

EL LIBRO DE  
**ECLESIASTÉS**

FRANZ J. DELITZSCH

Comentario al texto hebreo  
del  
Antiguo Testamento  
por C. F. Keil y F. J. Delitzsch

**Traducción y adaptación de Xabier Pikaza**



editorial clie

**EDITORIAL CLIE**

C/ Ferrocarril, 8  
08232 VILADECAVALLS  
(Barcelona) ESPAÑA  
E-mail: [clie@clie.es](mailto:clie@clie.es)  
<http://www.clie.es>



Publicado originalmente por Franz Delitzsch bajo el título *Biblischer Commentar über Die poetischen Bücher del Alten Testaments IV: Hoheslied und Koboeth*. Dörffling und Franke, Leipzig 1875.

Texto hebreo de: Interlinear B. (<https://biblehub.com/interlinear/o>). Texto español de: Reina-Valera 1995.

Adaptado por el traductor, conforme a la interpretación de F. Delitzsch.

Traducido y adaptado por: Xabier Pikaza Ibarrondo.

© 2024 por Editorial CLIE. Todos los derechos reservados.

*«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 fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra ([www.cedro.org](http://www.cedro.org); 91 702 19 70 / 93 272 04 45)».*

Esta es una edición para uso comunitario y aplicación pastoral, no de recreación filológica de la obra de F. Delitzsch para un estudio universitario, pero conserva el aparato crítico del libro alemán, con la ventaja de presentar los textos en hebreo (con las traducciones griegas y latinas, cuando sea necesario). No exige un conocimiento de alto nivel del hebreo bíblico, aunque es conveniente un conocimiento inicial de dicha lengua.

---

**COMENTARIO AL TEXTO HEBREO DEL ANTIGUO TESTAMENTO  
ECLESIASTÉS**

ISBN: 978-84-19055-79-8

Depósito Legal: B-22460-2023

Comentario bíblico / Antiguo Testamento / Poesía y literatura sapiencial  
REL006770

---

Querido lector,

Nos sentimos honrados de proporcionar este destacado comentario en español. Durante más de 150 años, la obra monumental de Keil y Delitzsch ha sido la referencia estándar de oro en el Antiguo Testamento.

El Antiguo Testamento es fundamental para nuestra comprensión de los propósitos de Dios en la tierra. Hay profecías y promesas, muchas de las cuales ya se han cumplido, como el nacimiento y la vida de Jesucristo, tal y como se registra en el Nuevo Testamento. Algunas se están cumpliendo ahora, mientras que otras se realizarán en el futuro.

Los autores, Keil y Delitzsch, escribiendo cuando lo hicieron, solo podían imaginar por la fe lo que sucedería cien años después: el renacimiento de Israel como nación y el reagrupamiento del pueblo judío en la Tierra. Este milagro moderno continúa desarrollándose en nuestros días. Desde nuestra perspectiva actual podemos entender más plenamente la naturaleza eterna del pacto de Dios con su pueblo.

Según nuestro análisis, los escritos de Keil y Delitzsch parecen haber anticipado lo que vemos hoy en Tierra Santa. Donde su interpretación es menos clara, es comprensible dada la improbabilidad, desde el punto de vista natural, de que la nación hebrea renaciera y su pueblo se reuniera.

En resumen, le encomendamos este libro de referencia, solo añadiendo que lo involucramos desde la perspectiva de la realidad de lo que ahora sabemos acerca del Israel moderno. De hecho, el Señor está comenzando a levantar el velo de los ojos del pueblo judío.

Sé bendecido con el magnífico comentario de Keil y Delitzsch, ya que estamos ayudando a que esté disponible.

John y Wendy Beckett  
Elyria, Ohio, Estados Unidos



# CONTENIDO

|  |              |
|--|--------------|
| <b>PRÓLOGO DEL TRADUCTOR (X. Pikaza).....</b>  | <b>vii</b>   |
| 1. Presentación.....   | vii          |
| 1. <i>Pero la existencia humana tiene sentido: apostar por la vida...</i>                                  | viii         |
| 2. <i>Un Dios de sobriedad: un libro para perplejos .....</i>  | ix           |
| 2. Tema básico .....   | x            |
| 1. <i>Ante un azar siempre repetido. Nada nuevo bajo el sol.....</i>                                       | xi           |
| 2. <i>Allí donde todo se repite, el hombre es un ser irrepitable.....</i>                                  | xi           |
| 3. <i>Ser hombre: un itinerario en busca de sentido.....</i>   | xii          |
| 3. Kohelet, un “protestante” ante Dios .....   | xv           |
| 1. <i>En medio de una gran crisis religiosa .....</i>  | xv           |
| 2. <i>Ruptura cultural y religiosa. Kohelet, testigo de Dios<br/>        en tiempos de desencanto.....</i> | xvi          |
| 3. <i>Kohelet, un libro para nuestro tiempo, un tiempo<br/>        que parece sin Dios.....</i>            | xvii         |
| 4. <i>Debe haber Dios, pero es como si no hubiera. Tres niveles<br/>        de ateísmo.....</i>            | xxi          |
| 5. <i>Apostar por la vida (Dios) en un mundo de muerte .....</i>   | xxii         |
| 4. Comentarios y estudios básicos .....  | xxv          |
| <br><b>INTRODUCCIÓN .....</b>  | <br><b>1</b> |
| 1. Presentación.....   | 1            |
| 2. Carácter general. Disonancias .....   | 5            |
| 3. División.....   | 8            |
| 4. Sabiduría y locura (necedad). Pensamiento central del Kohelet   | 12           |
| 5. Palabras propias del Kohelet.....   | 15           |
| 6. Aspectos novedosos del lenguaje hebreo del Kohelet .....  | 21           |
| 7. Tiempo en que se escribió el libro .....  | 35           |
| 8. Bibliografía .....  | 42           |
| 9. Adaptación bibliográfica (nota del editor) .....  | 43           |

