

Eclesiastés (Qohelet)

1. NIVEL LITERARIO

1.1. Vocabulario

El libro de Qohelet o Eclesiastés ha sido más leído fuera del mundo "religioso" que dentro del propio ámbito eclesial. Quizá por su reducción al lema de "vanidad de vanidades" con que se enmarcó. Pero es una antropología teológica fundamental, seguramente de una gran actualidad por cierta sintonía "espiritual" con nuestro presente. De ahí su interés pastoral para nosotros. Vamos a fijarnos en cuatro campos del lenguaje de este libro, que ya nos indican, de manera inicial, algunos de los grandes temas que le preocupan a nuestro autor.

1.1.1. Lenguaje de la experiencia

En este apartado hay que señalar, en primer lugar, el uso del "yo" y los verbos en primera persona, sobre todo el "he visto", "yo sé", "he buscado", "he hallado", "me digo a mi mismo" ("hablo con mi corazón") y otras expresiones semejantes. También eso de que se atiene a lo que pasa "bajo el sol" o "bajo el cielo". Sin excluir la experiencia del movimiento de las cosas (1,3-8) y del "tiempo" con la diferencia de "momentos" o tiempos oportunos para cada cosa (3,1-8). Muchas de sus afirmaciones sobre la "vida" y la "muerte", sobre el "comer, beber y alegrarse", que se refieren a la experiencia vital cotidiana, entran en este campo. La muerte, como veremos, es un punto central en la experiencia - y reflexión - de Qohelet, algo muy novedoso en el conjunto del AT, que apenas se ocupa de reflexionar sobre la muerte, a no ser la prematura o injusta.

1.1.2. Lenguaje valorativo

Qohelet no sólo observa la vida y la muerte, sino que valora y distingue el "bien" del "mal", la "justicia" y el "justo" de la "maldad" y el "malvado". Hasta la "sabiduría" y el "sabio", a pesar de todos los límites que les reconoce, vienen valorados en relación a la "necedad" del "necio". Lo malo es que, ante la muerte igualitaria, no sirve de nada la sabiduría humana. Lo más notable, sin duda, es la calificación de "*hebel*" (vanidad, vano, efímero, incomprensible, absurdo), que va dando a tantos valores terrenos: las riquezas, los placeres, las obras, el trabajo y sus frutos y la misma sabiduría. Sin embargo, hay dos cosas que son sobre todo absurdas: el predominio de la injusticia en la historia (8,14), "sin que haya quien consuele" a los oprimidos (4,1), y el hecho que todos los vivientes, hombres y animales, buenos o malos, sabios o necios, tengan un "destino único", la muerte.

1.1.3. Lenguaje antropológico

Se puede decir que el libro es una antropología en toda su extensión. Se muestra en el predominio de la palabra "*adam*" (ser humano hombre y/o mujer), y del "*ish*" (hombre, varón), con su "*leb*" (corazón o mente) y su "*basar*", "*nepes*" y "*ruaj*" ("cuerpo, carne", "vida, alma" y "hábito vital, espíritu").

Tal vez prefiere el término "*adam*" por su alcance genérico (sólo en 7,28 se refiere al "varón" exclusivamente, por lo que muchos lo consideran glosa de otra mano) o quizás por recordar, ya en su etimología, que es meramente "terreno", surgido de la "*adamâ*", esa madre tierra a la que volverá. Lo mismo expresa su relación con el "polvo", otro símbolo de su origen terreno y destino mortal (3, 20 y 12,7); y con el "*ruaj*", que viene de Dios y vuelve a Él, sin que quede nada del hombre tras su muerte. Un tercer grupo de términos antropológicos serían los conformados por el quinteto de "*amal*, *inyan*, *yitron*, *jeleq* y *miqreh*". Se suelen traducir respectivamente por "esfuerzo / fatiga", "negocio / tarea", "provecho / ventaja", "porción / parte" y "destino / suerte". Como sobre ellos volveremos en la parte teológica, baste por ahora dejar constancia de su presencia significativa en el libro.

1.1.4. Lenguaje teológico

Para nombrar a Dios, Qohelet usa casi siempre el nombre bíblico de "*Elohim*" (40 veces). Es lo normal en los libros sapienciales, ya que no hablan ni de la Historia de salvación ni de la Alianza y leyes de *Yahveh*, el Dios de Israel. Tal vez se esconde Dios detrás de ciertos verbos en la forma de "pasiva divina", como en ese "torcido" de 1,15, que, en 7,13, tiene claramente a Dios por sujeto: "lo que Dios ha torcido".

Sólo una vez le llama "Creador" (12,1) pero, en un contexto donde está muy presente la muerte cercana (12,1-7). Alude a la obra creadora de Dios varias veces, así como a su actuación en la vida humana. De Él viene todo, lo bueno y lo malo, sin que nadie pueda emplazarlo; mientras que Él juzgará al hombre (3,17; 6,10; 11,9; además de 12,14, que es del editor). Acentúa sobre todo su Trascendencia divina sobre el hombre terreno (5,1), que la debe "respetar".

Aunque no le llame *Yahveh*, no cabe duda de que Qohelet conoce y supone conocida la Ley y la Alianza, así como la sed de justicia de todos los Profetas. No se trata de glosas posteriores, sino que esa idea de un Dios justo (3,17; 8,12; 9,1; 11,9) constituye, junto a la de un Dios creador y dador de todos los bienes de esta vida, el trasfondo de sus cuestionamientos más radicales, como veremos.

1.2. Género literario

Se ha tratado de enmarcar en un género literario único a todo el libro, aduciendo que se trata un "diálogo", tan usado por Platón y también en Oriente. Otros lo califican de "diatriba", utilizada por los cínicos y luego por los estoicos, y que es un método, más que un género. Y no falta quien lo califica de colección de sentencias, del tipo "pensamientos" que más tarde utilizará Pascal. En realidad, no cuadra bien ninguna de esas calificaciones, y menos para todo el conjunto del libro. Ni hay apenas diálogo, ni usa siempre el método de la diatriba, ni es una mera colección de reflexiones. Pero sí hay, al principio del libro, una "ficción regia" con una función específica.

1.2.1. Testamento regio (ficción regia)

El libro viene atribuido a un hijo de David, rey en Jerusalén (1,1) y más concretamente, rey de Israel (1,12), cosa que sólo aconteció con Salomón. Una larga tradición así lo explicó. Pero se trata de una ficción literaria para ponerse bajo el amparo del más famoso de los sabios en Israel. Los mismos editores nos dicen que se trata de un "sabio" que enseñó al pueblo (12,9), y el tono con que habla del poder y del rey no es precisamente el de un monarca. Sin embargo, en los dos primeros capítulos, no cabe duda de que se presenta bajo la figura regia de Salomón.

