



ESTUDIOS BÍBLICOS

Eleuterio Ramón Ruiz

# El libro del Eclesiastés

Comentario y propuestas de lectura



verbo divino

# El libro del Eclesiastés



Eleuterio Ramón Ruiz

# El libro del Eclesiastés

Comentario y propuestas de lectura

*evd*

Editorial Verbo Divino  
Avenida de Pamplona, 41  
31200 Estella, España  
Teléfono: 948 55 65 11  
www.verbodivino.es  
evd@verbodivino.es

Diseño de colección y cubierta: Francesc Sala  
Imagen de la cubierta: fragmento de *La puerta del infierno* (1880-1917),  
de Auguste Rodin.

© Eleuterio Ramón Ruiz, 2023  
© Editorial Verbo Divino, 2023

Composición: José M.<sup>a</sup> Díaz de Mendívil Pérez

Impresión: GraphyCems, Villatuerta (Navarra)  
Impreso en España – *Printed in Spain*

Depósito legal: NA 168-2023

ISBN: 978-84-9073-879-5  
ISBN Ebook: 978-84-9073-880-1

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra ([www.conlicencia.com](http://www.conlicencia.com); 917 021 970 / 932 720 447).

# Índice

<b>Introducción</b> .....	9
1. <b>Eclesiastés, un desafío a la lectura</b> .....	9
2. <b>Un nombre y un lugar en el canon</b> .....	11
3. <b>Quiénes están detrás del texto</b> .....	12
4. <b>Cuándo y dónde se compuso la obra</b> .....	14
5. <b>Cohélet y sus fuentes</b> .....	15
6. <b>El desafío de la estructura</b> .....	16
7. <b>Género y géneros</b> .....	18
8. <b>El estilo de Cohélet</b> .....	19
9. <b>Algunos temas recurrentes</b> .....	21
10. <b>Nuestra propuesta de lectura</b> .....	24
<b>Parte I. La vanidad de la vida humana sobre la tierra (1,1-3,22)</b> .....	29
1. <b>Título y refrán inicial (1,1-2)</b> .....	29
Título (1,1).....	29
Refrán inicial: todo es vanidad (1,2).....	30
2. <b>Todo es vanidad porque todo es inconsistente (1,3-2,26)</b> .....	31
Desafío: la pregunta por la ganancia (1,3).....	31
Respuesta: no hay novedad (1,4-11).....	32
Constatación: no hay ganancia (1,12-2,26).....	37
3. <b>Todo es vanidad porque la vida es efímera (3,1-22)</b> .....	58
Desafío: los tiempos oportunos (3,1-9).....	59
Respuesta: ignoramos la obra de Dios (3,10-15).....	64
Constatación: la muerte cuestiona la idea de justicia (3,16-22).....	68
<b>Parte II. El ser humano en relación (4,1-6,12)</b> .....	73
1. <b>La relación con el otro (4,1-5,8)</b> .....	73
Opresión social sin consuelo (4,1-3).....	74
Inutilidad del esfuerzo y relación con el otro (4,4-6).....	76
El otro como sucesor y ayuda (4,7-12).....	78
El otro como sucesor que desplaza (4,13-16).....	80
Inutilidad del discurso y relación con Dios (4,17-5,6).....	83
Opresión social sin límites (5,7-8).....	88

2. La relación con los bienes materiales (5,9-6,12).....	91
Hartura sin saciedad (5,9-11).....	92
Venir e irse en la oscuridad (5,12-16).....	93
Disfrutar como don de Dios (5,17-19).....	96
No disfrutar porque Dios no lo concede (6,1-2).....	100
Venir e irse en la oscuridad (6,3-6).....	102
Fatiga sin saciedad (6,7-9).....	103
Conclusión: volver al presente (6,10-12).....	105
<b>Parte III. Qué es lo bueno para el ser humano (7,1-9,10).....</b>	<b>109</b>
1. Límites de la sabiduría humana (7,1-14).....	109
La fama (7,1-4).....	110
Sabios y necios (7,5-7).....	112
Prudencia (7,8-10).....	113
Sabiduría y dinero (7,11-14).....	114
2. La doctrina de la retribución y el «justo medio» (7,15-22).....	117
3. Dominación del varón sobre la mujer (7,23-29).....	122
4. Dominación del rey sobre los súbditos (8,1-9).....	127
5. La doctrina de la retribución y sus límites (8,10-17).....	133
6. Límite de la vida humana y llamado a la alegría (9,1-10).....	139
El destino común del ser humano (9,1-6).....	139
El llamado a la alegría (9,7-10).....	145
<b>Parte IV. La vida humana se juega en el presente (9,11-12,14).....</b>	<b>151</b>
1. Nadie tiene asegurada la felicidad ni el éxito (9,11-12).....	151
2. En el gobierno está la necedad (9,13-10,7).....	154
La sabiduría del pobre es despreciada (9,13-16).....	154
La necedad pesa más que la sabiduría (9,17-10,3).....	157
La necedad gobierna (10,4-7).....	161
3. Nadie tiene asegurado salvarse del peligro (10,8-11).....	163
4. Los que gobiernan son los necios (10,12-20).....	165
Lamentable situación del necio (10,12-15).....	165
El país en manos del necio (10,16-20).....	167
5. Asumir el riesgo con generosidad (11,1-6).....	170
6. Disfrutar de la vida en el presente (11,7-12,8).....	175
Introducción (11,7-8).....	176
Exhortación a alegrarse (11,9-10).....	179
Exhortación a recordar (12,1-8).....	183
7. Epílogo (12,9-14).....	194
<b>Bibliografía básica.....</b>	<b>203</b>

# Introducción

## 1. Eclesiastés, un desafío a la lectura

El libro del Eclesiastés, llamado en hebreo Cohélet, es sin duda uno de los textos a la vez más incómodos y atractivos de la Biblia. Quienes emprenden su lectura, al poco tiempo se ven confrontados con un cuestionamiento metódico de todas sus creencias. El sabio sacude las estanterías de nuestras convicciones y tradiciones religiosas, para dejarnos frente a la pregunta, a la duda, a la búsqueda de sentido.

Se podría decir que hay tantas interpretaciones del libro como intérpretes. Reseñamos aquí algunas principales, para mostrar la diversidad de enfoques y las riquezas que cada lectura ha ido aportando.

En primer lugar conviene mencionar la tradición rabínica, ya que de alguna manera refleja de cerca los debates en torno a la canonicidad del libro. Si bien los maestros rabínicos perciben las tensiones que se dan en el texto, tanto a nivel interno como en relación con la tradición, ellos realizan un trabajo interpretativo orientado a «explicar» esas tensiones de modo que se mantenga la idea general de que el libro proviene del mismo Salomón (véase 1,1). La tendencia, especialmente en los estudios midrásicos, es a interpretar muchos textos en relación con la historia de Israel. En general, el rey Salomón estaría haciendo una lectura crítica del período monárquico, al que evaluaría como *hébel*, vanidad.

La tradición patristica, por su parte, siguiendo a Orígenes, desarrolla desde san Jerónimo la idea de que Cohélet enseña el «desprecio del mundo» (*contemptus mundi*), como parte del crecimiento en la fe. No es que el mundo en sí mismo sea malo o carezca de valor, sino que en comparación con Dios se revela como vano. Iría en contra de una divinización del mundo, que ataría al ser humano a las pasiones y al engaño. El mundo es un sople, por lo cual no vale la pena aferrarse a lo pasajero. En distintos momentos de la tradición cristiana ha ido reapareciendo esta lectura, que ha alimentado también espiritualidades bastante desencarnadas. Hay un aspecto de «desacralización» del mundo y de las estructuras humanas que ciertamente está presente en el libro, pero pareciera que el punto de vista desde el cual se mira la caducidad de la existencia es otro.

En épocas modernas, ya dentro de la exégesis crítica, muchos estudiosos consideran a Cohélet como un pesimista o un escéptico, portador de un mensaje fundamentalmente negativo. Suelen traducir el término hebreo *hébel* —la famosa «vanidad» de Cohélet— como «absurdo», ya que entienden que para el sabio nada de lo que sucede en la vida humana tiene sentido. Si bien se reconoce que Cohélet es una persona de fe, ya que nunca pone en cuestionamiento la existencia de Dios y su providencia, su fe no da una respuesta a las preguntas fundamentales de la vida humana. Dios existe, pero no nos hace saber su voluntad ni nos hace conocer sus planes. Así se entendería la afirmación tajante de 5,1: «Dios está en el cielo, tú en la tierra». Frente a esta situación, y a la imposibilidad de encontrar demasiadas verdades firmes sobre las cuales apoyarse, Cohélet propondría el *carpe diem*, el disfrute del momento presente, como única salida, para algunos incluso como una especie de droga con la que el ser humano se olvida momentáneamente de su angustia.