## COMENTARIO

|  |     |
|--|-----|
| 1. <i>Prólogo</i> (Ec 1).....  | 49  |
| 2. <i>Experiencias y hallazgos del Kohelet</i> (Ec 1, 12 – 4, 16).....                       | 61  |
| Interludio (Ec 5, 1-7).....  | 132 |
| 3. <i>Catálogo de vanidades</i> (Ec 5, 8 – 10, 15).....                                      | 143 |
| 1. Riqueza incierta y alegre gozo (Ec 5, 10 – 6, 6).....                                     | 147 |
| 2. Debilidad y cortedad de visión del hombre (Ec 6, 10-12)..                                 | 164 |
| 3. Sobre cosas mejores, que se suponen mejores, con buenos<br>y malos días (Ec 7, 1-14)..... | 167 |
| 4. Continuación. Experiencias y resultados (Ec 7, 15 – 9, 12)                                | 179 |
| 5. Desarrollo posterior, con proverbios incluidos<br>(Ec 9, 13 – 10, 11).....                | 232 |
| 6. Hablador sin provecho y trabajo inútil (Ec 10, 12-15) .....                               | 246 |
| 4. <i>Sección conclusiva</i> (Ec 10, 16 – 12, 14).....                                       | 251 |
| 1. Por una mejora feliz de la vida (Ec 10, 16 – 11, 8) .....                                 | 251 |
| 2. Final con epifonema (Ec 11, 9 – 12, 6) .....  | 265 |
| 3. Conclusión (Ec 12, 7-8).....  | 288 |
| 4. Epílogo (Ec 12, 9-14) .....   | 291 |

# PRÓLOGO DEL TRADUCTOR

## 1. Presentación

El libro del *Eclesiastés*, en hebreo *Kohelet* —que significa *Varón de la asamblea*— es, con Job, el testimonio más significativo de la nueva identidad personal y de la crisis de confianza de muchos israelitas en la nueva era cultural que entonces empezaba (siglos IV-III a. C.), en confrontación con el helenismo. Su autor, que asume el nombre y autoridad de Salomón, es un sabio israelita que conoce el historial social y religioso de Israel y quiere mantenerse fiel a él en un momento de gran cambio de la tradición anterior.

Kohelet conoce el pensamiento de los sabios de su entorno y, desde ese fondo, desarrolla de manera sobria y apasionada el tema del cansancio y la vanidad de la vida. Su temática se inscribe dentro la literatura sapiencial de Israel y de su entorno. Esta constituye una de las aportaciones bíblicas más importantes a la antropología de occidente.

*Todas las cosas cansan* (Ec 1, 8-11). En hebreo las cosas son palabras (*debarim*). Por eso no se sabe si fatigan las realidades exteriores, las experiencias humanas o, más bien, las palabras que empleamos para decirlas, o todo en su conjunto. Los ojos y oídos se cansan; somos apertura sin fin y nada nos sacia, nada logra contentarnos plenamente. El hombre nunca encuentra su descanso en aquello que conoce, porque busca (ansía) siempre nuevas cosas. Sobre un mundo que no logra llenarle, vive el hombre como pregunta sin respuesta; busca algo distinto y jamás logra encontrarlo. No se sacia porque siempre está escuchando las mismas canciones, como si la vida fuera un disco infinitamente repetido, con las mismas melodías. Queremos otra palabra y no la hallamos.

*Todo gira, no hay historia nueva y así todo se olvida*. Falta el discernimiento moral, la distinción de lo bueno de lo malo. No hay itinerario hacia Dios, pues

Dios no encaja con la vida y con las cosas. Lógicamente, a ese nivel ya no se puede hablar de un Dios que resuelve de un modo inmediato los problemas dentro de un mundo sin historia, donde todo rueda y todo vuelve y parece que nos lleva a ninguna parte.

Desde ese fondo, Eclesiastés/Kohelet defiende un tipo de ateísmo metodológico y cósmico. En un determinado plano (de mundo y de vida), todo sucede *como si Dios no existiera*. Esto que nosotros —occidentales cristianos (o postcristianos)— estamos sabiendo ahora, entrado el siglo XXI, lo sabían en el tiempo antiguo hombres como Kohelet.

*Nada hay de nuevo bajo el sol* (Ec 1, 9). No queda memoria de lo que precedió, ni tampoco quedará de lo que ha de suceder (Ec 1, 11). En el fondo, no hay nada que recordar, porque todo es siempre lo mismo. No tienen sentido los anales antiguos, las genealogías de los creyentes de Israel y las doctrinas de los libros santos (Génesis, 1 y 2 Reyes, Crónicas, etc.). Desaparecen, nivelados por la rueda de un destino indiferente, los acontecimientos salvadores de la historia antigua. Al cesar la novedad se pierde aquello que pudiéramos llamar el relieve de la historia: su densidad significativa. Si nada ha sido nuevo (*hadass*), nada merece recordarse o celebrarse: no hay *zikaron* o memorial recreador. Este mundo es como un disco plano: todo da lo mismo, todo es muerte. Por eso, todo cansa. ¿Merece la pena vivir en medio de esta infinita monotonía, cuando no hay nada ni nadie que pueda decirnos algo nuevo y significativo? Esta es la pregunta; esta es la visión del autor que puede resultar contradictoria o, por lo menos, paradójica. Por un lado, sostiene que todo da lo mismo, pues está siempre girando y no tiene sentido hacer (escribir) algo nuevo (cf. Ec 12, 12). Pero, al mismo tiempo, se empeña en proclamar su discurso, dando así un tipo de sentido (una inteligibilidad) a lo que existe sobre el mundo.