En realidad Qohelet está usando un género literario muy conocido en Egipto y otras partes, que se llama el "testamento regio". Este solía ser pseudónimo y se escribía como propaganda de determinada dinastía, de sus aciertos políticos y sus obras grandiosas, a mayor gloria del rey. Aquí aparece la fina ironía de nuestro autor, que lo utiliza casi para lo contrario. Su "Salomón" le sirve, sí, para poder experimentar todas las situaciones humanas, muchas de las cuales le están vedadas a un pobre o persona corriente, pero, sobre todo, lo usa para vaciar de sentido último tanto las obras y los esfuerzos, como la pretensión de fama imperecedera: todo eso es "vanidad", tanto el rey sabio como cualquier necio mueren igualmente.

1.2.2. Géneros sapienciales

Un buen número de las palabras usadas por Qohelet son de marcado tono sapiencial. Las más notables son "sabio y sabiduría, corazón, conocer y ciencia, ver y observar, necio y necedad". También las reiteradas valoraciones, con los calificativos de "bueno/mejor o malo/desgracia" y de "justo o malvado", e incluso el juicio de "vanidad" aplicado a tantas cosas, corresponden a la tarea sapiencial de distinguir el bien del mal, en todos los campos (desde Génesis 3,1.5ss.22). Es evidente que nuestro autor conoce y usa el género proverbial, tan popular dentro y fuera de Israel. Algunos pueden ser refranes tradicionales que él utiliza para su propósito, pero la mayoría los habrá creado él mismo con agudeza de fondo y belleza de forma, según afirma su editor (12,10). Dentro de ellos hay distintos tipos de paralelismo: mientras unos son constataciones o descripciones, otros son creencias o valoraciones; abundan aquí los de tipo comparativo.

También utiliza los razonamientos o reflexiones, las instrucciones o consejos y hasta maldiciones y bendiciones y las "preguntas retóricas". Algunas veces crea pequeñas "viñetas" o descripciones de un caso típico o ejemplar (4,13-16 y 9,13-18); otras veces compone breves "poemas", como se suele reconocer en 1,4-8, en 3,2-8 y en el impresionante final de 12,3-7. No contiene ninguna oración a Dios, ni alabanza o personificación de la Sabiduría, tan presentes en otros libros sapienciales bíblicos.

1.2.3. Pesimismo, optimismo, "cinismo"

Hablar de optimismo o pesimismo con respecto a una cosa depende ya de la postura del hablante. Por eso se han podido decir y se siguen diciendo ambas cosas a propósito del Qohelet. Tal vez porque ambos aspectos aparecen en él, según desde donde se mire. Nos invita a disfrutar de la vida con insistencia y con razones antropológicas y teológicas (2,24-26; 3,12ss; 5,17-19; 8,15; 9,7-9; 11,7ss), y nos advierte reiteradamente que casi todo en ella es "vanidad", efímero y hasta absurdo, sobre todo si todo termina en la muerte.

Parece oportuno aceptar el juicio maduro de un gran teólogo bíblico como Von Rad, cuando nos advierte que no debemos pensar en una sabiduría antigua optimista (por ingenua, sin duda), y otra reciente pesimista (por ser más crítica), como la del Qohelet. "Cada época tiene sus propias dificultades con respecto a la realidad ... El deseo de conocer, que caracteriza a una época determinada, tiene su propio y privativo sistema de seguridades y, al mismo tiempo, sus limitaciones bien precisas".

Se suele entender vulgarmente por "cinismo" el desprecio radical ante los valores corrientes de la vida, especialmente los más respetados, unido a una actitud asocial y a conductas vulgares e irrepetibles del pudor. Pero eso es una visión deformada y lateral de las exageraciones de algunos cínicos más o menos famosos. En realidad los cínicos surgen en el siglo V aC al calor de la mayéutica socrática y, al fin, desembocan en buena parte de la corriente estoica, sobre todo en su postura ética. Se trata de discípulos de Sócrates, muy críticos de los falsos valores socialmente vigentes, pero decididos partidarios de la "virtud". Entendían ésta como capacidad de liberarse de esos falsos valores y deseos y practicar una vida austera y atenta al bien de los otros, sin preocuparse por dominar, acaparar, tener fama o placeres, etc. Para su enseñanza usaban el método de la "diatriba", que es una discusión real o imaginaria, subrayando los contrastes para hacer más claras las posiciones, tal como lo usará todavía Pablo.

En este sentido cabe decir que el Qohelet está cerca de ellos en ambas cosas: en su irrespeto por las convenciones y valores de la propia tradición sapiencial y en el empleo de una dialéctica de las contradicciones como método de enseñar. Precisamente sus "contradicciones" fueron una de las causas de la discusión rabínica sobre su pertenencia al canon. No es seguro si recibió de esa corriente algún influjo directo, pero pudo conocer ese estilo, sobre todo si vivió ya en el siglo III aC.

1.3. Estructura

Algunos no reconocen ningún orden en el libro. Sería una colección de dichos, semejante a la de los Proverbios o el Eclesiástico. Otros en cambio se empeñan en descubrir casi un orden estadístico, con cábalas numéricas.

Curiosamente, el centro casi matemático del libro, con 222 versículos, está en 6,9 como ya notaron hace siglos los rabinos. Además la frase temática "vanidad de vanidades" de 1,2 y 12,8 equivalía 216, precisamente el número de versículos del libro sin los seis de la parte editorial final (12,9-14).

Parece que hay un cierto orden, una división principal en dos partes y hasta una posible subdivisión de ellas en dos apartados, el primero de los cuales es más bien observación y reflexión. El segundo apartado entra en la categoría de exhortación y valoración, o de práctica y ética. Ésta es la división mayor de todo el campo sapiencial.

Abre el libro con un poema impresionante sobre el movimiento cíclico de la vida y concluye la obra con ese broche de oro que es el magnífico poema sobre el día de la muerte y el final del hombre. Proponemos una estructura:

prólogo (1,2-11): Poema sobre "Nada hay nuevo bajo el sol"

parte primera: 1,12-6,9 : Todo es efímero e inseguro bajo el sol

1,12 - 4,16: Nada existe que valga del todo la pena de vivir. Todo está en manos de Dios, no del hombre. El bien relativo no es suficientemente bueno.

5,1 - 6,9: Cómo saber vivir en este mundo efímero: actitud de respeto ante la Trascendencia divina. Saber gozar todo lo bueno sin codicia insaciable.

parte segunda: 6,10 - 11,6: Todo escapa al control del ser humano

6,10 - 8,17: Nadie sabe lo que es bueno para el hombre. Nadie puede ser sabio o justo perfecto. Éste es un mundo arbitrario e inseguro.