Otros autores, de postura un poco menos radical, ponen de relieve las contradicciones internas del sabio para buscar desde allí un camino de comprensión de su enseñanza. En lugar de intentar resolver las tensiones internas, hay que dejarlas allí presentes y buscar desde ellas un camino de comprensión del mensaje.

Y por supuesto, están también quienes resaltan los elementos positivos de la enseñanza de Cohélet. Algunos se centran en el concepto de «don» de Dios, que reaparece varias veces en el libro; en el «temor de Dios», que lo conecta con toda la tradición sapiencial; o en la supuesta centralidad que tendría el culto en el mensaje del sabio. Y, como se puede imaginar, la mayoría rescata el tema de la alegría, que se presenta como un *Leitmotiv* en momentos claves del texto. Hay quien ha llamado, incluso, a Cohélet el «predicador de la alegría». Por encima de las constataciones negativas que hace sobre la experiencia humana, y a partir de la idea de la «vanidad» de muchos de sus esfuerzos, el sabio va dando recomendaciones que permiten disfrutar de las alegrías de la vida.

¿Cómo entender, entonces, a Cohélet? ¿Hay alguna explicación del libro que se pueda considerar definitiva o preferible? Estas preguntas suelen atormentar a quienes buscan en la Biblia una doctrina clara y unificada, con principios teológicos bien definidos, eternos y universales. Pero a quienes son capaces de leer los libros de la Escritura como testimonios de experiencias de fe, de búsquedas y de respuestas variadas que han ido surgiendo en distintos momentos históricos, sin duda no les asustará, sino que les resultará motivador ver cuántas posibilidades de sentido encierran los textos. Al final de esta «Introducción», y luego de presentar algunas características y cuestiones que rodean el estudio de este fascinante libro, indicaremos la línea de lectura que se sigue en el presente comentario.

## 2. Un nombre y un lugar en el canon

Si bien en hebreo se conoce el libro con el nombre de *Cohélet*, que es su personaje principal, en la traducción griega conocida como *Septuaginta* o *de los Setenta* (LXX) se le da el nombre de *Ekklesiastés*, que se retoma luego en la Vulgata como *Ecclesiastes*, nombre que ha quedado en la tradición cristiana. Lo que hace la LXX es interpretar el nombre de Cohélet desde su raíz hebrea, que explicaremos a continuación.

Lo primero que nos preguntamos, al inicio de la lectura del libro, es si «Cohélet» es un nombre propio u otro tipo de designación. El hebreo lo nombra un par de veces con artículo «*el Cohélet*» (12,8 y probablemente también en 7,27), pero en las otras oportunidades el nombre aparece sin el artículo (1,1-2.12; 12,9-10). Esta inconsistencia dificulta encontrar una solución definitiva.

Si se considera morfológicamente, «Cohélet» tiene la forma de un participio femenino singular de la raíz *qhl*, muy conocida, que significa reunir, congregar. La *qāhāl* es la asamblea del pueblo. Entendido como participio, *qōhelet* sería la persona que congrega o que reúne. El femenino no necesariamente significa que se trate de una mujer porque —con excepción del dudoso caso de 7,27— los verbos utilizados para Cohélet están en masculino. La forma femenina podría responder al uso común en caso de una función oficial, como cuando en castellano decimos «su señoría» para referirnos a un juez, aunque sea hombre. Estaríamos hablando, entonces, de una función de congregar, que aun así quedaría ambigua, porque podría aludir a quien reúne la asamblea (en 12,9a dice que Cohélet «enseñó doctrina al pueblo») o a quien colecciona máximas sapienciales (en 12,9b dice: «ponderó e investigo, compuso muchos proverbios»). Ambos aspectos podrían entrar en las actividades del maestro.

Lo dicho, entonces, podría indicar que estamos frente a un nombre que designa una función y no un nombre propio. Sin embargo, ¿cómo explicar que se utilice como nombre propio cuando aparece sin artículo? Tal vez este uso sea secundario, pero que terminó imponiéndose sobre el otro. En todo caso, siempre queda abierta la pregunta sobre si existió o no una persona concreta llamada Cohélet.

Más allá del nombre, lo que parece cierto es que detrás del libro hay una persona concreta, un sabio con características particulares, capaz de realizar una síntesis crítica de la sabiduría recibida y de abrir la reflexión a nuevos horizontes y a miradas originales.

¿Qué más se puede decir sobre el sabio que habla en este libro? Del estilo y la manera de abordar los temas, se deduce que es una persona con una educación superior, lo cual implica también que era de clase acomodada. Al mismo tiempo, demuestra una sensibilidad y un conocimiento cer-

cano de las vivencias de las clases bajas, de sus sufrimientos y angustias. Tal vez, la afirmación de 12,9 de que «enseñó al pueblo» haga referencia a esta cercanía existencial con las clases sociales oprimidas.

En cuanto a ubicación geográfica, hay bastante consenso respecto de que escribe desde Jerusalén. Se trata de una persona de arraigada fe israelita, que pone en cuestionamiento las propias convicciones, pero desde dentro de la propia tradición religiosa. Se ha propuesto que habría sido soltero y sin hijos, pero nada en el texto da pie para atribuirle una soltería, que no era habitual en el antiguo Israel. Más bien, el consejo de «disfrutar la vida con la mujer que amas» (9,9) hace suponer lo contrario, aunque tampoco es prueba de nada.

En todo caso, estamos frente a una personalidad fuerte, con capacidad para decir las cosas de forma directa e incisiva, con libertad para ironizar sobre verdades que se consideraban incuestionables, con honestidad para reconocer los propios límites y la propia necesidad de aprender, avanzando a tientas en una realidad que se presenta mucho más compleja de lo que pretendía la mirada sapiencial tradicional.

Su método de trabajo es sencillo y contundente. Observa la realidad, la examina, la experimenta, para luego confrontarla con las enseñanzas recibidas de la tradición. A partir de esta confrontación, va verificando cuánto de lo aprendido sigue siendo válido en esta realidad concreta que él encuentra. Parafraseando al beato mártir Enrique Angelelli, se podría decir que Cohélet tiene «un oído en la realidad y otro en las enseñanzas de los sabios». Esta escucha de la realidad le da a su reflexión una fuerza muy especial, capaz de poner en evidencias muchas de las contradicciones y de las consecuencias negativas de las enseñanzas tradicionales.

Esta mirada tan crítica a la tradición lleva a preguntarse cómo es que entró este libro en el canon bíblico. Se registran discusiones en los textos rabínicos al respecto de su carácter de libro sagrado, lo cual da cuenta del efecto desestabilizante que tenía. Probablemente, la atribución salomónica que sugiere el mismo libro en 1,1 haya sido decisiva a la hora de no excluirlo, ya que se consideraba muy antiguo y autorizado. En el uso sinagoga, desde muy antiguo se lee el libro de Cohélet unido a la fiesta de los tabernáculos o *sukkot*, aunque se desconoce el motivo de esta asociación. Algunos piensan que se deba a los dichos sobre la alegría, el comer y el beber, que se pueden relacionar con esa fiesta tradicional.

### 3. Quiénes están detrás del texto

Se pueden reconocer varias voces en el texto, que motivan la pregunta por la autoría del libro en su totalidad y en sus partes. Por un lado, hay una

voz inicial que presenta el libro y la persona de Cohélet en 1,1 y —en forma intercalada como aposición— en lo que configura el marco general del libro: 1,2; 12,8, mediante la fórmula «dice (el) Cohélet». Luego vienen sus palabras, que conformarían la casi totalidad del libro, desde 1,3 a 12,8, con excepción de una nueva inserción de la fórmula mencionada, en 7,27. Por último, en 12,9 comienza un epílogo que, como se verá, podría haber sido compuesto por más de una mano. Es decir, tenemos al menos tres voces presentes en el libro.

Por otra parte, se descubren tensiones internas dentro del mismo discurso central del libro, y contradicciones. Por ejemplo, dice en 2,2: «De la risa dije: “No es más que locura», y de la alegría: «¿Para qué sirve?» y en 7,3: «Más vale la tristeza que la risa» pero en 8,15 afirma: «Por eso, elogíe la alegría, ya que lo único bueno para el hombre bajo el sol es comer, beber y sentirse contento». Así también, en 2,13-14a prefiere la sabiduría a la necesidad, pero en 2,14b-16 la sabiduría no tiene ninguna ventaja. En 2,17 dice que odia la vida, pero más adelante dirá: «Mientras uno está unido a todos los vivientes, siempre hay esperanza, porque “más vale perro vivo que león muerto”» (9,4; véase también 11,7). Esto ha hecho pensar que podría haber varias manos detrás de la misma parte central del libro.