### ***1. Pero la existencia humana tiene sentido: apostar por la vida.***

Esta es la paradoja: Eclesiastés sabe que un tipo de vida en el mundo carece de sentido y, sin embargo, afirma que merece la pena disfrutarla. Hay un gozo de Dios (gozo grande) y como tal debe cultivarse, por encima de las crisis y las pruebas. Ciertamente, el hombre ha quedado sin Dios en el mundo y la historia, pero tiene la vida y decide vivirla como expresión de Dios, a pesar de todo, mesuradamente, aunque con gozo. Por eso, en contra de todas las posibles tentaciones de condena total o de rechazo, Eclesiastés acepta la existencia:

No existe para el hombre nada mejor que comer, beber, gozar de su trabajo (Ec 2, 24; Ec 3, 12-13). Es bueno comer, beber y disfrutar en medio de tantos afanes. También el recibir de Dios riquezas y hacienda es un regalo de Dios... (Ec 5, 17-19).

Aprender a vivir —y vivir intensamente— ese es el mensaje de Kohelet; vestirse con belleza, perfumar el rostro, compartir la vida en amor, con tu amada compañera, gozar de los “perfumes”... Esa es la terapia de Kohelet, un texto y camino de fe y alegría, en medio de una vida amenazada por la vanidad de todas las cosas y condenada finalmente a la muerte: “Cuanto tu mano pueda hacer hazlo alegremente, porque no hay en el sepulcro donde vas ni obra, ni razón, ciencia, ni sabiduría” (Ec 9, 7-10). Este es el mensaje más hondo de este libro riguroso y genial de autoayuda, de ayuda divina en medio de la amenaza constante del mundo.

Me volví a mirar y vi las violencias que se hacen bajo el sol... y proclamé dichosos a los muertos que se han ido; más dichosos que los vivos que existen todavía. Pero más dichosos aún a los que nunca fueron... (Ec 4, 1-3).

Estas palabras parecen blasfemia y, sin embargo, no lo son, pues reflejan una gran nostalgia por la Vida verdadera, una gran decisión a favor de la existencia, y de esa forma reasumen el gemido de los esclavos hebreos en Egipto, el llanto de Job. Este es el drama de la vida. No es comedia; tampoco tragedia; es un itinerario de futuro en un mundo que parece carente de caminos, donde no existe más triunfo que el mismo camino, mientras hay camino, un proyecto de vida que iguala a todos en la marcha:

Una misma es la suerte de todos ¡la muerte! Pero mientras uno vive hay esperanza. Que mejor es perro vivo que león que ha muerto. Pues los vivos saben que han de morir, mas el muerto nada sabe y ya no espera recompensa, habiéndose perdido su memoria. Amor, odio, envidia: para ellos todo ha terminado. Ya no participan en aquello que pasa bajo el sol (Ec 9, 4-6).

Kohelet ha transitado esos caminos; ha recorrido los diversos argumentos para saber que, al final, no se demuestra nada, pero insistiendo en lo esencial, en el principio de todas las terapias, sabiendo que quedará este simple y fuerte deseo de vivir, a pesar de todo, en medio de una tierra paradójica, con un Dios que en el fondo es el “deseo” de la vida, el *conatus*, la fuerte determinación de existir, como supo y dijo el mayor de los filósofos judíos, Benito Espinosa (1632-1577), autor de una especie de Nuevo Kohelet (*Ética*).

## ***2. Un Dios de sobriedad: un libro para perplejos.***

No hay certezas absolutas; no existen demostraciones. Pero en el fondo de todo, a pesar de todas las palabras anteriores, la existencia está llena de sentido, siempre que la vivamos con sobriedad amable, moderada: “No quieras ser demasiado justo

ni sabio ¿para qué destruirte? No hagas mucho mal, no seas insensato ¿para qué morir antes de tiempo?” (Ec 7, 16-17). Pedirle demasiado a la existencia es malo. Buscar a Dios con ansiedad desesperada resulta, al final, inconveniente. Pero tampoco tiene sentido el encerrarse en lo perverso: el ansia de placer y de dinero terminan destruyendo la existencia ¿qué nos queda? ¡Queda todo!

Esta es la lección de Eclesiastés: ¡vivir cuando fallan las razones para ello! Solo este deseo de vivir por encima de las razones permite al hombre romper el círculo cerrado de la tierra, abriéndose sobre su propia realidad, sobre su historia. Por eso nos sigue valiendo hoy en día Eclesiastés, con su mensaje de sobriedad y de finura, de honestidad y verdad en medio de otras voces más solemnes de la tierra que quieren imponer su fundamentalismo violento. Al final de sus negaciones y cautelas, Kohelet sigue manteniendo la certeza de que hay Alguien que le sobrepasa; Alguien que sostiene, alienta y da sentido a su existencia. Este es su camino: vivir en fidelidad y gozo, aunque no se puedan trazar mapas, ni seguir itinerarios en la prueba; su camino es vivir en Dios, que es la “esencia, fundamento o juicio de la vida”:

Alégrate mozo en tu mocedad... Pero ten presente que de todo esto te pedirá cuentas Dios (Ec 11, 9). En los días de tu juventud acuérdate de tu Hacedor antes de que vengan días malos... y vuelva el polvo a lo que antes era, y retorne a Dios el Espíritu que Dios te ha dado (Ec 12, 1. 7).

Estas son sus últimas palabras. Antes había dicho otras que siguen siendo inquietantes (*¿quién sabe si el aliento de los hombres sube hacia la altura y el de la bestia baja hacia la tierra?* Ec 3, 21), pero también dijo otras como “has de dar cuentas a Dios” (cf. Ec 12, 13). Tanto las unas como las otras palabras, todas juntas, han de ser mantenidas —según el Kohelet— por el hombre de una Asamblea o Iglesia de personas respetuosas, que quiere gozar y hacer que gocen los otros en un mundo muy frágil, lleno de ignorancia, donde apenas sabemos lo que implica nuestra vida.