9,1 - 11,6: Cómo vivir en este mundo incierto: aprovechar las oportunidades de gozo de la vida. El mundo está lleno de riesgos y hay que vivir con ellos.

epílogo (11,7 - 12,8): Aviso a la juventud para que aproveche la vida y poema final sobre el "Día definitivo (escatológico?)".

conclusión(es) (12, 9-11 y 12, 12-14). Obra de editor(es). Hay suficientes argumentos para ver aquí una y hasta dos manos editoriales. La primera, más admiradora y apologética, como de discípulo cercano. La segunda, algo más crítica, tiene un tono más tradicional ("hijo mío") y nombra los "Mandamientos" de Dios, cosa que Qohelet nunca hace, aunque tampoco los rechace.

¿Glosas posteriores? Algunos exegetas ponen versículos a cuenta de uno o varios glosadores, que pretenderían corregir los dichos más escandalosos de Qohelet. Así se explicarían varias de las contradicciones que aparecen y que, junto con el epílogo (segundo), habrían logrado librarlo de la calificación de heterodoxo. Se refieren sobre todo a las alusiones al "temor/respeto de Dios" (3,14; 5,6; 7,18; 8,12s y 12,13) y al "juicio de Dios", que temperaría las exhortaciones a disfrutar de los bienes (3,17s; 11,9 y 12,14). Sobre este punto volveremos en la parte del nivel teológico.

Las contradicciones de Qohelet se explican mejor por el uso de una cierta "diatriba", por expresar una disputa interna consigo mismo y la propia tradición a la que no renuncia y, sobre todo, por reflejar esas reales contradicciones que tiene la vida de tejas abajo, o "bajo el sol", como él dice. No hace falta ver ni siquiera "citas" implícitas y, menos aún, suponer que, si se dan estas alusiones a verdades tradicionales, él no las acepta. Precisamente porque las acepta surge el problema y nace la contradicción entre el ideal de "lo que debería ser" y la realidad de "lo que es".

1.4. Estilos

Más allá de los géneros literarios usados y de la estructura del libro, creemos que es bueno anotar algunos rasgos típicos o muy presentes en nuestro autor, que le dan ese tono peculiar dentro del mundo sapiencial. Se trata, en primer lugar, de la apelación a la propia experiencia, con un gran número de proverbios presentados como "*observaciones*" personales. Junto a esto las profundas reflexiones, suscitadas muchas de ellas precisamente por la constatación de "*contradicciones*", sean contradicciones entre aspectos de la realidad, sea entre lo que pasa o "es" y lo que se espera o "debería ser". No hace falta buscar diversas manos o "glosas posteriores", ya que la riqueza aparece precisamente cuando se ven en tensión dialéctica, en soliloquio consigo mismo y con el oyente o lector potencial.

No hay que descartar la "*ironía*" y la cita crítica del saber tradicional, ya que nuestro autor se sitúa en una postura anticonformista; pero habrá que demostrarla en cada caso, y no suponerla como regla general o como manera de escapar a alguna de las contradicciones.

La búsqueda de una coherencia lógica de tipo racional occidental no es el mejor camino para comprender a un sabio convencido de la ignorancia radical del hombre sobre Dios y sus planes, sobre el mundo en su conjunto y sobre el hombre mismo y el sentido total de una vida que acabaría en la muerte.

2. NIVEL HISTÓRICO

2.1. Época postexílica

A pesar del versículo inicial, que atribuye el libro a un hijo de David, rey en Jerusalén, y de la "ficción regia", en que se alude claramente a Salomón al precisar que ha sido "rey de Israel" (1,1 y 12), es evidente que no es éste el autor. No habría entonces evolución de la lengua hebrea, ya que nuestro libro tiene unos rasgos que reflejan una etapa postexílica del hebreo bíblico. De hecho, es en la "ficción salomónica" donde usa uno de los dos términos claramente persas: "*pardes*" (paraíso), en 2,5; y luego el otro, "*pitgam*" (sentencia jurídica), en 8,11. Hoy todos los exegetas lo ubican claramente en ese período, discutiendo sólo si se trata de la época persa (s. IV) o de la etapa helenista (s. III) en líneas generales.

Respecto al propio Qohelet, ni siquiera sabemos si ese era su nombre propio o era un apodo o nombre de oficio ("*el asambleísta*"). Tampoco puede decirse si era más bien pobre, como supondría 9,11-16, o maestro de clase media que enseñaba a los hijos de los ricos, como suponen otros (9,7-10). En el epílogo se nos asegura que enseñaba al pueblo, pero no hay que dar por supuesto que se trata de las clases populares analfabetas precisamente, ya que se subraya su agudeza y su buen decir profesionales (12,10).

Quizá sea verdad que Qohelet es tan crítico porque no se deja seducir por el poder y riquezas de persas o griegos, a pesar de lo que ve, o precisamente por verlo muy bien. Ni tampoco ve que las grandes esperanzas de justicia de su tradición (en la que cree) se realicen en la historia y vida cotidiana, sino todo lo contrario en demasiados casos. Su pesimismo político suena demasiado a crítica del sistema dominante y, además, recomienda andar con cuidado en las denuncias (8,3-5; 10,20)

2.1.1. Período persa (siglo IV)

Por lo general, los autores piensan en la época final del imperio persa, entre Artajerjes II Mnemón (404-358) y Darío III Codomano (336-330), cuando Judea llega a ser un pequeño estado teocrático, con su legislación peculiar, la "*Tora*" de Esdras aprobada por el Imperio, y a acuñar moneda propia (400-330). Tal vez se trata ya del Pentateuco entero, o de una de sus primeras "codificaciones".

Entre los datos significativos de la época estaría el asunto del templo de los judíos de Elefantina, en Egipto, seguramente la relectura de la historia en la obra del Cronista (1-2Cr, Esd, Neh) y acaso los libritos de Rut y de Jonás, de una apertura novedosa frente al nacionalismo judío.

Precisar más es imposible con los datos de que disponemos, pues los argumentos para abogar por esta fecha son principalmente lingüísticos, que no cambian tan rápidamente como los políticos. Sobre todo tiene gran fuerza la ausencia de cualquier vocablo o giro griego en todo el libro, a pesar de la postura abierta del autor y su crítica ante la propia tradición sapiencial israelita.

2.1.2. Período helenista (siglo III)

Se refieren generalmente a la etapa helenista inicial (300-200), cuando Palestina está aún bajo los lágidas de Alejandría de Egipto y no bajo los seléucidas de Antioquía de Siria. Nos movemos entre el reinado de los lágidas, sucesores de Alejandro Magno en Egipto, Tolomeo I Soter (323-285) y el de Tolomeo V Epifanes (204-180).

En esos años se fundan en Grecia las escuelas de filosofía epicúrea y estoica. Así mismo siguen el influjo de la academia platónica, del estilo cínico de la diatriba y de la lógica aristotélica, mejorados por la Estoa. En Alejandría, Tolomeo II Filadelfo (285-246) manda traducir al griego la "Tora", por mano de los así llamados LXX.