Una de las explicaciones que se ha dado propone que las diferencias tienen que ver con momentos distintos de la vida del autor, en los que fue dando diferentes respuestas a las mismas realidades. Otros han intentado proponer que el pensamiento del sabio se desarrolla precisamente a través de polaridades o de razonamientos del tipo «sí, pero...»; o que estas contradicciones reflejan otras tantas que el sabio reconoce en la realidad. No han faltado hipótesis de un proceso redaccional donde habrían intervenido diversas manos, aportando correcciones y glosas. Por último, cabe mencionar con cierto detenimiento la teoría de las citas implícitas, que —con algunas modificaciones— ha tenido bastante acogida en el ámbito académico. Vemos a continuación qué propone.

Algunos autores han propuesto que muchas afirmaciones de Cohélet son en realidad citas de convicciones que él recoge de la tradición sapiencial o de lo que habitualmente se dice. Las repite, para luego criticarlas. La confusión se produce porque antiguamente no existían las comillas o las notas al pie, por las que se pudiera aclarar que se trataba de una cita. Esta teoría sirve para explicar buena parte de las contradicciones o tensiones en el discurso del sabio. Se le ha criticado que —aunque no existieran las comillas— se debería señalar de alguna manera la cita, si es que el autor quería tomar distancia de esa afirmación. Es verdad que, tal como tenemos el texto ahora, depende de sus intérpretes la identificación de las supuestas citas. También se señala que, aun en caso de que se reconocieran adecuadamente las citas, queda por ver en qué medida Cohélet está parcial o to-

talmente de acuerdo con ellas. De allí que algunos autores, si bien aceptan que existen citas en el libro, las consideran como parte del proceso argumentativo.

En todo caso, la tendencia mayoritaria en los estudios actuales consiste en considerar que el *corpus* principal del libro es obra de un solo autor, con o sin ayuda de citas implícitas. A ese autor se lo diferencia de los responsables del epílogo (12,9-14), del título general (1,1) y de los textos que mencionan a Cohélet en tercera persona (1,2; 7,27; 12,8). Estaríamos hablando de unas tres manos en total. Queda por ver en qué momento histórico se pueden ubicar dichas manos.

#### 4. Cuándo y dónde se compuso la obra

Como suele suceder, hay muchas propuestas de datación para el libro de Cohélet. En los tiempos recientes se fue consolidando la idea de ubicar a Cohélet en la época de la dominación tolomea, en torno a finales del siglo III y comienzos del siglo II antes de la era común. Los fragmentos del libro encontrados en Qumrán impiden ubicarlo más tarde que la primera mitad del siglo II. Y los estudios lingüísticos sobre el hebreo del libro apuntan a una fecha posexilica, al menos la época persa o más probablemente la griega.

Se suelen considerar como un elemento muy útil para entender esta época los papiros de Zenón, de mediados del siglo III. En ellos se muestran detalles de la administración tolomea, como el sistema de recaudación de impuestos en forma centralizada y burocrática. A esto se referiría el sabio, por ejemplo, en 5,7-8. Este sistema implicaba la idea de que la tierra pertenece al rey, que reside en ese momento en Egipto. Ya desde Tolomeo II (282-246 a.C.) se organiza la producción agrícola a fin de elevar al máximo la producción y, con ella, los ingresos a las arcas reales. El estado controla la cantidad y el tipo de cultivo que se debe producir, proporciona las semillas y establece la forma en que se debe trabajar la tierra para hacerla rendir más. El campesino, por su parte, está obligado por contrato a pagar, además del alquiler por el terreno, un impuesto que era al menos la mitad de su cosecha. Este impuesto era cobrado por recaudadores contratados, quienes aseguraban la ganancia del rey y la suya propia. Las clases altas de Palestina tenían la posibilidad de llevar una vida cómoda en este sistema organizado; pero no sucedía lo mismo en el caso de los pequeños propietarios, que eran fácilmente explotados y muchas veces terminaban vendidos como esclavos a Egipto (cf. Jl 4,6-7). A este sistema opresivo parece aludir nuestro sabio en 4,1-3.

Ahora bien, las enseñanzas sapienciales tradicionales, que aseguraban que «el brazo laborioso enriquece» (Prov 10,4) o que siguiendo la sabiduría

se obtendrían «la riqueza y la gloria, los bienes perdurables y la justicia» (Prov 8,18), ya no respondían a una realidad donde el sistema mismo favorece a quienes más tienen y les permite acumular fácilmente mayores riquezas, aun sin trabajar.

Por otra parte, las clases dirigentes estaban encandiladas por el helenismo con toda su riqueza cultural, y el riesgo grande era perder los propios valores, las propias tradiciones, asimilándose a la cultura dominante. Contra esta realidad hay reacciones diversas, reflejadas en los distintos libros bíblicos. Así, Prov 1-9 se puede leer como una reacción muy conservadora, en la que la famosa «mujer extraña/extranjera» (véase por ejemplo Prov 2,16; 7,5) estaría simbolizando esa sabiduría extranjera que seduce al joven israelita y lo lleva al mal. Cohélet tiene, al parecer, una postura más abierta. Si bien advierte contra la búsqueda de lo «nuevo» (véase, por ejemplo, 1,4-11), también critica las posturas extremas, como se ve en 7,16-18.

Una autora latinoamericana propone que el libro de Cohélet es la pregunta sobre cómo sobrevivir en un mundo que está dado vuelta, en una realidad que contradice los principios básicos de la justicia y la equidad. Allí las recetas tradicionales ya no funcionan, o al menos son insuficientes. Hace falta una revisión profunda de lo adquirido y balbucear nuevas respuestas.

## 5. Cohélet y sus fuentes

Una obra tan particular en sus características ha llevado a preguntarse por las fuentes de donde se nutre e inspira. Dada la enorme influencia de la cultura helenística en Palestina y en toda la región aledaña, el primer intento siempre ha sido el de buscar influjos helénicos en Cohélet. Más allá de los esfuerzos empleados en esta tarea, no se han podido identificar dependencias literarias. Eso no quiere decir que no haya habido influencia. Por el contrario, el sabio muestra conocer la cultura y las problemáticas del mundo helenista, y en gran medida su reflexión —como se dijo— representa una respuesta a esa realidad que parecía impregnarlo todo. Se han indicado como típicas influencias del helenismo, por ejemplo, la gran atención dispensada al individuo, una visión universal —no tan nacionalista— de la realidad, la misma crítica a la sabiduría tradicional, el sentido del «justo medio» ético y su forma literaria que imitaría la diatriba cínico-estoica. Pareciera difícil negar algún tipo de influencia de la cultura griega en el sabio.

Otros han resaltado sus influencias egipcias, hasta el punto de postular dependencias literarias de algunas obras concretas, como el *Canto del arpista* o las *Instrucciones de Onchsheshonqy*. Si bien la dependencia en cuanto tal ha sido también rechazada, es verdad que hay ciertos puntos en común con

el pesimismo, la mirada sobre la inevitabilidad de la muerte, la invitación al placer o la ironía. Parece imposible descartar un conocimiento, al menos general, de esta literatura sapiencial egipcia.

También se han postulado contactos literarios con textos mesopotámicos, especialmente con la epopeya de Gilgamesh, aunque también con el *Lubdul Bel Nemeqi*, el *Diálogo entre un pesimista y su criado*, o la llamada *Teodicea babilónica*. También aquí, si bien es inútil buscar dependencias literarias directas, los contactos temáticos son evidentes. Eran cuestiones que circulaban en la reflexión sapiencial antigua, como el sentido de la vida, la muerte, la justicia divina y la retribución.

Algo semejante sucede con los supuestos influjos de la literatura fenicia y cananea en general. Más allá de algunas propuestas de dependencia literaria que no se pueden sustentar, es inevitable encontrar cercanía con los temas y las reflexiones que formaban parte del entorno cultural de la época.

En cuanto al Antiguo Testamento, se pueden encontrar puntos de contacto con el Deuteronomio y con los relatos del Génesis, especialmente con Gn 1-4. Se puede suponer que el sabio conocía ya una Torá constituida en un *corpus* literario definido, aunque su relación con dichos textos será siempre crítica. No los utiliza como fundamento de autoridad sino como punto de partida para algunas de sus reflexiones, según iremos notando a lo largo del comentario. En cuanto a los otros libros sapienciales, cabe pensar que Proverbios habría sido completado poco tiempo antes. Si Proverbios representa la visión más tradicional de la sabiduría, con un cierto optimismo epistemológico —el ser humano es capaz de conocer la sabiduría y por lo tanto de encontrar con ella la felicidad—, Cohélet representa una visión crítica de dichas convicciones. Sin embargo, eso no significa que esté en contra de la tradición o que la rechace, sino que va más allá de ella y la abre a nuevas posibilidades.