## 2. Tema básico

Ante un mundo que parece encerrarse en sí mismo, en fría y silenciosa indiferencia, ¿qué sentido tiene nuestra vida? No es que el mundo sea malo —como parecía sospechar Job—; no es que Dios tenga un aspecto interior de Satanás y así se goce en tantearnos. Job era un iluso al suponer que el Dios/Satán de las antiguas historias de Israel se ocupaba en torturarlo. Kohelet no tiene ni siquiera ese consuelo; no puede protestar a Dios, pues Dios ya no se ocupa de los hombres.

## **1. Ante un azar siempre repetido. Nada nuevo bajo el sol.**

Job exploraba en línea de sufrimiento, en clave de “combate personal”, y así podía suponer que el mismo Dios está empeñado en hacerle sufrir o tantearle; por eso gritaba, pidiendo una respuesta. *Kohelet*, en cambio, ha explorado en medio de un mundo de riqueza inútil y de hastío. No le han ido mal las cosas; puede presentarse como triunfador en todas sus empresas; ha logrado todo lo que un ser humano puede desear sobre la tierra, en línea de abundancia, placeres, posesiones (cf. Ec 1, 12–2, 10). Pero nada le ha saciado: al fin de sus caminos sigue preguntando.

*Job* expresaba la angustia dolorida del fracaso. *Kohelet*, en cambio, refleja el hastío del triunfador: la manzana de su gozo está podrida, su corona de victoria se marchita sin sentido. Su palabra es la palabra del cansancio reiterado. No es que la vida sea mala; no es que podamos decir que alguien nos odia y se empeña en torturarnos. Es solo indiferente, sin principio ni fin, sin dirección en la marcha y, por lo tanto, sin camino.

Una generación va, otra generación viene, mientras la tierra siempre está quieta. Sale el sol, se pone el sol, jadea por llegar a su lugar y de allí vuelve a salir. Camina al sur, gira al norte, gira y gira caminando el viento; y a sus giros vuelve el viento. Todos los ríos caminan al mar y el mar no se llena; y desde el lugar al que los ríos caminan de allí vuelven a ponerse a caminar (Ec 1, 4-7).

El libro es breve, literariamente precioso, aunque algo reiterativo, pues así lo pide su argumento. Su autor es, a la vez, rey y sabio, y disfruta de las cosas mejores de la tierra. No es profeta; no cree en la palabra creadora. No es sacerdote; no le parecen primordiales los sacrificios. *Es rey* y ha descubierto que el poder político no sacia ni transforma. *Es sabio* y, precisamente por eso, reconoce que las cosas no cambian con teorías. Así vive y piensa nuestro autor, un hombre culto y rico de Jerusalén, inmerso en un ambiente en el que influye el pensamiento helenista (a comienzos del siglo III a. C.).

*Gira el sol* en círculos iguales de días y de años: todo cambia, pero todo se mantiene igual en medio del proceso, en eterna indiferencia. *Giran los vientos* sin cesar y nunca son lo mismo. Pero al fondo de sus giros, el tiempo del conjunto permanece siempre igual, indiferente a los deseos y problemas de los individuos. *Giran los ríos*, nace y muere sin cesar el agua; pero permanece idéntica a lo largo de sus largos giros.

## **2. Allí donde todo se repite, el hombre es un ser irreplicable.**

Sobre ese modelo ha entendido *Kohelet* nuestra vida abocada a la muerte. Somos un río que no acaba en ningún mar, pues volvemos a nacer siempre de nuevo.

Una experiencia cósmica parecida había conducido a muchos filósofos griegos a postular sobre la *inmortalidad*: hay algo en nosotros que desborda el nivel de giros agobiantes de la tierra; somos alma supracósmica caída de un cielo superior; podemos y debemos volver hacia la altura de Dios donde no existen ya más cambios. Una visión como esta estaba llevando a muchos orientales (hindúes y budistas) a postular una doctrina de *reencarnaciones*: giran nuestras vidas (nuestra propia realidad) con este mundo; así mueren y se vuelven a encarnar; pero ellas pueden liberarse al fin de esa cadena, de esa rueda, llegando al mar sin cambio y sin dolor, que es lo divino.

Kohelet conoce la doctrina de la inmortalidad (y quizá también un tipo de reencarnaciones) pero no puede aceptarla. Como buen israelita sabe que no podemos evadirnos hacia espacios resguardados de seguridad intemporal. Tiempo somos a los ojos del Kohelet, pero un tiempo que no tiene ya sentido litúrgico ni puede abrirse a la alabanza (en contra de Gn 1), un tiempo sin fisuras, sin momentos especiales.

Dentro de ese tiempo que pasa, *nada hay de nuevo*. Busca el hombre algo distinto y jamás logra encontrarlo. *Nadie se acuerda...* En el fondo no hay nada que recordar. No tienen sentido los anales viejos, las genealogías de los creyentes de Israel y las doctrinas de los libros santos (Génesis, 1 y 2 Crónicas, etc.). Desaparecen, nivelados por la rueda de un destino indiferente, los acontecimientos salvadores de la historia antigua.

Al cesar la *novedad* se pierde aquello que pudiéramos llamar *el relieve* de la historia: su densidad significativa. Si nada ha sido *nuevo* (*hadash*), nada merece recordarse o celebrarse: no hay *zikaron* o memorial recreador. Este mundo es como un disco plano: todo da lo mismo, desembocando en la muerte.