Es la época en que el imperio helenista de Egipto se convierte en una "máquina de hacer dinero", explotando racionalmente los campos y negocios y sin misericordia alguna para con los perdedores y parias del sistema. Son precisamente las alusiones de Qohelet a una situación general de explotación y violencia de los de arriba los que más favorecen su ubicación en esta etapa, aunque tampoco los persas dejaron de explotar al pueblo.

2.2. Argumentos lingüísticos y culturales

Hasta hace poco se había generalizado la idea de que las peculiaridades lingüísticas del libro se explicaban, al menos en parte, por el influjo de la lengua y cultura griegas. Así se veía un trasfondo griego en algunas palabras o frases hebreas del libro. Sin embargo, no hace falta recurrir al griego ni para el alcance de dichas palabras ni para ninguno de los giros peculiares de Qohelet. Más bien los últimos estudios lingüísticos apuntan hacia la época persa, no sólo como punto de partida (ya que usa dos vocablos persas, como "*pardes*" y "*pitgam*" ("jardín/paraíso" y "sentencia judicial"), sino también como el mejor horizonte de conjunto. La importancia del dinero se dio ya en esas fechas, y el dáríco y la dracma persa y judía anteceden a la moneda griega en Palestina. Por lo demás, el despotismo persa no fue menos duro y arbitrario que el de los tolomeos helenistas.

Dentro de la tradición sapiencial, nuestro libro se ubica muy bien después del de Job, al que algunos creen ver aludido en la frase "el hombre no puede litigar con quien es Más Fuerte que él" (6,10) y otras partes. Por otro lado, es evidente que aún se atiene a la perspectiva tradicional de la muerte como final de la existencia, si es que no lo acentúa más. Esto nos ubica claramente antes de Daniel, del segundo libro de los Macabeos y del Eclesiástico original, todos ellos de principios del siglo II a.C. Con ello, cualquiera de las dos épocas señaladas entran bien en la cuenta.

En cambio, el pretendido influjo, aunque sea sólo indirecto, del pensamiento griego, sea platónico o estoico, epicúreo o escéptico, no tiene excesiva fuerza probatoria. Más bien lo mete, a veces forzosamente, el comentarista que opta por la ubicación en época helenista, incluso avanzada. El libro se comprende muy bien en el horizonte cultural israelita y, si cabe hablar de ciertos rasgos cínicos, notemos que esta escuela se difundió ya en el siglo IV a.C. y es más un estilo de vida que un pensamiento filosófico.

2.3. Aspectos socio-económicos y socio-políticos

Nuestro libro supone un judaísmo postexílico, con gente ya muy bien acomodada, que usa perfumes caros (9,8; 10,1), posee tesoros y otros objetos lujosos (5,18; 6,2; 12,6), y que tiene acceso a la cultura de maestros tan preparados como el propio autor. Por eso no cuadra con los primeros años del postexilio ni siquiera con la época primera de Nehemías, sino más bien con los Tobíadas, que le hacen la vida imposible al sistema teocrático de Esdras y los gobernadores sucesivos. No se puede precisar tampoco mucho más. Sea cual fuere la etapa histórica concreta, persa o helenista, el libro nos muestra ciertos rasgos económicos y políticos generales.

Se habla de "rey" y príncipes o poderosos, más allá de la ficción regia inicial, y se subraya su absolutismo y arbitrariedad, así como la falta de justicia en tribunales y sociedad (3,16; 8,2-4 y 10-14; 10,5-7 y 16-20). La lucha por el poder y el uso de la fuerza, junto al desprecio de la sabiduría, se nos pintan en sendas viñetas de 4,13-16 y 9,13-18. Por desgracia, esto no es típico ni exclusivo de la época persa o la helenista, pero cuadra bien en cualquiera de las dos por lo que podemos deducir de otras fuentes extrabíblicas, sobre todo de la etapa tolemaica. En realidad, los judíos nunca volvieron a tener "rey" hasta el tiempo de los Macabeos y Herodianos. El término puede entenderse en el sentido amplio de gobernante o referirse al soberano persa o helenista de turno.

La explotación de los pobres y la inseguridad en los negocios, así como entre los propios funcionarios reales, están también varias veces apuntadas (4,1; 5,7-8 y 12-16; 10,8-11.16-19; 11,1-6). Aparece el afán de dinero y el no hartarse de él; la codicia domina a todos y la envidia es el motor de tanto esfuerzo que, al final, ni se sabe para qué; Qohelet no deja de recomendar la "*aurea mediocritas*" y criticar la corrupción y vida disoluta de los jefes (5,9-11; 6,1-7; 10,16-19). De nuevo estamos nos encontramos con unas características que pueden referirse a cualquier época, aunque en esos años o siglos de sometimiento a imperios extranjeros, el pueblo las resintió más.

3. NIVEL TEOLÓGICO: UNA ANTROPOLOGÍA TEOLÓGICA

3.1. ¿Qué provecho saca el hombre de su esfuerzo?

3.1.1. "Todo es vanidad"

Éste es el lema o sigla que la mano editorial, sea de quien sea, puso como marco del libro (1,2 y 12,8). A primera vista

parece un buen resumen y una clave de lectura del mismo, pero, por desgracia, se ha quedado en casi lo único conocido por la mayoría, haya o no leído la obra. Por lo demás, es muy mal resumen, si se piensa que "todo" incluye a Dios o el mundo entero, de los que nunca dice Qohelet que sean "vanidad"; ni de tantas otras cosas, como el amor, la justicia o la fe.

Qohelet va aplicando esa calificación o descalificación de "efímero, inseguro, incomprensible, absurdo" a bastantes cosas, pero siempre a cosas concretas. En primer lugar, a las riquezas, los placeres, los saberes y las obras humanas, tanto en su aspecto de esfuerzo fatigoso como en el de fruto o resultado positivo del mismo. Su pregunta primera versa sobre la "ventaja" que el hombre saca de todo ello, para concluir que es bien efímera, sobre todo ante ese "destino único" y común para todos que es la muerte.

Por lo demás, está bien seguro que el hombre no logra ser ese sabio total o ese justo perfecto que sueña ser (7,20; 8,16s); y es mejor que ni lo intente (7,16-17). Hasta una vida lograda, una juventud vivida a plenitud o una ancianidad colmada de muchos bienes son "vanidad" (2,14-17; 6,3-6; 11,9ss); porque todo desemboca en esa muerte, tan injustamente igualitaria. Es esa creencia tradicional de casi todos los autores del AT, que no conocen una vida más allá de la muerte, lo que hace cuestionable a nuestro autor el valor y el sentido de todo lo que en esta efímera existencia pueda hacer cualquier mortal. Pero la "vanidad" es sólo una de las palabras clave de su antropología. Junto a ella hay que citar a "*amal*" (esfuerzo/fatiga), en que consiste todo el obrar humano. Es el trabajo, en su aspecto de duro y pesado, fatigoso y en parte inútil, pero también son sus frutos, sus logros, los resultados positivos del esfuerzo. En cuanto algo dado ya al hombre por Dios le llama también "*inyan*" (asunto/tarea), en parte pesada y en parte entretenida: es la tarea de vivir humanamente. Con ello ya pasamos más claramente a la cara teológica de esta antropología. Otros dos términos señalan esta manera de concebir el vivir humano. Uno es el de "*jeleq*" (porción/parte, o incluso, paga/galardón) por el trabajo realizado, que es, al mismo tiempo, una herencia dada por Dios, una "posibilidad" única antes de la muerte. A ese "destino/suerte" final, igual para todos los vivientes, apunta el otro término "*miqreh*", cuando lo usa Qohelet para expresar el "lugar" común donde todos se encaminan.

