituras. Lo mismo puede decirse de la LXX.

Esta situación parece corresponder claramente al ambiente de Qohelet, que manifiesta un período histórico de relativa tranquilidad y bienestar, dominado por los vicios y miserias de la convivencia humana (4, 4-8; 5, 9-11; 6, 1ss.; 7, 1ss.; 8, 2ss.; 9, 11ss., etc.), que incluye la opresión del pueblo pobre (3, 16ss.; 4, 13-16; 5, 7; 7, 8. 10) y cierta corrupción de los gobernantes (5, 7-8; 7, 7; 8, 8-11; 10, 5-7. 16-20), pero sin grandes perturbaciones o graves disturbios políticos.

Se excluye el período de paz al inicio del siglo IV a.C.: el análisis lingüístico que consideramos exige una datación más tardía; la influencia persiana se presenta ya muy débil (sólo *pardesim* en 2, 15 y *pitgam* en 8,11), y el hebreo de Qohelet se acerca al mishnico del siglo II a. C. Consideremos también que el mismo carácter heterodoxo del libro requiere una datación tardía.

Pero no podemos ir más allá del —150, por la presencia de fragmentos de Qohelet en Qumran (4 QQoh^{abcd}).¹⁵ Además, Qohelet no da algún signo de conocer los problemas que caracterizan el reino de Antíoco IV Epífanes (175-164 a.C.) con sus persecuciones religiosas y la oposición macabea. Las fechas más probables de la composición de Qohelet serían entonces:

— Entre el año 298 y 275 a.C., período de paz anterior a las guerras siríacas (276-252 a.C.).

¹³ Ibid., pp.20-22.

¹⁴ Ibid.

¹⁵ BURROWS, M., *More Light on the Dead Sea Scrolls*, London (1958) pp. 170-172.

[108]

— Entre el año 219 y el 200 a.C., cuando tienen lugar las últimas luchas, menos violentas, entre tolemeos y seléucidas.

3. Contexto ideológico

No podríamos decir que Qohelet ignoraba el pensamiento y la literatura de las importantes culturas orientales que lo rodeaban, lo cual sería muy extraño en alguien que se autopresenta como investigador y explorador (1, 13; 8, 16; 9, 1) y de quien se dice que “ponderó e investigó” (12, 9b). Por otra parte, algunos textos bíblicos nos permiten entrever que el sabio prescindía de las fronteras nacionales en la búsqueda de la sabiduría (especialmente Bar. 3, 23; Eclo. 39, 1-11): “La sabiduría de todos los antiguos rebusca” (Eclo. 39, 1b); “viaja por tierras extranjeras” (v. 4c). Veamos entonces algunos ejemplos que indiquen posibles contactos de Qohelet con las ideologías extranjeras:

3.1 Literatura mesopotámica

Posiblemente era conocido por Qohelet el “Diálogo sobre la miseria humana” o “Qohelet babilónico” (1000-600 a.C.), que presenta los lamentos de un sabio afligido ante la consideración de la suerte injusta de muchos buenos (cfr. Qoh. 8, 10-14).¹⁶

Especialmente importante es el famoso “Poema de Gilgamés” (2700-700 a.C.), que manifiesta una problemática común en todo el Oriente y también presente en Qohelet:

*Enkidu, el amigo que yo amaba, es como arcilla. Yo... ¿ voy a conocer la misma suerte; voy a acostarme y a no (levantarme más) por la eternidad?... Gilgamés, ¿a dónde vas así al azar? La Vida que buscas no puedes encontrarla: Cuando los dioses crearon a la humanidad asignaron la muerte a los hombres y la Vida se la guardaron en sus manos. Tú, Gilgamés, sacia tu vientre, busca el placer día y noche, haz fiesta cada día. esa es la parte del hombre.*¹⁷

¹⁶ DI FONZO, pág. 49.

¹⁷ *Gilgamesh*, 10c - tableta, II, 12-15; III, 16-22. 28; trad. de MALBRAN-LABAT, F., *Supplement au C.E.* 40, Paris (1982).

Muy abundante y especialmente apreciada por los israelitas (así lo dejan entrever algunas afirmaciones como en 1 Re 5, 10 y Actos 7, 22), citamos sólo algunos ejemplos que muestran un claro contacto con Qohelet:

Nobles y personas ilustres son enterrados en sus tumbas. Ellos edificaron casas cuyo sitio ya no existe. ¿Qué ha sido de ellos?... Nadie viene de allí para anunciar lo que pasa... A causa de esto, calma tu corazón; que el olvido te sea provechoso. Sigue (el dictado) de tu corazón mientras vivas..., acrecienta tu bienestar para que tu corazón no se debilite. Sigue (el dictado) de tu corazón y lo que es bueno para ti... No fatigues tu corazón, hasta el día en que te llegue el lamento fúnebre... Por eso, goza de un día feliz... [del “Canto del Arpista “] ¹⁸