### **3. Ser hombre: un itinerario en busca de sentido.**

¿Merece la pena vivir cuando *las cosas cansan*? Cansan porque nadie es capaz de hacerlas hablar (*ledaber*) o decirlas, dando así una explicación o sentido a lo que existe. Pues bien, en medio de un mundo que rueda, al parecer, eternamente sin sentido, el hombre está llamado a buscarlo, buscándose a sí mismo. Esta es una visión que puede resultar contradictoria o, por lo menos, paradójica. *Por un lado*, sostiene que todo retorna pues está siempre girando y no tiene sentido hacer (escribir) nada nuevo (cf. Ec 12, 12). Pero, *al mismo tiempo*, se empeña en proclamar su discurso centrado en la búsqueda de sentido ante la muerte.

Es bueno que Kohelet haya planteado sus preguntas sin empezar acudiendo al remedio de un Dios que soluciona las cosas desde fuera. Solo en un gesto fuerte de respeto hacia esta experiencia de “vacío” (*todo es vanidad*, Ec 1, 3) podrá darse después un discurso religioso.

*Me dedicué a obtener sabiduría...* (Ec 8, 16-17). No es *Kohelet* un hombre derrotado, ni es un indiferente. Desde el fondo de su vida, sigue buscando la *hokma* o Sabiduría de Dios. Pero, al mismo tiempo, parece hallarse atado a un mundo donde todo se repite sin sentido. Desde ese fondo, algunos han tomado a *Kohelet* como un esquizofrénico, como si hubiera en el mundo dos verdades: lo que es verdad a un plano es mentira en otro, y viceversa.

- *En un nivel hallamos el giro indiferente de los astros, de los ríos, de los vientos...* sin que se pueda hablar de Dios. Frente a la sacralización fácil de las cosas parece que debemos mantener siempre un tipo de reserva: nunca llegamos a entender el mundo desde el fondo: nunca resolvemos sus problemas. A ese nivel todo es destino. Todavía hoy, por más que parezcan triunfar los esquemas evolutivos, muchos siguen hablando de un eterno retorno de las cosas.
- *Pero a un nivel más alto podemos hablar de las obras de Dios*, llegando a encontrar un lenguaje que nos capacite para entender las tradiciones más hondas de la Biblia hebrea (creación, llamada de Dios, éxodo, alianza, etc.). En esta perspectiva, adquiere su sentido el esfuerzo hermenéutico de *Eclesiastés*: la acción de Dios se entiende solo si es que a otro nivel sabemos (y podemos) admirar y/o sufrir la dura indiferencia de este mundo con respecto a los valores morales y sacrales de los hombres.

En un plano, *lo que el hombre encuentra y hace en este mundo es vanidad*, —en hebreo *habel*, en griego *mataiotes* (levedad, vacío)—. Esta es la palabra clave. No es que las cosas de este mundo sean malas, son sencillamente *vanas*, como aliento inconsistente, vacío y débil, y este es el nombre que la Biblia hebrea ha dado al cuarto ser humano (Abel) por la cortedad de su existencia. Eso es lo que somos en el mundo. Por eso, en el principio de su obra, como título y motivo (melodía) que retorna en cada frase de su libro, ha puesto nuestro autor: *habel habalim ha-kkol habel* (TM), *mataiotes mataioteton, ta panta mataiotes* (LXX), es decir, *vanidad de vanidades, todo es vanidad* (Ec 1, 2).

Estas palabras nos sitúan, en un sentido, cerca de *Sócrates*: “¡Solo sé que no sé nada!”. En esa línea, *Orígenes*, teólogo cristiano del siglo II-III d. C., afirma que *Kohelet* puede y debe interpretarse como reverso del *Cantar de los Cantares*: sobre el fracaso cósmico, allí donde el hombre ya no espera nada de este mundo, surge el himno de amor del *Cantar de los Cantares*, pero siempre al lado de la levedad y el vacío pleno del *Kohelet*. Sobre la vanidad cósmica pueden bailar los enamorados, descubriendo que Dios no es necesario, pero que el brillo de su presencia lo está alumbrando todo.

- *No sabe el hombre si es objeto de amor o de odio.* Eso significa que no podemos proyectar sobre Dios nuestros esquemas, como si Dios fuera principio de emociones exteriores: desde nuestra pura humanidad, desde la rueda cósmica, ignoramos si Dios nos ama o nos odia.
- *A un nivel mundano, da lo mismo ser puro que impuro, justo que pecador...* Eso significa que la religión no influye en la marcha externa de las cosas. El cosmos gira indiferente a nuestros valores. No hace caso de nuestras pretensiones de tipo ético o piadoso.
- *Y, sin embargo, merece la pena comer y vivir, cantar y trabajar, disfrutar...* aferrarse apasionadamente a la vida, al trabajo bien hecho, a la ternura por las pequeñas cosas...

Es evidente que esta solución puede parecernos negativa y, quizá, así se lo parece al mismo autor cuando vincula el *mal* del corazón del hombre con el hecho de que haya una misma la suerte para todos (justos y pecadores, buenos y malos). Hay en el fondo del Kohelet un tipo de nostalgia: le gustaría que las cosas fueran de otra forma; que se pudieran valorar ya desde aquí las ventajas de la fe, las ganancias de la religión. Pienso que querría *probar* en clave cósmica el sentido de Dios y de la religión.

Pero eso es ya imposible. *En un primer nivel*, el mundo es simplemente mundo y, en ese plano, todo gira como una rueda de la fortuna indiferente a los deseos e ideales de los hombres. Entendido así, el cosmos no es religioso, y da lo mismo ser puro que impuro, hacer sacrificios o no hacerlos. Quien busque a través de la religión ventajas de tipo cósmico se engaña. Quien intente transformar la fe divina en instrumento de triunfo sobre el mundo confunde a Dios con su poder mundano y se equivoca.

Kohelet ha explorado la consistencia racional de las tradiciones religiosas de su pueblo, llegando a la conclusión de que la lógica de este mundo, tomada en sí misma, ni prueba la existencia de Dios ni la rechaza. El orden cósmico resulta indiferente a Dios y a los humanos. A ese nivel somos vanidad (*hebel*). Todo es una vanidad real, sea mejor o peor, pero Dios es una “realidad” que merece todo nuestro respeto.