Ante esa realidad, casi predeterminada, nuestro autor se pregunta, bien antropológicamente, qué "ventaja/provecho" saca el hombre de todo eso. Es un tema recurrente y estructurante de su escrito (sobre todo en 1,3; 3,9; 6,11), y nos da la perspectiva desde la que pregunta por el sentido de la vida. Esto no parece muy correcto teológicamente, ni siquiera como antropología abierta al bien de los demás. Pero Qohelet no se cierra ni al prójimo, ni mucho menos a Dios. Su "*adam*" es el hombre universal, el mortal de todos los tiempos, y su destino común (no el suyo individualista, sino el de cada hombre) le preocupa como a pocos en el AT.

3.1.2. ¿La muerte vuelve absurda la vida?

Ante lo efímero de la existencia humana, abocada necesariamente a la muerte, que es igual para todos, el autor se pregunta y nos pregunta: ¿no es absurda una vida así? La pregunta es eminentemente antropológica, porque el hombre es el animal que sabe muy anticipadamente su trágico destino. Pero es también velada o claramente teológica, puesto que es destino natural, o mejor, creatural del ser humano, hecho, como todo, por Dios. Pregunta veladamente Qohelet: ¿para qué creó Dios un ser sediento de vivir y seguro de morir, con sed de infinito y consciente de sus tremendos límites, sobre todo del límite definitivo de la muerte, (que lo define como mortal)? ¿No será entonces absurda la vida, por más que tenga sus buenos ratos, que incluso son considerados don de Dios? Entonces ¿para qué sirve la vida? ¿para qué le sirve al hombre, suponiendo incluso que le sirva para algo a Dios?

Hay que subrayar muy bien esta pregunta, más implícita que explícita en el libro, para entender las posibles respuestas que se vayan dando un día en la misma tradición de fe israelita. El AT acepta pacíficamente el hecho de la muerte, sobre todo la ocurrida tras larga ancianidad. Es un "irse con los suyos, con sus padres", pacíficamente aceptado por todos (Gn 25,8; 35,29; 49,33; Nm 20,24; 1Re 2,10; 11,43; 14,20.31). Tampoco Job cuestiona el dato de la muerte, e incluso llega a deseársela como medio de escapar a la cólera de Dios (3,3ss; 10,18ss; 14,10-14). Sólo les preocupa la muerte antes de tiempo, la muerte violenta y, sobre todo, la muerte injusta.

En realidad, será principalmente la muerte injusta de los mártires Macabeos, que la sufren por su fidelidad a la Ley, la que llevará al pueblo de Dios a una nueva fe o esperanza: la de una resurrección de la muerte (2Ma 7,9; 12,38ss; Dn 12,2). Pero la revelación bíblica de Dios siempre acontece como respuesta a una cuestión humana hondamente sentida. A Dios no parece preocuparle mucho dejar a los hombres en la ignorancia de cosas que nos parecen hoy fundamentales, ni pretende dar respuestas anticipadas a preguntas que no se hacen o no son planteadas con la suficiente hondura. Esa pregunta honda y abierta surge en nuestro autor, en primer lugar, por el problema de la justicia de los hombres (3,16; 8,10-14; 9,1-3) y de Dios, en la que ciertamente cree, aunque no logra ver cuándo se cumple (3,17; 8,12s; 11,9). Pero ya no es el mero problema del sufrimiento injusto del hombre justo (como en Job), sino el de tantos inocentes, víctimas de los opresores (4,1; 5,7ss); y, en definitiva, el aparente sin-sentido de cualquier conducta humana, si es igual el destino final de todos los hombres, sabios o necios, justos o injustos (9,1-3)

3.2. ¿Qué puede saber el hombre?

Antes de que acontezca la respuesta revelatoria de Dios, el hombre debe tratar de encontrar las respuestas importantes para esta vida, que es la única con que cree contar. Qohelet lo va a intentar con toda la intrepidez y honradez de una mente lúcida, atenta a lo que puede saber un hombre "bajo el sol", de tejas abajo, con su corazón y su mente puestos en búsqueda permanente y sin aceptar más presupuestos que los de su fe en un Dios creador de vida y justo por antonomasia. He aquí algunas de las respuestas que cree poder ofrecer a sus discípulos.

3.2.1. La sabiduría vale más que la necedad

Sería casi un absurdo emprender tan larga investigación y dedicarse a enseñarla a otros, si no se creyera que efectivamente "la sabiduría vale más que la necedad" (2,13; 4,13; 7,12.19; 8,1.5; 9,16-18; 10,2). Y entre las cosas que

deben mover al hombre a actuar en este mundo y que echa de menos en el "*sheol*", está precisamente el que allí "no hay obras ni razones ni ciencia ni sabiduría" (9,10).

Pero tampoco es un valor definitivo, algo por lo que merezca la pena arriesgar la vida ("no te vuelvas demasiado sabio, ¿para qué destruirte?" 7,16), pues nunca lo va a lograr en esa plenitud que pretende (7,23ss). En definitiva, y aunque diga y piense lo contrario, "el sabio no es capaz de descubrir" ni todas las obras de Dios ni el futuro que le espera (3,11.22; 6,12; 8,17; 11,5). Al fin, el sabio muere igual que el necio, sin que sepa mejor que aquel ni el cuándo ni el cómo de lo que le sucederá después (2,12-21).

3.2.2. Lo que el hombre sabe con certeza

Es verdad que más vale estar vivo, aunque se sea un perro, que estar muerto, aunque se trate de un león. Estos animales eran símbolo y emblema de una vida indigna, arrastrada (la "vida de perros" que sigue aún en uso) y de lo más poderoso e imponente, como "rey de la selva" que se le imagina. Pero, a la hora de señalar su ventaja, de decirnos qué es lo que tiene "seguro" el animal humano, lo que sabe el hombre vivo es "que ha de morir" (2,14; 9,5). Esa es la notable diferencia entre el ser mortal del hombre y el de los otros animales: que mucho antes de que la muerte se acerque, sabe con certeza que ha de morir.