Con respecto al libro de Job, si bien no se han encontrado dependencias directas, se ven varios puntos de contacto, como cuando menciona al hombre que sale desnudo del vientre de su madre (5,14; cf. Job 1,21), sus referencias al aborto (6,3-5; cf. Job 3,11-16) o al Seol, donde se borra todo recuerdo (9,5-6; cf. Job 14,19-22), etc.

## 6. El desafío de la estructura

El libro de Cohélet viene resistiendo a todo intento de encontrar una estructura que dé cuenta de su complejidad, de la repetición de los temas, de la articulación de un tema con otro. Se puede decir con toda certeza que hay tantas propuestas de estructura para esta obra como autores que lo han estudiado. Basta repasar cualquier comentario más o menos actualizado

para encontrar al menos una decena de ellas. Varios autores llegan a la conclusión de que no se puede encontrar una estructura ni un desarrollo lógico de su pensamiento en el libro. Otros, por el contrario, han intentado demostrar que su pensamiento está claramente estructurado y desarrollado en el libro. Por último, están quienes, si bien, no encuentran una estructuración clara en la obra, logran ver estructuras parciales o conexiones intencionadas en buena parte de sus perícopas.

En este comentario tampoco pretendemos haber encontrado una estructura que dé cuenta de todo el libro. Por el contrario, postulamos la hipótesis de que el sabio no busca presentar una respuesta global a las preguntas fundamentales del ser humano y, por lo tanto, no se preocupa por armar una estructura para todo su texto. Es decir: sería contradictorio presentar un texto muy estructurado para decir que al ser humano se le escapa el sentido último de la realidad completa. La forma del libro refleja, más bien, la intuición de que el ser humano es capaz de captar sentidos parciales, fragmentos, diríamos hoy, de la realidad. Por momentos, se pueden reconocer secciones del libro muy armadas, con claros indicios de estructuración que ayudan a comprender un mensaje determinado. Pero en otros momentos el pensamiento parece fluir con mucha libertad, como rompiendo los esquemas en los que quisiéramos encerrar la reflexión. Hay ciertos temas que reaparecen una y otra vez en el libro, observados desde ángulos distintos. Como si el eterno repetirse de la realidad, al que se refiere en su himno inicial (1,4-11) fuera modelando el pensamiento del sabio... y la vida misma.

La siguiente propuesta de estructura general, que se seguirá en el comentario, divide el libro en cuatro momentos, dentro de los cuales se pueden ver algunas presentaciones temáticas, con mayor o menor nivel de estructuración.

*Parte I: La vanidad de la vida humana sobre la tierra (1,1-3,22)*

1. Título y refrán inicial (1,1-2)
2. Todo es vanidad porque todo es inconsistente (1,3-2,26)
3. Todo es vanidad porque la vida es efímera (3,1-22)

*Parte II: El ser humano en relación (4,1-6,12)*

1. La relación con el otro (4,1-5,8)
2. La relación con los bienes materiales (5,9-6,12)

*Parte III: Qué es lo bueno para el ser humano (7,1-9,10)*

1. Límites de la sabiduría humana (7,1-14)
2. La doctrina de la retribución y el «justo medio» (7,15-22)
3. Dominación del varón sobre la mujer (7,23-29)
4. Dominación del rey sobre los súbditos (8,1-9)
5. La doctrina de la retribución y sus límites (8,10-17)
6. Límite de la vida humana y llamado a la alegría (9,1-10)

*Parte IV: La vida humana se juega en el presente (9,11–12,14)*

1. Nadie tiene asegurada la felicidad ni el éxito (9,11-12)
2. En el gobierno está la necedad (9,13–10,7)
3. Nadie tiene asegurado salvarse del peligro (10,8-11)
4. Los que gobiernan son los necios (10,12-20)
5. Asumir el riesgo con generosidad (11,1-6)
6. Disfrutar de la vida en el presente (11,7–12,8)
7. Epílogo (12,9-14)

## 7. Género y géneros

Se ha buscado identificar algún género literario que diera cuenta de la forma del libro en su totalidad, aunque sin demasiado éxito. Ni el diálogo —implícito—, ni el testamento de un rey, ni la colección de sentencias han logrado explicar la forma de este texto. Lo más cercano que se ha encontrado es la forma de un «diario de reflexiones» al estilo de los *Pensamientos* de Pascal. Y últimamente se ha revalorizado la influencia del género helenista de la diatriba, con el que el libro comparte varios elementos, como el razonamiento dialéctico a través de polaridades, la negación y la ironía, los ejemplos y las comparaciones, la repetición y la cita de otros textos, todo esto en un discurso de tipo persuasivo, que no es tan frecuente en otros textos sapienciales. Son procedimientos que el sabio habría incorporado de la cultura helénica y, más concretamente, de la diatriba, pero sin que esta llegue a constituir el género del libro.

Más éxito han tenido, sin embargo, los intentos de reconocer géneros más pequeños que forman parte del libro en su totalidad. Por un lado, están las reflexiones y razonamientos, que desarrollan una idea, como en el poema inicial (cf. 1,2-11) o en el poema de los tiempos (3,1-8). Luego se pueden ver una serie de observaciones de la realidad, introducidas por expresiones como «me dediqué» u «observé» (cf. 1,13-14), «dirigí mi atención» (2,11), etc. Por supuesto, está presente el proverbio popular en forma de sentencia o aforismo, como en 1,15.18; y el proverbio valorativo, que es utilizado no tanto para transmitir una escala de valores cuanto para cuestionarla, por ejemplo en 7,1-3.5, etc. Encontramos también el género de la instrucción sapiencial, por ejemplo, en la sección sobre la relación con Dios (4,17–5,6) o en otras partes como 7,9-10 y todo el poema final (11,7–12,8). El género de la autobiografía, aunque ficticia, se encuentra en la ficción regia de 1,12–2,26. El macarismo (10,17) y los ayes (10,16) están también presentes. Menos común en el mundo sapiencial, incursiona nuestro sabio en la lamentación cuando habla de las opresiones que observa en el mundo (4,1-3). Tenemos quizás una parábola en 9,14-15 y algunos elementos de la alegoría en el poema final (12,1-8).

Como se puede ver en esta brevísima presentación sintética, el autor del libro ha sabido combinar una cantidad de géneros —en su mayoría comunes al mundo sapiencial, aunque algunos no tanto— para desarrollar un discurso que es reflexión, pero también enseñanza. Expresan la elaboración que fue haciendo, tomando de lo recibido y reelaborándolo en algo nuevo. Esto nuevo no tiene aún forma definitiva, dejándonos a quienes lo leemos la tarea de continuar la reflexión.

## 8. El estilo de Cohélet

Sobre el estilo literario de la obra se ha dicho y escrito muchísimo. Es quizás lo más original de la propuesta. Como decíamos arriba, el sabio reconoce que la sabiduría tradicional no alcanza para articular la realidad que se vive, para pensar este mundo «dado vuelta». Hace falta un nuevo lenguaje. Y tiene el coraje de elaborar un nuevo lenguaje, que sin apartarse de la gramática hebrea, la recrea, dándole a las palabras y a las expresiones matices distintos, portadores de una reflexión novedosa. Fidelidad a lo recibido y creatividad para expresar la novedad parecieran dos características, no solo del contenido del libro, sino también de su forma. Presentamos brevemente algunas de las características más importantes del estilo de Cohélet para familiarizar a las y los lectores del libro con ellas y permitirles sintonizar más fácilmente con su discurso.

En primer lugar, el uso de ciertos *términos clave* del vocabulario hebreo es frecuentemente distinto del que se encuentra en otros libros bíblicos. Sin cambiar el sentido a las palabras, les va dando matices propios, conformando un vocabulario propio, casi técnico, no siempre fácil de interpretar. Algunos autores han planteado, por ejemplo, la hipótesis de que ciertos términos en Cohélet deben ser leídos en clave económica, como parte de un vocabulario técnico del mundo de las finanzas. El más claro en este sentido es la palabra *yitrôn*, que se suele traducir como «ganancia», «provecho» o «ventaja» (véase, por ejemplo, en 1,3; 2,11.13; 3,9; 5,8.15; etc.). Se ha asociado incluso con la plusvalía, con el provecho económico que resulta de una operación financiera. El sabio está hablando a una cultura que valora, incluso excesivamente, la ganancia económica, utilizando un lenguaje económico para reflexionar sobre el sentido del esfuerzo empleado en el proceso de buscar dicha ganancia. Veremos en el siguiente apartado otros términos que van recibiendo a lo largo de la obra un sentido más específico.