Tú no saldrás más a la luz del día para ver el sol.. Goza de un buen día y olvida la preocupación. [Del “Diálogo del desesperado con su alma”].¹⁹

¡Todo hombre va hacia su hora! Pasa un día feliz. No constriñas tu corazón durante el tiempo que vives. Pasa un día feliz.[De la tumba de Anherkhau].²⁰

Sigue tu deseo mientras estés con vida, y no hagas más de lo que se te dice... No uses el tiempo del día más de lo que requiere el cuidado de tu casa. Cuando vengan las riquezas, sigue tu deseo...²¹

Es bueno trabajar para el futuro, pero permanece atento, porque el hombre demasiado confiado conocerá la desgracia... La vida sobre la tierra pasa y no dura mucho tiempo [De las máximas de Ptah-hotep].²²

*Más vale pan con gozo en el corazón que riquezas con tormentas...
No te fatigues por buscar la abundancia: lo que tienes, que te alcance.²³
No te acuestes con temor por el mañana. Cuando surja el día, maña-*

¹⁸ DAUMAS, F., *La Civilisation de l’Egypte pharaonique*, Arthaud (1977), pp.403-404.

¹⁹ BARUCQ, A., “Qoheleth”, *Supplément au Dictionnaire de la Bible* 10, Paris (1979), pág. 631.

²⁰ GILBERT, P., *La Poésie Egyptienne*, Bruxelles (1949) pp.96ss.

²¹ LEVEQUE, J., *Sagesses de l’Egypte Ancienne*, Supplement au C.E. 46, Paris (1983), pág. 16.

²² Ibid., pág. 25 (Instrucc. para el rey Mérikaré, n.40).

²³ Ibid., pág. 58.

[110] *no, ¿qué pasará? El hombre ignora lo que sucederá mañana... Si uno se fatiga por conseguir la perfección en un instante, la destruye.*²⁴ [De la enseñanza de Amenémope]

3.3 Literatura griega

Se admite hoy casi generalmente, que la influencia griega en todo el cercano oriente, que se hace sentir con fuerza desde el siglo III a.C., se encuentra en Qohelet de un modo especial. Entre los más escépticos sobre una auténtica influencia griega, encontramos afirmaciones como la siguiente:

*La conciencia que lleva a Qohelet a reflexionar acerca de todo de una manera personal es nueva en el mundo hebreo. No es nueva la libertad moral con que el hombre hasta se permite discutir con Dios, de lo cual hay numerosos ejemplos en el AT: lo que es nuevo es el modo de situarse frente el cosmos, el intento de evaluarlo todo desde el comienzo, como si las conclusiones o las enseñanzas tradicionales tuvieran valor solamente una vez que han pasado la prueba.*²⁵

No obstante, hay una serie de elementos del pensamiento griego que parecen haber marcado claramente el pensamiento de Qohelet. En los dichos de Teógnidas de Megara,²⁶ donde el poeta se lamenta sobre el problema del mal en la tierra (¿por qué deben sufrir los justos?) y describe la maldad individual y social “bajo el sol”; recuerda también qué dulce y amable es la luz del sol, pero cómo la vida y la juventud pasan pronto; por lo tanto, hay que apresurarse a gozar de las alegrías de esta vida. Todos estos temas caracterizan, como vimos al inicio, el pensamiento de Qohelet.

Por otra parte, el tema de la vanidad del cosmos y de la vida está presente en toda la filosofía presocrática, y las consideraciones de Qohelet sobre los “ciclos” de la naturaleza y de la historia y sobre la confianza en la obra de Dios, aunque parezca incomprensible, son características del pensamiento estoico. Pero también los epicúreos, con su ideal práctico de gozar de la vida y del momento presente indican un posible influjo griego sobre el “Predicador”. El mismo método inductivo, y los procedimientos dialécticos y didácticos sugiere una marcada semejanza con el estilo griego.

²⁴ Ibid., pág. 63.

²⁵ SACCHI, pág. 53.

²⁶ DI FONZO, pág. 52.

[111]

Pero no hay fundamentos suficientes para poder decir que el autor haya adoptado como propio algún sistema filosófico extranjero, o que repita fórmulas de algún autor. Digamos también, con Hengel, que “el examen de los supuestos grecismos no produce un resultado muy satisfactorio; hay algunos ecos, pero nada que pueda ser reconocido con seguridad”.²⁷