Junto a esta certeza primordial, Qohelet cree haber llegado a encontrar otras pocas certezas importantes. Se refieren sobre todo a la antropología: que ciertamente no hay ningún hombre enteramente justo, impecable, y que lograr la sabiduría plena queda lejos de sus posibilidades (7,20.23). Incluso dentro de esos límites, el logro de una humanidad auténtica o cabal es muy difícil: apenas un hombre entre mil y, más difícil aún, en el caso de la mujer (7,26-28). La última certeza, indicada como término de toda su búsqueda, suena así: "que Dios hizo sencillo al ser humano, pero él se complicó con muchas razones" (7,29).

Fuera de estos hallazgos o resultados de su búsqueda, las pocas certezas que tiene son del orden de la fe teologal: que Dios todo lo ha hecho bien y a su tiempo y para siempre (3,11.14); que Él juzgará al impío y al justo, cuyas obras están en sus manos, aunque no sabe cómo ni cuándo (3,17; 8,12; 9,1). Pero nunca comprende el hombre la obra entera de Dios, ni sabe qué pasará después de su muerte (3,21; 6,12), con lo cual entramos ya en el campo de su no-saber o de la conciencia de su ignorancia.

3.2.3. Lo que el hombre ignora: su futuro, el plan de Dios

Frente a las certezas positivas hay que poner también las certezas negativas, aquello que Qohelet ha experimentado como límites insuperables a la comprensión del hombre "bajo el sol". La primera la hemos ido repitiendo varias veces a uno u otro propósito: junto a la certeza de la muerte y formando cuerpo con ella, está la ignorancia sobre el momento de su llegada, sobre el destino de toda la obra de un hombre con respecto a su propio hijo o heredero y sobre lo que pueda pasar más allá de la muerte, si es que hay tal cosa.

En la época de Qohelet, y sin que haga falta esperar a las ideas platónicas u otras sobre ese "más allá", se conocían varias explicaciones de la ultratumba. La más tradicional era la de la vida umbrátil en el propio "*sheol*", destino que no le entusiasma a Qohelet, ni a nadie. Pero el Israel de la época persa conocía sin duda algunas de las ideas egipcias y sobre todo irano-persas sobre la supervivencia de los hombres tras la muerte.

Tal vez nuestro autor hace sus preguntas también en tono polémico con esos pretendidos saberes (3,21). Por su parte se atiende a la tradición creyente de su pueblo (12,7; cf Gn 3,19; Gn 6,3; 2Sa 12,23; Jb 7,9; Jb 34,15; Sal 104,29 y un larguísimo etc.). Más tarde el Sirácida no pensará de otra manera (Si 14,11-18; 17,27-30); y hasta los saduceos de la época neotestamentaria sabemos que se atenían a lo mismo, frente a las creencias fariseas, ya mayoritarias entre el pueblo (Mc 12,18; Hch 23,7).

Casi más admirable, y teológicamente sostenible a pesar de los intentos contrarios, es su negación de un posible conocimiento pleno de Dios y su obra entera, incluidos sus planes o propósitos, lo cual daría al hombre la posibilidad racional de encontrar un sentido a su vida y a todo, al margen de su Palabra reveladora. Han surgido una y otra vez optimismos teológicos -o tal vez demasiado antropológicos- que afirman dicha posibilidad. Algunos la ven en el libro de la Sabiduría e incluso en el mismo Pablo (Sb 13,1-9; Rm 1,19s); pero ello no deja de ser una lectura sesgada, pues tanto Pablo como el autor de Sabiduría y toda la Biblia lo que saben es la incapacidad real, histórica, del hombre para lograr ese conocimiento, sin la luz de su Palabra. (Is 55,8ss; Sal 139,6.17ss; Si, 18,4-7; Rm 11,32ss; Jn 1,18; 6,44-46).

La búsqueda experimental y racional del Qohelet le lleva a la honrada confesión de la ignorancia humana sobre el misterio de Dios en todas sus dimensiones, a pesar de que las cree, o precisamente por eso. Desde la del Dios Creador (3,11;11,5) hasta las del Dios Juez justo y cierto (3,17; 8,12; 9,1; 11,9), pasando por la indiscernible Providencia divina, sobre todo en esa pretendida confianza de que "al bueno le va bien y al malo mal", tan afirmada y deseada por el mundo profético, deuteronomista, legal y sapiencial, y tan contraria a la experiencia multiseccular y hasta cotidiana del observador. No hace falta repetir aquí los textos de ninguna de las dos posturas.

Si estamos de acuerdo con G. Von Rad cuando afirma: "Si es lícito medir el alto nivel de sabiduría de un pueblo concreto por el grado de conciencia de su ignorancia, tendremos que reconocer que Israel fue un pueblo extraordinariamente sabio", podemos concluir que nuestro autor, que es uno de los más conscientes de los límites de cualquier pretensión humana de un saber total, es un verdadero sabio. Ni el misterio de Dios y sus planes, ni, por tanto, la creación en su conjunto y el hombre y su destino en primer y principal lugar, son objeto adecuado de su saber experimental o racional. Y hasta ese momento, el Dios vivo no había revelado otra respuesta a su pueblo, tal vez porque nunca se lo había preguntado con tanta radicalidad. Al afirmar que el hombre no conoce el plan de Dios, lo que Qohelet afirma no es que no exista o que sea absurdo. En 3,11 anticipó ya su afirmación de fe: "Él ha hecho todas las cosas apropiadas a su tiempo"; y en 9,1 llega a afirmar que ha visto (a la luz de la fe, sin duda) "que el justo y sus obras están en manos de Dios". Niega que el hombre pueda

conocer y demostrar histórica y racionalmente ambas cosas, aunque pretenda lo contrario (8,17). Es la pretensión del sabio de conocer el misterio de Dios (y, de paso, el del hombre y del mundo) lo que nuestro autor niega decididamente.

3.3. A pesar de todo, vale la pena la vida

Pudiera parecer que la única conclusión lógica de esta forma de pensar sería una postura negativa ante la vida, y en algún aspecto o momento eso muestra nuestro autor. Son tres los casos concretos en que se declara más feliz un no nacido o un aborto: El primero, ante la injusticia impune de los verdugos sobre sus víctimas (4,1-3); el segundo caso, ante el absurdo de una muerte niveladora de todo tipo de vida humana, sabia o necia, justa o injusta (2,14-17); el tercero, ante ese vacío final que es la muerte, incluso después de una vida aparentemente lograda, por no saciarse su deseo infinito con ello (6,1-5).

Sin embargo, nuestro autor no saca esa conclusión como regla general. Lo afirmado es que la vida vale la pena, que los bienes normales de este mundo -el comer y beber, el amor y el disfrute, el trabajo y sus logros- merecen la pena. Más aún, son la herencia y el don de Dios al hombre "bajo el sol". Éste debe vivir y disfrutar todo lo posible y saber que Dios está ya contento con eso (9,7 y 11,9-12,1). El trabajo, que puede parecer duro e ineficaz, es valorado como don de Dios y tarea que llena de contenido la vida humana. Con él logra el hombre las felicidades de la vida cotidiana, con sus valores ciertos, aunque no alcance a ver su sentido último.