En esa línea, quizá, en un primer plano, sería mejor no hablar de Dios (en la línea del Dios Yahvé del judaísmo) para hablar de la realidad como “divina”. En ese sentido, el argumento del libro se condensa en dos “artículos”: (a) *un artículo de fe*, que consiste en temer/honrar a Dios, que es aceptar la realidad, tal cual es, con respeto, con honor...; (b) *un artículo de “praxis”*, que consiste en “aceptar” (cumplir) la ley de ese Dios que, en el fondo, se identifica con los mandamientos de la ley israelita. Con estos dos “artículos” podemos orientarnos a lo largo y a lo ancho de este libro.

### 3. Kohelet, un "protestante" ante Dios

Así ha planteado su argumento F. Delitzsch en este comentario, escrito desde la perspectiva de un protestantismo "ortodoxo" y neocultural, dominado por la inmensa figura y pensamiento del filósofo *I. Kant* (1724-1804). Pero Kant fue "creyente", convencido de que se puede trazar un camino religioso (cristiano) de búsqueda y encuentro con Dios a través de una *Crítica de la Razón Práctica* (1788). Kohelet parece aceptar en el fondo esa crítica kantiana, como se esfuerza en mostrar F. Delitzsch, pero deja el tema de fondo más abierto. De esa forma, nos sitúa en el centro de la gran crisis cultural, social y religiosa del siglo XXI, en el que, queramos o no, seguimos inmersos nosotros, los occidentales críticos y cristianos.

#### 1. *En medio de una gran crisis religiosa.*

En otro tiempo, la religión actuaba como principio unificador del pensamiento y de la vida social: todos los diversos aspectos de la realidad se hallaban como "entrelazados" y explicados (fundamentados) en el fondo de una experiencia cristiana unificadora. Por eso, la vida en su conjunto aparecía como cargada de sentido. Pues bien, la muerte de Dios (en sentido cultural) ha implicado una muerte de la unidad humana: por eso se dividen y se escinden sus diversos elementos:

- Queda por un lado *el mundo, sin explicación religiosa*, como una realidad que parece estar regida por principios de fatalidad, de pura dialéctica vital o material. Dios no se desvela ya en el cosmos. El cosmos se conduce conforme a sus propias reglas y leyes de evolución material.
- Por otra parte, *la sociedad queda también abandonada a sí misma, sin sanción divina*. Antes, la vida social aparecía como signo de Dios: expresión de una ley sacral que fundamenta y dirige la convivencia entre los humanos. Esa ley se ha roto (se ha perdido). Los humanos ya no tienen más posibilidades de "encuentro y relación" que los que pueden establecer ellos mismos, por convenio (para utilidad del conjunto). En el fondo, lo que antes se llamaba "Dios" se identifica ahora con la "razón social" (por no decir, a veces, la razón del estado).
- Queda, finalmente, *el individuo, abandonado a su propia voluntad de ser, a su propio deseo de realización o a su fracaso*. Antes, el individuo aparecía como "señal" de Dios. Podía cultivar unos valores trascendentes que le definían como individuo autónomo, distinto de todos los restantes individuos, con una responsabilidad ante Dios y ante los otros. Ahora, el individuo queda encerrado en su propia capacidad de gozo o de realización.

## 2. Ruptura cultural y religiosa. Kohelet, testigo de Dios en tiempos de desencanto.

- *Desencanto político*: los cambios políticos de los últimos tiempos, que tanto prometían (como en los tiempos de Kohelet), parecen habernos dejado casi donde estábamos; las utopías (ligadas en parte al marxismo) han perdido incidencia. Por eso nos cuesta creer en la política. Parece que la sociedad se estabiliza en una especie de dominio de los poderes fácticos (dinero, ansia de dominio, grupos partidistas) sin que haya un deseo eficaz de transformación social en profundidad, al servicio del humano.
- *Desencanto religioso*: las esperanzas de transformación religiosa y eclesial, ligadas a un tipo de nueva libertad social y religiosa parece que no se han cumplido. La religión parece sin fuerza (no hay profetas verdaderos); en otros casos aparece ligada al sistema, como institución que quiere defender sin más sus propios privilegios; en otros casos, se la mira como un “jardín mágico” donde quedan pequeños restos de humanidad que ya ha sido superada por los cambios de los tiempos. Hay una “reserva religiosa” muerta y sin sentido en medio de un mundo sin religión.
- *Desencanto ideológico/cultural*: ya no creemos en las grandes “teorías”. No es que se refuten, es que resbalan. Por eso casi nadie cree en la “filosofía” en el sentido clásico del término. Ya no importa el saber, porque el saber no va a solucionar ningún problema clave de la vida. Estamos amenazados por el *convencimiento de que la modernidad ha fracasado*, pero no solo la modernidad, sino la vida del hombre sobre el planeta tierra.

Este parece un tiempo propicio para lectores de Kohelet. Está surgiendo un tipo nuevo de lectores de Kohelet, tanto cristianos (protestantes, ortodoxos, católicos) como no cristianos. Muchos ya no creen en las *ideologías del progreso burgués*, pues llevan a una especie de inhumanidad de los privilegiados, dejando al margen a una mayoría de la sociedad. Pero tampoco creen en *la racionalidad de las grandes revoluciones* porque les parecen fracasadas: no han logrado mejorar la vida de los hombres y pueden conducirnos a nuevas dictaduras. *No creemos en la racionalidad nacional de los estados*. Ciertamente, los estados nacionales tienen un sentido histórico, pero muchos se sienten frustrados por ellos.