Otro recurso de estilo es la *repetición*. Una y otra vez vuelve sobre los mismos temas, como sugiriendo que la realidad tiene algo de recurrente, que no hay un verdadero avance en la historia. Esta tesis, presentada claramente en el poema inicial (1,4-11), se transforma en estilo literario. Vuelve

sobre temas como la muerte (2,12-23; 3,16-22; 4,2; 6,3-6; 7,1-4; 9,1-6; 12,1-8), el trabajo humano (1,3; 2,10-11.18-22.24; 3,9.13; 4,4.6.8-9; 5,14-15.17-18; 6,7; 9,9), el temor de Dios (3,14; 5,6; 7,18; 8,12-13; 12,13) o la alegría (2,10.24-26; 3,12-13.22; 5,17; 8,15; 9,7-8), y repite una y otra vez términos como *hébel*, «vanidad», «soplo», y otros muchos; algunos, hasta más de cincuenta veces.

Sin duda, la *ambigüedad intencional* es otro de los recursos de nuestro sabio. Si bien todas las lenguas y muchas de las expresiones del lenguaje tienen una cuota de ambigüedad, habitualmente intentamos aclarar lo que queremos decir para que se entienda bien. Y buena parte de los esfuerzos de la exégesis bíblica suele dedicarse a aclarar el sentido de una frase o de un texto. Cohélet, por el contrario, pareciera querer explotar todas las posibilidades de sentido que la lengua hebrea permite a las expresiones, dejándolas totalmente abiertas. Así, quienes emprenden la lectura deben, a cada paso, preguntarse por el sentido de las frases leídas, aventurar distintas opciones de lectura, ensayar posibles explicaciones. Da la impresión de que el sabio utiliza este recurso para mostrar que la realidad siempre está abierta a distintas lecturas, que el sentido de la existencia no se puede «clausurar» de manera definitiva. El mismo no pretende tener una explicación para todos los problemas que plantea, y con su modo ambiguo de hablar va abriendo posibles caminos de búsqueda y generando un saludable movimiento de revisión de las propias opciones.

En esta misma línea va otra de sus preferencias: más que realizar afirmaciones, formula *preguntas y negaciones*. Cuando hay afirmaciones tajantes y universales, normalmente van a ser seguidas de alguna objeción, al estilo del «sí, pero...». Su aporte más original va a venir por el lado de las preguntas que taladran las seguridades adquiridas y abren a una nueva búsqueda. O por la negación, que cierra la puerta de la ilusión y de la falsa seguridad. Así, «no hay nada nuevo bajo el sol» (1,9) con toda su carga demolidora, libera de la búsqueda vana de novedades superficiales con la que el ser humano se distrae, para que enfrente la realidad con más verdad.

El uso de los *proverbios valorativos* es también novedoso en Cohélet. La sabiduría tradicional solía sintetizar muchas de sus enseñanzas a través de estos proverbios, también llamados «proverbios *tôb*», porque en hebreo suelen comenzar con esta palabra. La fórmula se suele traducir como «es preferible esto que aquello», y sirve para transmitir al discípulo una escala de valores. Ahora bien, nuestro sabio utiliza este mismo recurso para *cuestionar* la escala de valores tradicionalmente aceptada, para mostrar sus deficiencias o incluso para mostrar su carencia de valor. Esto se puede ver en muchos momentos del libro, pero de una manera más desarrollada en el capítulo 7.

Llama la atención también el *estilo testimonial* de muchas de sus reflexiones. De modo particular, en la llamada «ficción regia» (1,12–2,26) el sabio mismo hace una serie de experiencias para poner a prueba las respuestas que se daban habitualmente al problema del sentido de la vida y la búsqueda de la felicidad. Más allá de esta sección, muchas de sus reflexiones parten de una constatación directa, introducida por «he visto» (1,14; 2,13.24; 3,10.16.22-4,1; 4,4.7.15; 5,12.17; 6,1; 7,15; 8,9-10.17; 9,13; 10,5.7) o por «he encontrado» (especialmente en 7,26-29). Este procedimiento es muy importante, porque se trata de confrontar la enseñanza recibida con la realidad, en busca de una nueva respuesta que sea autenticada por la propia experiencia. No basta con repetir viejas fórmulas; la realidad en cambio reclama nuevas formas de comprenderla y nuevas actitudes vitales. Se puede decir que Cohélet ofrece en sus reflexiones una enseñanza «de primera mano».

Se pueden citar, por último, algunos recursos comunes, pero utilizados con frecuencia especial por el sabio, como la *paronomasia* (véase el juego de palabras entre *šēm*, ‘nombre’, y *šemen*, ‘perfume’, en 7,1) y la *ironía*. Sobre esta última, se suele reconocer con claridad en 5,7-8; pero en otros textos como el poema de 3,2-8 puede pasar desapercibida, ya que se utiliza todo un poema sobre los tiempos oportunos para luego decir que el ser humano es incapaz de descubrirlos. Hay ironía en la presentación de una realidad que desmiente la doctrina de la retribución (por ejemplo, en 8,11-14) y en la larga presentación de un rey de estilo salomónico que busca acumular posesiones y ciencia, pero se termina encontrando vacío (1,12–2,26). No es solo una ironía corrosiva, sino que funciona como una manera de poner en discusión toda la vida humana.

## 9. Algunos temas recurrentes

En una obra de estas características, no tiene sentido pretender hacer una síntesis de la «teología de Cohélet» o algo así. El libro no es una obra acabada ni presenta una articulación teológica definitiva. Como se ha dicho, el sabio se dedica más bien a poner en cuestionamiento las síntesis teológicas precedentes, abriendo interrogantes y ensayando respuestas prácticas y concretas para vivir en este mundo, tal como es.

Lo que presentamos brevemente a continuación son ciertos temas que una y otra vez vuelven a aparecer en el libro. Siendo que no hay un desarrollo lineal de dichos temas, las y los lectores somos invitados por el maestro a mirar esa misma realidad desde distintos ángulos y en distintos momentos, elaborando poco a poco la propia síntesis. Para utilizar una expresión habitual hoy en día, podríamos decir que nos ofrece *fragmentos* de teología sobre distintos temas fundamentales para la experiencia humana.

*Hébel*, «vanidad». No cabe dudas que se trata más que de una simple palabra, para convertirse en un concepto portador de sentido, o quizás, de sinsentido. La idea es tan importante que constituye el marco de toda la reflexión del sabio, en esa especie de refrán que abre y cierra la parte central del libro (1,2; 12,8). Allí directamente afirma que «todo es *hébel*». El sustantivo, que en hebreo tiene el sentido fundamental de «soplo» y se utiliza como nombre del segundo hijo de Adán y Eva (Gen 4,2), aquí se convierte en una imagen que provoca la pregunta por el sentido, por si realmente merece la pena esta existencia que el ser humano vive. Existencia al mismo tiempo efímera e inconsistente como un soplo. Pero dentro de la misma realidad, cuando el sabio concluye que algo es *hébel*, está pronunciando sobre esa realidad una especie de sentencia inapelable: el placer es *hébel* (2,1), así como el trabajo humano (2,11.17.19), su sabiduría (2,15), la imprevisibilidad de la existencia y del mérito (cf. 2,19.21.23.26), la competencia de unos con otros (4,1), la idealización de la independencia (4,8), la sed de dinero (5,9), el dejarse llevar por el deseo (6,9), la retribución que no se cumple (8,14), la juventud (11,10) y por supuesto la vida misma del ser humano (6,12; 7,15; 9,9). Los autores se preguntan si esta sentencia es de carácter ontológico —la realidad *es* así— o epistemológico —la realidad *es percibida* así por el ser humano—; distinción que el sabio mismo no parece hacer. También surge la pregunta sobre si hay que mantenerla como metáfora —es decir, traducirla como «soplo», «humo» o algo así— o si se trata de algo más abstracto como el concepto de «absurdo» o de «vanidad». Sobre esto, algunos hablan de *símbolo*, entendiendo allí una realidad más expresiva y abarcadora que la metáfora. Conviene notar, sin embargo, que el juicio de *hébel* no recae nunca sobre realidades que exceden lo que sucede «bajo el sol / cielo». Es decir, Dios no es *hébel*. Aunque sí lo pueden ser las ideas que nos hacemos sobre su justicia y sobre el modo en que distribuye sus dones (cf. 2,26; 6,1-2).