Descubrimos también lo que podríamos considerar sus "deseos implícitos". Entre ellos están el de conocer el "momento oportuno" y el deseo de la felicidad permanente, pero, sobre todo, el triunfo de la justicia entre los hombres y el ansia de trascender la muerte. Porque tiene la certeza, sólo posible en fe humana o teológica, de que habrá una justicia final de Dios, aunque él no sepa cuándo ni cómo (3,17 y 8,12), de que habrá algún Consolador para las víctimas, y de que todas las obras buenas de los justos están en manos de Dios, sin que el hombre sepa cómo (9,1).

Por ser la muerte - tal como lo capta el hombre "bajo el sol"- el final nivelador y absurdo y el cese de toda actividad y disfrute, de toda ciencia y sentido, le parece el absurdo mayor. Pero ello le lleva, por otra parte, a apreciar todo lo que ese don de Dios, que es la vida, le permite realizar al hombre "en los contados días de su vano vivir" (5,17; 6,12; 9,9). El día de la muerte vale más que el del nacimiento (7,1) precisamente porque entre tanto el hombre ha logrado realizar esas obras y disfrutarlas, alcanzar ese término que sólo era promesa en el nacimiento, y lograr esa fama, por muy efímera que sea (7,8).

Agustín de Hipona nos enseñó aquella famosa frase: *"El que te creó sin ti, no te salvará sin ti"*. A nuestra salvación debemos colaborar cada uno, es tarea y responsabilidad nuestra, pero sólo como respuesta a una llamada de Dios a ese destino, superior a todos nuestros sueños y deseos. Mientras tanto, el AT nos educa a preocuparnos seriamente de esta tierra "bajo el sol" y procurar que la "Justicia de Dios" se vaya notando en la historia, para que todo hombre pueda mínimamente disfrutar de los bienes elementales de la vida: su pan y su vino, su trabajo y sus logros, su sed de justicia y sus preocupaciones y angustias por un presente y un futuro históricos más humanos para todos. Y también eso significa la Cruz de Cristo: Él murió contra todas las cruces de la historia, "para que se sepa que no todo está permitido".

El recordado papa Pablo VI escribía en su discurso final del Concilio Vaticano II que su "giro antropológico" no es un "desvío hacia el hombre", sino una "vuelta al hombre", tan central en la Escritura. Y en su hermosa Encíclica "Evangelii nuntiandi" nos proponía que la tarea primordial era "pasar de situaciones menos humanas a situaciones más humanas", como recogieron otros documentos eclesiales y sigue evangélicamente insistiendo el papa Juan Pablo II en muchos de sus discursos y documentos. Precisamente porque vale la pena esta vida es por lo que Dios la ha querido plenificar por la eternidad, comenzando por la vida de Jesús de Nazaret, arrancado antes de tiempo e injustamente de ella.

3.4. ¿No habrá vida más allá de esta vida?

Si todo acaba con la muerte, Qohelet no puede menos de declarar "vanidad", valor efímero y vida sin sentido, a todo lo que el hombre alcance. Desde la juventud disfrutada hasta la ancianidad aparentemente lograda (11,10 y 6,6). El deseo de vivir y el ansia de felicidad, por no hablar de ese oscuro pasaje sobre el "afán" puesto en el corazón de los hombres por el Creador (3,11), no le permiten a nuestro autor celebrar a boca llena la obra creadora de Dios. Podrá darle las gracias por sus dones, pero parece que le queda algo por dentro.

Ese algo que le queda por dentro es precisamente "lo no dicho" del texto, lo que se deja a la captación del lector, que "lee entre líneas" y siente que ése es su propio pensar. Muchos exegetas lo han percibido, pero lo han interpretado mal, diciendo que son glosas de otros, que es sarcasmo (y no mera ironía) esa su referencia a un Creador bueno inicial y un Juez justo final. Otros se atreven a decir que su Dios es el de los filósofos y no el de la fe bíblica; por eso afirman que se parece a un Déspota insensible y cruel, y que es imposible esperar nada de Él ni dirigirse al mismo en oración confiada. Habrá que reconocer que algo de eso hay en la superficie del libro, sobre todo en sus frases más duras y cuestionamientos más radicales a la vida y su sentido.

Sin embargo, y con toda la modestia del intérprete, se puede proponer otra manera de leerlo, más acorde tal vez con su propia intención, o, al menos, más útil para nuestra lectura espiritual y predicación misionera. Es verdad que Qohelet afirma que la muerte es la gran niveladora de todo y que con eso Dios parece querer demostrarle al hombre que es como una bestia (2,14; 3,18-21). Y todavía peor es que ello pone en jaque la justicia de Dios y su misma bondad creacional, ya que se trata de algo absurdo y torcido (3,17; 4,1-3; 7,13 y sobre todo 9,1-3). Lejos de hablar de la muerte como una consecuencia del pecado humano (como en Gn 2-3 y 6,5-7), la ve como la causa de la insensatez y maldad de los hombres (8,11-14 y 9,3). ¿Cuál es su solución? ¿No valdrá el hombre más que esta su efímera y mortal vida? ¿No será Dios mayor que todo lo que ha logrado escuchar la misma fe israelita hasta el momento?

Este cuestionamiento está oscuramente presente en su misma queja sobre el destino humano y en su posición ante ese Dios aparentemente autor de lo torcido y absurdo de esta vida. La palabra "deseo" aparece pocas veces en el libro: una

para decir que Dios fue quien lo puso en el corazón humano, es decir, en su mente y su voluntad, (3,11); otra para expresar en esa "sed del alma" más allá de lo que ven los ojos (6,9). Si eso le llena al hombre de ganas de hacer el mal y vivir absurdamente, gozando de los bienes vitales a costa de quien sea, entonces Qohelet no sabe dar gracias por la vida, ni a su Creador por ella. Al menos no sabe darlas a pleno pulmón y boca llena.

La "herida de lo negativo" que ahí se explicita es la de un hombre que no entiende el Amor primero, fiel y permanente, si todo acaba un día y no existe un Amor hasta el fin, Amor eterno como sueña que debe ser. Un "amor tan fuerte como la muerte" y vencedor de ella, como canta el Cantar (8,6) y cree el Nuevo Testamento (Rm 8,31ss; 2Co 5,18ss; Jn 3,16; 10,10; 1Jn 3,1 y 4,7-19). Tal vez sea verdad que no cabe un sentido absoluto para la vida del hombre sin contar con Dios, y que no podemos poseer la certeza absoluta, para salvar la limitada libertad humana, sin esa sombra de duda que bordea toda fe. Pero también es verdad que sólo desde esta hondura se grita a Dios y que Él acaba escuchando los clamores del hombre y respondiéndole. Qohelet no escuchó aún la respuesta, pero supo plantear como pocos la pregunta importante, la pregunta antropológica decisiva en ese momento de la fe israelita, tras los gritos de las Lamentaciones y de Job y las respuestas cortas de todos los Profetas. Unos decenios después, la fe del pueblo de Dios intuirá esa respuesta esperanzada ante el grito dolorido por la muerte prematura, violenta e injusta del pueblo martirizado por su fidelidad al Dios creador y Rey de insobornable y salvadora justicia (2Ma 7; Dn 7). El NT hablará ya de un hecho, y no de mera esperanza, y lo hará sin tonos de venganza intrahistóricas, sin víctima alguna más allá de su Víctima única.