Solo existe, por tanto, un tipo de verdad débil o, quizá mejor, un conjunto de verdades (religiones, ideologías) débiles: cada cosa queda aislada en sí misma, produce en breve brillo de placer o de gozo en un momento, pero luego desaparece, como los viejos dioses del instante. Esos instantes de sacralidad, de brillo, de

sentido, son los únicos que pueden valer en nuestra vida. No hay nada más allá de esos fugaces momentos de gozo estético, interior o material.

### ***3. Kohelet, un libro para nuestro tiempo, un tiempo que parece sin Dios.***

El Eclesiastés o Kohelet, ofrece el más duro testimonio de la crisis israelita de Dios. Parece rota la fe antigua que guiaba a los hebreos a través de los caminos de la alianza. Como sintió y respondió Kohelet, podemos sentir y responder nosotros. El humano queda en solitario ante su Dios, sin otro interrogante que el cansancio, sin más gozo que el que pueden ofrecerle los pequeños placeres de una vida en la que nada ni nadie puede responder a sus dolores.

Yo, Eclesiastés, he sido rey de Israel en Jerusalén... Hablé en mi corazón: ¡adelante, voy a probarte en el placer! ¡disfruta la dicha! Traté de regalar mi cuerpo con el vino, emprendí mis grandes obras, construí palacios, planté viñas, hice huertos y jardines y los llené de toda suerte de frutales. Tuve siervos y siervas. Poseía servidumbre. También atesoré el oro y la plata, tributo de reyes y provincias. De cuanto me pedían los ojos nada les negué, ni rehusé a mi corazón gozo ninguno (Ec 2, 1-10).

Estos son los dones que al hombre pueden hacerle dichoso: poder, salud y dinero; belleza y placer, dominio sobre el mundo. Estos son los bienes que han buscado por siglos y milenios los varones y mujeres de la tierra. Los mismos hebreos oprimidos que dejaron Egipto (en éxodo fundante) salieron en busca de estas cosas. ¿No apuntaban la promesa, el éxodo y la alianza hacia un estado en que los humanos pudieran disfrutar de las fortunas de la tierra, gozando así del gozo y la grandeza de la tierra?

Pero llegado el momento de la crisis, los viejos hebreos oprimidos descubren que tampoco el goce de la tierra y de la vida por sí misma resulta suficiente. No basta la riqueza que da el mundo dentro de la historia; resultan incapaces de dar felicidad auténtica los bienes y fortunas de una vida en la que todo rueda hacia la muerte. Por eso, el más rico de los humanos de la tierra, el Eclesiastés, varón privilegiado que preside la asamblea de los humanos, acaba siendo un ser infortunado.

Esto no quiere decir que la riqueza sea mala, que los dones de la tierra (pan y vino, amigos, posesiones) deban evitarse. Pero el "sabio" verdadero busca más. Así ha buscado el Eclesiastés, representante de la asamblea israelita, dedicando el tiempo de su vida a conocer y probar todas las cosas (cf. Ec 1, 12-13). Al final, su conclusión ha sido esta:

Todo es vanidad y perseguir al viento (Ec 2, 11). He observado cuanto pasa bajo el sol y he visto que todo es vanidad y perseguir al viento (Ec 1, 14).

Esta es la experiencia final del hombre que ha desembocado —después de haber triunfado y gozado de muchas cosas— en una situación de desencanto. En un momento determinado, el hombre que ha salido a conquistar el mundo para descubrir y realizar su propia realidad humana, se da cuenta de que el mundo con sus bienes no le basta. No le basta lo que tiene y todo se termina convirtiendo en espejismo de un deseo diferente. Busca otra cosa, y al buscar advierte que, en su entorno, el mundo de placer que él anhelaba se convierte en espacio de injusticia. ¿Dónde se halla Dios en todo eso?

Volví mi vista y descubrí las violencias que se hacen bajo el sol. Escuché el llanto del oprimido que no tiene ya quien le consuele. Y advertí que el poder se encuentra en manos opresoras, sin que nadie se preocupe ahora de hacer justicia al oprimido (Ec 4, 1-2).

Eclesiastés, el hombre sabio que ha querido escudriñar los caminos de Israel, ha descubierto que no hay orden de Dios sobre la tierra. No existe la justicia, ni la ayuda al oprimido. Parece que vivimos en un mundo donde todo viene a estar reglamentado por las leyes de la fuerza. Triunfa la violencia y la fortuna en los afortunados. Mientras tanto, padecen los pequeños:

De todo he visto en mis fugaces días: justos que mueren en toda su justicia, impíos que envejecen en su misma iniquidad. El humano domina sobre el humano a fin de hacerle daño. Por eso se venera a los impíos (Ec 7, 15; 8, 9-10).

La experiencia le ha mostrado que no existe en este mundo una sanción moral. No puede hablarse del influjo de Dios como justicia en la existencia. Han perdido su valor las leyes viejas: no hay premio para los buenos, ni castigo para los malos. Parece que Dios se muestra indiferente, por encima de la rueda de la vida, sin que nada le interese:

He visto que los justos y los sabios y sus obras están en manos de Dios y los humanos ya no saben si son objeto de amor o de odio. Por eso todo es un absurdo. Todo da lo mismo: la misma es la suerte que corren el justo y el injusto, el bueno y el malo, el puro y el impuro, el que es humano religioso y el que no practica religión. Lo mismo que el humano de bien pasa al malhechor; como el que jura es el que odia el juramento. Esto es lo malo de todo lo que pasa bajo el sol: que haya un destino común para todos; y por eso el corazón del humano se halla lleno de maldad. Hay locura en sus corazones mientras viven, y después llega la muerte (Ec 9, 1-4).

Duras son estas palabras. Ciertamente, Dios se muestra como un simple espectador sobre la rueda de fortuna de la historia; por eso ya no importa la vida de los

humanos, no hay frontera o división que nos ayude a distinguir lo bueno de lo malo. Dios no tiene un rostro personal; se ha convertido en una especie de símbolo de fuerza sin conciencia, de fatalidad sin vida. Mientras tanto, el humano sufre: en vano se fatiga, sin rumbo camina.