Por otra parte, Hengel ve un signo de la apertura de Qohelet a los “nuevos aires” traídos por el helenismo en el espíritu universalista del autor: la expresión “bajo del sol” indica la universalidad de sus afirmaciones; no hay referencias a la historia de Israel, ni a la torah; se “*desnacionaliza* incluso el concepto de Dios” (nunca se nombra a Yavé). Este estilo universalista “corresponde a un nuevo tipo de conocimiento, sólo de observación, concebible únicamente en la atmósfera intelectual del *helenismo*, filosófico en la concepción, pero del todo deliberadamente práctico en la realización, según las líneas de la enseñanza sapiencial, referida primariamente no al conocimiento sino al dominio y perfeccionamiento de la vida”.²⁸ Es un pensamiento que procura “describir la existencia humana en el mundo y frente a Dios con nuevos conceptos, en controversia con la sabiduría tradicional de un lado y con el espíritu helenista del tiempo por el otro lado”.²⁹ Pero a pesar de esta común actitud más crítica y más racional, hay que destacar una fundamental diferencia: “La diferencia principal continúa siendo, sin embargo, que Qohelet pudo mantener la realidad y omnipresencia de Dios, mientras que el panteón politeísta griego fue destruido de raíz por el criticismo, y una muy general, impersonal concepción de Dios se mantuvo sólo con dificultad”.³⁰

4. Conclusión

Podemos afirmar que Qohelet da testimonio de una fuerte *crisis* de la religión judía, e incluso de la tradición sapiencial anterior, con su crítica radical de la doctrina de la retribución, de ningún modo confirmada por la experiencia.³¹ No obstante, el pensamiento de

²⁷ HENGEL, M., *Judaism and Hellenism*, London (1981), pág. 115.

²⁸ *Ibid.*, pág. 117.

²⁹ *Ibid.*, pág. 119.

³⁰ *Ibid.*, pág. 124.

³¹ *Ibid.*, pág. 121.

[112] Qohelet no se separa totalmente de la tradición bíblica; hallamos algunos elementos comunes con otros libros. Qohelet no llega a negar la existencia de dos realidades típicas de la tradición judía: el Sheol (9, 10) y el juicio de Dios (2, 26; 11, 9). Son también clásicas sus afirmaciones sobre la fugacidad de los días de la vida (1 Cro 29, 15), sobre la inevitabilidad del Pecado (1 Re 18,46; 2 Cro 6, 36; Prov 20, 9; Job 25, 4, etc.), sobre el valor del temor de Dios (Job 28, 28).

Pero esta continuidad no impide que Qohelet exprese la crisis más grave de la historia del pensamiento religioso hebreo, crisis que no se había verificado ni siquiera con Job, el cual había mantenido la fe en el triunfo de la virtud que de algún modo siempre es premiada con el bienestar *terreno*. Qohelet destruye esta confianza “ingenua” de Job y denuncia con claridad que los justos y los malvados tienen la misma suerte, y que muchas veces los injustos tienen más fortuna que los justos (8, 10-12; 9, 1-3. 11).

Esta negación de la doctrina de la retribución la hallamos desde mucho tiempo antes en las culturas orientales que hemos considerado; y es evidente que las ideas extranjeras, en relación con este tema, debían provocar tarde o temprano una crisis explícita en el pensamiento judío, evidentemente débil en este punto. De modo que esta crisis era comprensible y esperable, y se entiende también fácilmente que hiciera explosión en el clima espiritual más abierto del siglo —III y en el contacto con el racionalismo griego.

Pero no podemos decir que Qohelet signifique sólo “crisis”: el contacto con las demás culturas orientales había sugerido también algunos elementos de respuesta positiva a esta crisis. Del común *background* de la Sabiduría oriental, Qohelet tomó (y desarrolló) las insistencias sobre el valor del momento *presente* que, si ofrece felicidad, debe ser gozado, porque es *don de Dios*; lo cual implica un rechazo de las *fatigas*, si éstas se ordenan sólo a un bien *futuro* y de este modo impiden el gozo del presente, que es lo único seguro que tiene el hombre. Pero este “gozo del presente” debe entenderse bien.³²

La crisis hallará una respuesta diversa en el libro de la Sabiduría, que desarrollará la idea de la inmortalidad humana (presente también, de diversas maneras, en las demás culturas orientales: Egipto y Grecia). Pero esta crisis que se desata con Qohelet en el pensamiento bíblico sólo hallará *plena* solución en el Nuevo Testamento. De todos modos, la respuesta parcial que da Qohelet no

³² Cfr. pp. 99-103..

[113] pierde su valor, y aunque sea sólo un aspecto de la verdad total, es parte de la verdad bíblica sobre la vida humana y, teniendo un valor en sí misma, merece ser tenida en cuenta para no perder una visión completa sobre *el valor de esta vida* “en los contados días que Dios nos da” (5, 17e).

NOTA BIBLIOGRÁFICA

Además de las obras citadas, se han consultado especialmente:

PODECHARD, E., *L'Ecclésiaste*, Paris (1912).

SCOTT, R., *Proverbs. Ecclesiastes*, N. York (1965).

ZIMMERLI, W., *Der Prediger*, Gottingen (1962).