Tal vez, sólo tal vez, en esta reflexión sobre el hombre creado del polvo y destinado al polvo (12,7 nos remite a 3,20s), el "ruâ" que sube a Dios, es ya, en esperanza, algo superior al "aliento" animal que baja junto con el cuerpo al polvo de la tierra. Al menos, es más que probable que así se fuese leyendo a lo largo de los siglos. Aquí aparecería, muy tímida y oscura, la respuesta a la gran pregunta que Qohelet se hacía, le hacía a Dios y nos hacía a los hombres de todos los tiempos, puesto que la fe no quita la duda sobre el más allá, posible sólo por la misericordia de Dios. Si el espíritu de vida es un "don de Dios", la inmortalidad eterna no puede, bíblicamente, concebirse sin una generosidad aún mayor de nuestro Creador.

Las injusticias y los sinsentidos de la vida nos deben llevar a la reflexión crítica, ciertamente, pero, sobre todo, a buscar el fin de tanta injusticia en la historia y a dar sentido a tantas situaciones que no parecen tenerlo. Es el hombre el gran buscador de sentido, y, por ello, tendrá que vivir esta vocación descubriéndolo ya inscrito en la realidad, poniéndolo él mismo allí donde no aparece, y abriéndose al misterio mayor de Dios, del mundo y del propio ser humano. La vida entera de Jesús de Nazaret es un testimonio de una vida llena de sentido, en lucha contra las injusticias y sinsentidos de la existencia humana y en abierto interrogante ante la muerte prematura, violenta e injusta que le tocó afrontar con sudor de sangre y lágrimas.

DOCUMENTACIÓN AUXILIAR: "MÁS AMARGA QUE LA MUERTE ES LA MUJER..." (7,26)

El tema de la muerte es una de las obsesiones básicas, si no la fundamental, del libro de Qohelet. Comienza con la generación que "se va" (1,4) y termina con el hombre que "vuelve" al polvo y a Dios (12,7). En todos los capítulos, y en sus puntos culminantes, aparece el tema obsesivo de la muerte. No sólo la palabra "mawet", sino toda una serie de sinónimos, metáforas o metonimias que apuntan a la misma realidad del morir: destino, lugar, final, *sheol*, sepulcro, además de los verbos irse, volver, perecer y otros. Pero lo más significativo es la valoración negativa de la muerte, precisamente por esa su patente igualdad e indiferencia para todo tipo de vida humana. Eso es lo que la vuelve profundamente injusta a los ojos de nuestro autor y lo que la hace causa del más hondo sinsentido del resto de los posibles valores de la existencia. Por ese "destino común" para todos, buenos y malos, justos e injustos, el corazón de los hombres se llena de maldad y locura o insensatez (9,3).

Por eso mismo es tremendamente impactante esa frase sobre la mujer: "más amarga que la muerte". Por sólo eso, Qohelet pasa por el más misógino de todos los autores bíblicos. Tal vez sea aprovechable para motivar el celibato sacerdotal o el voto de castidad religioso, pero para nada responde a una relación normal entre los géneros, ni cuadra con quienes nos dedicamos a "proclamar bienaventurada" a la Madre de Jesús.

Afortunadamente, no es la única lectura posible de ese texto, aunque sea la más obvia e inmediata, dado el contexto patriarcal característico de casi todo el mundo bíblico y aún de todo el mundo antiguo conocido. Los griegos dijeron que "Zeus ha creado esta calamidad superior a todas, las mujeres"; y el conservador Eclesiástico escribe que "vale más maldad de hombre que bondad de mujer" (42,14), por poner un par de ejemplos. Si fuera esto lo que dice Qohelet, no habría nada original ni crítico en nuestro autor. Otra manera legítima de leer el texto es darle valor determinativo a la frase de relativo, reduciendo así el alcance. Se puede traducir: "Y descubrí que es más amarga que la muerte la mujer cuyos pensamientos son redes..." (NBE). No es toda y cualquier mujer, sino aquella que de hecho se vuelve red y trampa para el varón, la que lo seduce y llega a hacerle amarga la vida. Es la mujer-símbolo de la Necedad, contrapuesta a doña Sabiduría, según otros textos sapienciales. Evidentemente, esto vale lo mismo dicho de parte de la mujer sobre el varón que la seduce y destruye su vida.

No se trata siquiera de un grupo especial de mujeres (prostitutas, adúlteras, seductoras), sino del caso, siempre posible, de la mujer (o el hombre) que engaña y seduce a su pareja y que luego va amargando profundamente su vida en un grado mayor o menor. Todos podemos conocer, por experiencia directa o indirecta, esta clase de situaciones; pues nada amarga más una vida humana como esa "herida del corazón" (Si 25, 13 = 25,17).

Esta lectura no es sólo posible y legítima, sino que no se debería traducir de otra manera sin ponerla al menos en nota, cuando se opta por la otra traducción. Además es la más coherente con el autor que invita al discípulo a "vivir tu vida con la mujer que amas" (9,9) en la única ocasión en que vuelve a sacar el tema de la mujer.

La frase de 7,28: "un hombre (*adam*) entre mil, sí que lo hallo; pero una mujer entre todas, no la encuentro" tal vez no sea de Qohelet, pues emplea "*adam*" en sentido de "varón" únicamente aquí, cuando en los demás 48 casos se refiere al "ser humano", común a hombres y mujeres. Admitiendo que lo sea, su sentido no es necesariamente misógino, sino quizás todo lo contrario. Afirma que no es tarea fácil el alcance de una masculinidad lograda, pero supone que es aún más difícil ese logro para la mujer; o bien que la meta ideal que imagina para la mujer es más elevada que la del varón, al menos desde su perspectiva de varón.

Hay que pensar que el hombre suele idealizar a la propia madre, y luego no es capaz de aceptar la realidad verdadera de cualquier otra mujer. De todas formas, una lectura feminista puede probar a interpretar el texto en dirección inversa (idealizando al hombre), o simplemente tomar nota de que se trata de una perspectiva masculina. Al hombre le duele sobre todo su fracaso en el encuentro con ese ser ideal femenino/masculino que siempre parece que se le evade.