La *alegría*. Decíamos que algunos autores insisten en que el mensaje de Cohélet es, en el fondo, positivo, una exhortación a la alegría. Es difícil entender esta alegría como una especie de «respuesta» del sabio a la búsqueda del sentido de la vida. Más bien, los textos en los que exhorta a la alegría suelen estar al final de secciones donde se ha desarrollado algún aspecto de la vida que se considera *hébel*, o donde se ha dejado claro que no hay «ganancia» verdadera en lo que el ser humano realiza. Luego de desarmar las seguridades que la sabiduría tradicional ofrecía, el sabio invita a la alegría y el disfrute de las cosas sencillas de la vida como una manera concreta y práctica de encontrar placer y estímulo. Es lo que llama *héleq*, literalmente «parte». Así sucede al final de la ficción regia (2,24-25), luego del poema de los tiempos y de afirmar que el ser humano no los puede entender (3,12-13) o de cuestionar la idea de que el ser humano sea tan superior

a los animales (3,22); y sobre todo, luego de hablar sobre la muerte, que pone un manto de sombra a la vida humana, porque la revela un verdadero «soplo» (cf. 5,18-19; 8,15; 9,7-8; 11,9-10). Si la propuesta cultural helenística era luchar por crecer social y económicamente, una movilidad social ascendente a cualquier costo, el sabio invita más bien a disfrutar de los pequeños placeres que da la vida, «en medio de las fatigas»; es decir, en el presente, sin posponer la alegría para un futuro incierto que puede no llegar. Y a vivirla como un verdadero don de Dios, que es quien la concede. Es decir, es un don teologal.

*El temor de Dios.* El concepto es común en la literatura sapiencial, como actitud de reconocimiento de la grandeza divina y de la pequeñez humana, presentado como el principio de la sabiduría (cf. Prov 1,7). Cohélet, sin embargo, tiene un modo particular de ver a Dios. Origen y destino de la vida humana (cf. 12,1.7), dador de la tarea humana de «investigar» lo que sucede en el mundo (1,13; 3,10-11) y de la alegría (2,26; 5,17-18), Dios no es directamente accesible al ser humano: «Dios está en el cielo, tú en la tierra» (5,1). Sus planes lo superan (3,11;7,14) y su acción es irreversible (7,13). La actitud del temor de Dios implicará para Cohélet, además de la aceptación de la propia limitación y pequeñez, del límite que tiene el conocimiento humano, la renuncia a todo intento de manipulación de la divinidad mediante oraciones o votos (cf. 4,17-5,6) y la superación de la búsqueda exagerada de fidelidad a la torá: Dios es más que la torá (cf. 7,15-18). En último término, al negar que la retribución sea la base de la ética, el temor de Dios abre un espacio para la gratuidad: significa aceptar una ética que sea capaz de superar los conceptos de premio y castigo (cf. 8,11-14). El ser humano no necesita «ganar» la aceptación de Dios: él «ya está contento con tus obras» (9,7).

Dentro y en conexión con estos temas aparecen muchos otros, como el ya mencionado tema de la *muerte*, que reaparece una y otra vez indicando el límite temporal de la existencia humana (2,14-16; 3,19; 4,2; 7,1; 8,8; 9,3-5.10; 12,6-7) y despertando la conciencia para vivir el tiempo presente, antes de que sea tarde. El tema de la *sabiduría*, que es descendida del trono en que la habían colocado los sabios para ser relativizada en su capacidad de dar felicidad al ser humano (cf. 1,18; 2,21; 7,7; 8,1-4; 9,13-16; 9,11.17-10,3). O el tema del *dinero*, desarrollado especialmente en una sección entera (5,9-6,12, pero tratado también en 1,7-11; 4,4-8; 10,5-6; si tradicionalmente se asociaba sabiduría y éxito económico, Cohélet critica la acumulación de dinero como intento de asegurarse la felicidad.

Estos ejemplos permiten ver cómo los temas tradicionales de la reflexión sapiencial son retomados, pero desde una perspectiva distinta y novedosa, permitiendo que el sabio elabore una reflexión totalmente original, invitándonos a su vez a hacer lo propio.

## 10. Nuestra propuesta de lectura

Para finalizar esta introducción, presentamos una visión sintética de cómo procede la lectura del libro de Cohélet en este comentario, a fin de orientar a potenciales lectoras y lectores acerca de lo que pueden encontrar en las siguientes páginas.

En primer lugar, este es un comentario basado en una traducción determinada, que es la de *La Biblia. Libro del pueblo de Dios*. Cada versión de un texto bíblico en lenguas modernas implica una serie de opciones, tanto a nivel de crítica textual como de interpretación y por supuesto también de traducción. Esta situación condiciona a quienes leemos y comentamos el texto, aunque esto no necesariamente es algo malo. Entendemos la versión que comentamos como un punto de partida, con sus riquezas y sus límites, y la valoramos en ambos sentidos. Pero hemos intentado enriquecerla con otros matices que aparecen, tanto en los distintos manuscritos y versiones antiguas, como a la hora de interpretar el sentido del mismo texto hebreo. Es decir, no solo comentamos la traducción de base, sino que la abrimos a otras traducciones e interpretaciones posibles.

Esta pluralidad de miradas está en consonancia con el estilo y el pensamiento de Cohélet. Entendemos que el sabio no pretende dar *una* sola mirada de la realidad, ni una sola respuesta a los interrogantes que la experiencia le crea, sino que muestra que toda realidad se puede leer de distintas maneras. La realidad es ambigua, como lo es la comprensión que podamos tener de ella. De allí que el lenguaje humano también sea ambiguo, y eso no es para el sabio un problema, sino una riqueza: la polisemia del lenguaje tiene un gran potencial para «decir» esa realidad pluriforme que rodea la existencia humana.

Es por eso que, en el comentario, no nos limitamos a ofrecer una sola lectura o interpretación del texto como la «mejor» o la «correcta». Si esa es una pretensión altamente discutible respecto de cualquier texto, mucho más lo es para Cohélet. Por el contrario, recogemos de forma sintética una variedad de lecturas e interpretaciones sobre cada texto, de entre las que han sido ya propuestas y parecen valiosas, añadiendo además nuevas posibilidades de lectura cuando eso ha parecido oportuno.

Con respecto a las contradicciones, entendemos que, si bien forman parte de la existencia humana, no se pueden exagerar al punto de que el discurso carezca de sentido. Es por eso que aceptamos, por ejemplo, la teoría de las citas implícitas, entendiéndolas que están incorporadas en el propio discurso, a veces para relativizar una afirmación corriente, a veces directamente para mostrar su inadecuación mediante el recurso a la ironía o contrastándola con la realidad. En otras palabras, hay una coherencia en el discurso de Cohélet, hasta que se demuestre lo contrario. Aunque sea

fragmentario, provisorio, ambiguo y por momentos en cierto modo contradictorio, no es incoherente. Esto se puede argumentar desde el texto y es lo que hacemos en el comentario.

Entre los extremos del escéptico pesimista y el predicador de la alegría, se descubre en el comentario a un Cohélet realista, que tiene el coraje de enfrentar la existencia concreta y confrontar con ella las certezas recibidas de los antepasados. Enraizado en la tradición de Israel, pero sin fanatizarse hasta el punto de rechazar toda sabiduría extranjera, el sabio representa un intento valioso de diálogo con la cultura, con la propia y con la ajena. Es el predicador del realismo del momento presente, del aquí y ahora. No tiene sentido huir hacia el pasado, con recetas que quizás funcionaron antes, ni hacia el futuro, con promesas de dudosa concreción. No se puede apostar a una salvación que supuestamente vendrá desde «arriba», porque los dones divinos son gratuitos e impredecibles. Este presente, esta realidad que el ser humano tiene frente a sí, es la que reclama una respuesta que el mismo ser humano ha de dar con los elementos y las posibilidades que tenga a mano. Aunque no sean respuestas totales, universales ni eternas.

Este comentario se ha ido formando en un lapso de varios años, como suele suceder con una obra de estas características escrita en una realidad como la latinoamericana, en la cual quienes nos dedicamos al estudio de la Biblia compartimos el tiempo con una multiplicidad de otras tareas. Esto explicará algunas repeticiones e inconsistencias que las y los lectores habrán de disculpar. Pero también le da al texto la riqueza de una lectura madurada con el tiempo y con la vida concreta, confrontada con la experiencia de este lector y de muchas y muchos que han enriquecido mi propia lectura, desde una realidad como la que se vive en estas latitudes. Esto nos lleva al siguiente tema, que involucra la relación entre exégesis y hermenéutica.

Entendemos que la tarea exegética no se reduce a buscar el sentido del texto para su autor y época. Como nos recordaba la Pontificia Comisión Bíblica ya hace varias décadas: «Toda exégesis de los textos debe ser completada por una "hermenéutica" en el sentido reciente del término» (*La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, 1993). En este comentario, la hermenéutica parte de la realidad humana, individual y social, vista desde América Latina en esta primera mitad del siglo XXI. Para las últimas secciones del comentario hemos tenido en cuenta, además, la experiencia traumática que representó a nivel global la pandemia del covid-19. Si bien es muy reciente la vivencia, nos ha parecido útil ensayar alguna palabra desde allí. Sin separarla demasiado, la hermenéutica tiende a estar al final de las secciones, como respuesta a la palabra encontrada en el texto. Sabemos que este procedimiento no es lineal sino circular, pero nos parece importante dar un

primer lugar a la escucha, permitiendo al texto decir su palabra para luego ponerla en diálogo con la nuestra.

Quedará a lectoras y lectores la tarea de evaluar si esta empresa ha merecido la pena o si, por el contrario, caerá bajo el lapidario juicio del epiloguista contra el «multiplicar los libros» (12,12). En todo caso, esperamos sea una invitación a entrar con valentía en esta obra bíblica frente a la que nadie puede permanecer indiferente.

# COMENTARIO

# Parte I

## La vanidad de la vida humana sobre la tierra

(1,1–3,22)

Los tres primeros capítulos de la obra forman una suerte de presentación de la reflexión del sabio, en la que se introducen todos los temas que serán tratados más adelante. Luego del título general de la obra (1,1) y del refrán inicial (1,2), siguen dos secciones fundamentales, que parecen responder a dos aspectos del término clave *hébel*, «vanidad», que aparece en el refrán. La primera sección (1,3–2,26) tomará el aspecto de la *inconsistencia*, a través del concepto de «ganancia»: todo es vanidad porque no hay nada de lo que aferrarse para decir que valieron la pena las fatigas de la vida. La segunda (3,1-22) ilustrará el aspecto de lo «efímero»: la brevedad de la vida, y una muerte que no garantiza que se realice la justicia, ponen en cuestionamiento el mismo orden de la justicia tal como se lo representa el ser humano. Ambas secciones constan de tres momentos: un desafío, una respuesta y una constatación a partir de la propia experiencia. El esquema siguiente puede servir de referencia:

1. Título y refrán inicial (1,1-2)
2. Todo es vanidad porque es inconsistente (1,3–2,26)
  - a. Desafío: la pregunta por la ganancia (1,3)
  - b. Respuesta: no hay novedad (1,4-11)
  - c. Constatación: no hay ganancia (1,12–2,26)
3. Todo es vanidad porque la vida es efímera (3,1-22)
  - a. Desafío: los tiempos oportunos (3,1-9)
  - b. Respuesta: ignoramos la obra de Dios (3,10-15)
  - c. Constatación: la muerte cuestiona la idea de justicia (3,16-22)

### 1. Título y refrán inicial (1,1-2)

#### Título (1,1)

1 <sup>1</sup> Palabras de Cohélet, hijo de David, rey en Jerusalén.

Como sucede en muchos libros del AT, el texto comienza con un título que atribuye el libro a un autor. Proverbios comienza atribuyendo el libro

a Salomón, y probablemente también el Cantar. Aquí la referencia a Salomón está sugerida implícitamente, al describir al autor como «hijo de David» y «rey en Jerusalén». La segunda característica, según la tradición de lectura habitual, no debe relacionarse con David, sino con Cohélet. Es posible que el título provenga del mismo autor, aunque se presente en tercera persona, ya que esta era la forma habitual en los títulos.

La fórmula «palabras de *n*», no parece que deba relacionarse con el título de algunos libros proféticos como Jr 1,1 o Am 1,1, ya que Cohélet no puede inscribirse en dicha tradición. Se relaciona mejor con el comienzo de las pequeñas colecciones de Agur (Prov 30,1) y de Lemuel (Prov 31,1), donde recuerda el título de las «instrucciones» sapienciales egipcias. El libro se presentaría, entonces, como una gran instrucción; aunque, a diferencia de aquellas, no refleja la visión más tradicional de la sabiduría, sino un replanteo total de todos sus postulados. Tal vez habría aquí, además, una alusión a 1 Re 11,41, donde se menciona un «libro de los anales de Salomón», con todo lo que hizo Salomón y toda su sabiduría. Esta doble alusión a la sabiduría salomónica le da al libro una autoridad muy especial, y al mismo tiempo indica desde dónde se debe leer: el libro es una suerte de contrapunto a Proverbios, principal representante de la línea clásica de la sabiduría de Israel.

Sin embargo, no se le da al autor el nombre de Salomón sino el de Cohélet, nombre que no llevó ninguno de los hijos de David que conocemos. El término corresponde a la raíz hebrea *qhl*, que significa «congregar, reunir en asamblea». Y su forma femenina con verbos en masculino se debería a que, en realidad, no es un nombre propio sino que designa una función: el que reúne a la asamblea o el que instruye a la asamblea, es decir, el predicador. Esta designación de función, detrás de la cual se oculta el mismo autor del libro (véase 1,12), pasará a tener en el libro un valor cercano al de un nombre propio.

## Refrán inicial: todo es vanidad (1,2)

<sup>2</sup> ¡Vanidad, pura vanidad\*!, dice Cohélet.  
¡Vanidad, pura vanidad! ¡Nada más que\* vanidad!

V. 2 «Pura vanidad», literalmente, «vanidad de vanidades»; «nada más que vanidad», lit. «todo es vanidad».

V. 2 El comienzo contundente del texto no deja dudas de que aquí se pondrá todo en cuestión. Una afirmación rotunda, que evalúa «todo» en tono negativo, introduce conceptos que Cohélet irá construyendo a lo largo de su obra, y que ahora explicamos brevemente.

El primer concepto sobre el que volverá repetidas veces el autor es el que se suele traducir como «vanidad», en hebreo *hēbel*. El sentido básico de

la palabra hebrea es el de «vapor», o mejor «soplo», como en Is 57,13: «Cuando clames, que te libren tus ídolos: ¡el viento se los llevará a todos ellos, un soplo los disipará!». Usada como metáfora, puede hacer referencia al aspecto temporal de brevedad, transitoriedad, como en Job 7,16: «Yo no viviré eternamente: déjame solo, porque mis días son un soplo»; en cuyo caso Cohélet estaría juzgando la realidad como efímera. Puede también estar refiriéndose al aspecto material de inconsistencia, ya que a un soplo no se lo puede aferrar. De este matiz derivan traducciones como «vanidad», «futilidad», «sinsentido» o semejantes, especialmente cuando es usado como adverbio, como en Job 21,34: «¡Qué inútil es el consuelo que me ofrecen!...». Es muy probable que el autor esté pensando en ambos aspectos al mismo tiempo. La transitoriedad hace que las realidades del mundo carezcan de consistencia y por tanto de sentido. El ser humano no puede aferrarse a ellas buscando seguridad o un punto de apoyo.

La expresión completa, aquí traducida como «vanidad, pura vanidad», en hebreo tiene la forma de «vanidad *de vanidades*», que es el modo en que la lengua hebrea forma el superlativo. Así, por ejemplo, el Cantar de los Cantares es el cantar por excelencia. La expresión aquí significa, entonces, el soplo (transitoriedad y vanidad) en grado máximo.

«Nada más que [lit. "todo"] es vanidad» es una afirmación extrema, que requiere explicitación ulterior. Cohélet no está hablando de un «todo» absoluto, porque en ese caso estaría incluyendo a Dios mismo en la categoría de vanidad, cosa que no hace en ninguna parte, porque para él Dios está por encima de esta categoría. La manera más simple de entender esta totalidad consiste en relacionarla con lo que dice en el versículo siguiente —y en definitiva con la totalidad del libro—. Sería todo lo que sucede «bajo el sol», en la esfera de la actividad humana.

Esta especie de refrán del v. 2 se retomará al final del libro, en 12,8, generando una suerte de marco de lectura de la obra. Aquí se presenta como una tesis a demostrar, mientras que allí reaparecerá como una conclusión, o mejor, como una última sentencia sobre toda la vida humana. En ambos casos, la triple repetición de *hébel* tiene un efecto lapidario. En las dos secciones siguientes de esta primera parte del libro se desarrollan los dos aspectos del concepto *hébel*, comenzando por el de la inconsistencia para terminar con la transitoriedad de la vida humana.

## 2. Todo es vanidad porque todo es inconsistente (1,3-2,26)

### Desafío: la pregunta por la ganancia (1,3)

<sup>3</sup> ¿Qué provecho saca\* el hombre\*  
de todo el esfuerzo que realiza bajo el sol?

V. 3 «Qué provecho saca», literalmente, «qué ganancia hay para»; «hombre», lit. «ser humano» (*ādām*).

V. 3 Luego del refrán, una pregunta desafiante da inicio a la primera sección de la reflexión. Con ella se introduce otro de los temas recurrentes de Cohélet: el del provecho o ventaja. La raíz hebrea correspondiente (*yitrôn*) significa «lo que queda, lo que sobra, el excedente». En términos comerciales se trata de la ganancia o superávit. Es en este sentido que lo usa el sabio, aunque con un alcance metafórico, que abarca el provecho en general.

La expresión que literalmente suena como «fatiga con que se fatiga», contiene otro de los términos que tendrán en Cohélet casi un sentido técnico. El sustantivo *āmāl* significa concretamente el trabajo humano, bajo el aspecto de la fatiga, del esfuerzo. Repite dos veces la raíz, como sustantivo y como verbo, produciendo un efecto de acumulación —fatiga y más fatiga—, y de circularidad, de lo que vuelve sobre sí mismo, sin producir nada hacia afuera. Está insinuando, ya desde la elección del término y su repetición, que la respuesta a la pregunta será negativa. Aunque no lo dice todavía. En efecto, la pregunta no es retórica sino que queda abierta, recibiendo una primera respuesta recién en 2,1.

«Bajo el sol», y su correspondiente «bajo el cielo» (véanse 1,13; 2,3; 3,1), determinan el ámbito de la reflexión de Cohélet. No se ocupará de las cosas «del cielo», porque considera que ese ámbito no es accesible para el ser humano, sino de lo que ocurre sobre la tierra. En este caso, elige «bajo el sol» tal vez porque ilustra mejor la idea de la fatiga del trabajo humano, que en la antigüedad se hacía normalmente durante el día y bajo el peso del calor.

El desafío está planteado. Todo lo que pasa en la vida humana es valorado como «un soplo», y se lanza al lector la pregunta movilizadora sobre el provecho o ganancia, si hay algo que obtenga el ser humano como fruto de su esfuerzo. Como toda pregunta, deja en el corazón la duda y la necesidad interna de encontrar una respuesta. Pero antes que la lectora o el lector pueda responder, Cohélet despliega ante nosotros un poema que nos introduce de lleno en su modo de mirar la vida.

### Respuesta: no hay novedad (1,4-11)

<sup>4</sup> Una generación se va y la otra\* viene,  
y la tierra siempre permanece.

<sup>5</sup> El sol sale y se pone,  
y se dirige afanosamente hacia el lugar de donde saldrá otra vez.

<sup>6</sup> El viento va hacia el sur y gira hacia el norte;  
va dando vueltas y vueltas, y retorna sobre su curso.

<sup>7</sup> Todos los ríos van al mar y el mar nunca se llena;

- al mismo lugar donde van los ríos, allí vuelven a ir.
- <sup>8</sup> Todas las cosas están gastadas\*, más de lo que se puede expresar\*.  
¿No se sacia\* el ojo de ver y el oído no se cansa de escuchar?
- <sup>9</sup> Lo que fue, eso mismo será;  
lo que se hizo, eso mismo se hará:  
¡no hay nada nuevo bajo el sol!
- <sup>10</sup> Si hay algo de lo que dicen: "Mira, esto sí que es algo nuevo",  
en realidad, eso mismo ya existió muchísimo antes que nosotros.
- <sup>11</sup> No queda el recuerdo de las cosas pasadas,  
ni quedará el recuerdo de las futuras  
en aquellos que vendrán después.

V. 4 «La otra viene», en hebreo repite: «una generación viene».

V. 8 «Todas las cosas», o también «todas las palabras». Se puede leer la siguiente afirmación junto con lo que sigue: «Nadie puede decir que no se sacia el ojo de ver ni el oído de oír». «¿No se sacia...?» Se puede leer como pregunta o como afirmación: «No se sacia...».

La respuesta más teórica que da el sabio a la pregunta por la ganancia está realizada a través de un himno, que se puede subdividir en dos partes: vv. 4-7.8-11. Ambas partes comienzan con una referencia al ser humano: la primera mediante la repetición de «generación» en v. 4; la segunda, con la referencia al ver y oír en v. 8. En la primera parte el hombre es visto en relación con la naturaleza, mientras que en la segunda se lo considera más bien en relación con el tiempo.

En la primera parte (vv. 4-7), tienen una fuerza especial los verbos de movimiento, especialmente el verbo que significa «ir, irse» (vv. 4.6[2x].7[3x]). Todo se va, todo pasa: las generaciones, el sol, el viento, los ríos... Solo la tierra queda firme «siempre» (v. 4), como si fuera el escenario donde se suceden interminablemente los actores de un drama que siempre se repite. En este transcurrir están incluidos los clásicos «cuatro elementos» del mundo: tierra, fuego (sol), aire (viento) y agua (ríos).

V. 4 La palabra «generación» tiene aquí la función de evocar una humanidad considerada como un todo indeterminado. No son los individuos solamente los que pasan, sino toda una generación. Y junto con ella, todas sus preocupaciones y desvelos, un día se irán para dejar lugar a otra generación que hará su parte. La vida humana es vista bajo el aspecto de lo efímero y transitorio, acentuado al mencionar primero el «irse», la muerte, y luego el «venir».

El «permanecer» de la tierra tiene un valor positivo, ya que en la antigüedad se valoraba la estabilidad, la firmeza. Hay un cierto orden en la naturaleza, que contrasta con el movimiento de las cosas. En cierto modo, ya se anticipa en este contraste la idea algo paradójica de que, a pesar de

tanto movimiento, todo sigue igual. Por otra parte, hay una cierta ironía en el hecho de que la tierra, creada para los humanos, permanezca, mientras que ellos mueren.

V. 5 En la visión antigua, se consideraba que los astros giraban alrededor de la tierra. Así, Sal 19,6 muestra al sol que sale como un marido de su alcoba nupcial y marcha durante el día con alegría, como un guerrero que recorre su camino. Aquí la imagen es menos gloriosa. Se supone que el sol, una vez que llegó al extremo occidental de la tierra, tiene que volver corriendo fatigosamente hacia el Oriente para llegar a tiempo y poder salir al amanecer. A diferencia de los humanos, sin embargo, el sol es siempre el mismo. El acento no está puesto en que es efímero, sino en la repetición constante de su movimiento, a modo de un Sísifo condenado a repetir indefinidamente su carrera.

V. 6 La estrofa en hebreo está construida con la técnica del sujeto diferido: el viento es mencionado sólo al final del segundo verso, creando la impresión de que continúa hablando del sol, para desconcierto del lector, que sabe que este no se mueve hacia el sur o hacia el norte. Habiendo aludido al este y al oeste al hablar del curso del sol, ahora con la mención del sur y el norte se completan los cuatro puntos cardinales, abarcando la totalidad del universo.

El movimiento del viento no puede ser observado tan claramente ni es tan regular como el del sol, sino que Cohélet lo presenta dando vueltas y vueltas para un lado y para otro. La sensación que provoca es la de lo aleatorio e impredecible, por un lado, pero paradójicamente combinado con lo repetitivo. El viento no va a ninguna parte, sino que vuelve a girar sobre sus pasos.

V. 7 El misterio del mar que, a pesar de recibir continuamente agua de los ríos, no se desborda, motiva esta estrofa de cuatro esticos. La insistencia está puesta sobre la repetición del movimiento del agua. Según cómo se traduzca el final del versículo, podría estar aludiendo a la cosmología antigua, según la cual se pensaba que el agua del río volvía hacia su fuente a través de canales subterráneos; el mismo principio con el que se interpretaba la vuelta del sol hacia su origen. El acento estaría entonces en la repetición cíclica. Según la traducción puesta arriba, el acento se pone en lo ininterrumpido del fluir, contrastado con la constatación de que el mar no se llena, no desborda.

Que el mar no se llene es en sí mismo algo positivo, porque de otro modo habría una inundación que resultaría destructora (véase el tema del límite del agua en Sal 104,5-9). Sin embargo, el verbo elegido deja la impresión de un vacío, de algo que falta, como si el mar insaciable fuera símbolo de algo más. De eso habla la segunda parte del poema.