Al llegar a este final tenemos la impresión de que la historia de Israel ha quedado liquidada. ¿Dónde queda ya la alianza y las promesas?; ¿es cierto que Dios nos ha librado en el éxodo de Egipto? Pues bien, sobre el vacío que produce esa pérdida de Dios, parece que necesitaríamos un éxodo distinto: tenemos que salir de la opresión (la situación) en la que todos nos hallamos perdidos, angustiados, destruidos sobre el mundo.

En un determinado plano, encontraremos que el Eclesiastés, hombre de asamblea, ha descubierto que debe existir algo que tenga sentido en todo esto: ¡El conocimiento, la sabiduría! Por lo menos, el sabio se da cuenta de lo que hace: “Tiene los ojos en la frente, mientras que el necio camina en la tiniebla” (Ec 2, 14). Pero, si volvemos a mirar con más detenimiento, descubriremos que esa misma ventaja del sabio resulta ser al final ilusoria: tampoco la sabiduría salva al humano del mundo:

Vi también que la suerte de los dos (del necio y del sabio) es la misma. Entonces dije: “también yo correré la suerte del que es necio ¿por qué, pues, hacerme sabio? ¿qué provecho sacaré de todo ello?”. Y advertí que también eso es vanidad, porque ni del sabio ni del necio se hará memoria eterna, sino que, pasado un tiempo, todo se acaba olvidando. Muere, pues, el sabio igual que el necio. Por eso aborrecí la vida, al ver que todo bajo el sol es un absurdo, es perseguir al viento (Ec 2, 15-17).

Llegamos de esta forma hasta el final de eso que pudiéramos llamar el proceso de desconstrucción de la realidad. Por siglos y milenios los humanos han querido descubrir su realidad, fijar un norte en el rumbo de su vida. Así han trazado normas de conducta que han venido a convertirse en base de la sabiduría. Pues bien, al discernirlo todo, el sabio advierte que, al final, en un sentido, todo se confunde, todo da lo mismo:

- *Necedad (=vanidad) resulta ser el gozo que ofrecen los placeres*, pues terminan siendo insuficientes. “Vi que todo es vanidad, es perseguir el viento” (Ec 2, 11). El hastío lo ha inundado todo, de manera que nada merece nuestro esfuerzo. La riqueza de la tierra se convierte en un “empacho”, porque el rico solo come su riqueza (su pan) “entre congojas y tinieblas, entre rabia y llanto” (cf. Ec 5, 14-15). Creciendo los bienes, crecen las preocupaciones. Aumentando los placeres, se multiplica el cansancio, de modo que se llega hasta la náusea (cf. Ec 5, 9).

- *Necedad resulta el mismo conocimiento.* ¿Para qué saber si nada se resuelve con razones? Además, “creciendo el saber, crece el dolor” (Ec 1, 18). Por eso, en un determinado sentido, sería mejor el ignorarlo todo, pasar en la inconsciencia por la vida, como sombra que va y viene sin que nada le preocupe.
- Finalmente, *es vanidad el afán de la justicia*, porque el humano no sabe si merece la pena el observarla. Escudriña el justo sobre el mundo, en los caminos de la vida, y no descubre norma alguna que pudiera guiarle, dirigirle. Todas las leyes que los hombres han trazado dentro de la historia acaban siendo convencionales, normas que carecen de sentido y permanencia.

No es que Eclesiastés condene la existencia como mala, no es que la rechace por perversa. El problema está en que no tiene sentido. No tiene sentido la vida sobre el mundo, porque no hay señales que distingan lo bueno de lo malo, la vida de la muerte, el amor de la condena. Se ha perdido el norte y todo da lo mismo. Estamos en una especie de “paraíso” original pero invertido (en contra de Gn 2–3). En este nuevo paraíso ya no existe el árbol de lo bueno y de lo malo, de manera que los humanos ya no saben cómo tienen que portarse.

Estos son los presupuestos, esta es la tarea: cómo organizar la vida allí donde no existen principios para organizarla. Eclesiastés es el humano que, corriendo ya por todos los caminos de este mundo, ha descubierto que el mundo se ha quedado sin un Dios a quien podamos entender de modo intramundano, como signo y sentido del misterio de la vida. Pues bien, allí donde no hay Dios solo nos queda como signo final el gran proceso del eterno retorno de las cosas:

Una generación va, otra generación viene. Pero la tierra permanece para siempre. Sale el sol y el sol se pone; corre a su lugar para salir de allí otra vez. Sopla el viento y gira al norte; gira que te gira, sigue el viento y así vuelve a girar. Todos los ríos van al mar y el mar nunca se llena; del lugar donde los ríos van, de allí surgen de nuevo. Todas las cosas dan fastidio.

Se cansa el ojo de mirar, el oído se cansa de oír. Lo que fue eso será. Lo que se hizo eso se hará. Nada nuevo hay bajo el sol. Si de alguna cosa puede asegurarse “mira, es nuevo”, aún eso ya existía en los tiempos que pasaron. No hay recuerdo de lo antiguo, como no habrá un día memoria de lo nuevo, para aquellos que vengan después (Ec 1, 4-11).

Todo gira en el camino del mundo y de la historia y así todo se olvida. Falta, como ya hemos dicho, el sentido de totalidad, la visión de una existencia donde pueda distinguirse, precisarse, las acciones. Por eso no se puede hablar de Dios dentro

del mundo e interpretarlo así, como elemento del sistema. Dios rompe el sistema, no encaja entre las cosas. Lógicamente, si miramos con hondura hacia aquello que existe sobre el mundo, encontraremos que no puede ya haber Dios sobre la tierra (dentro de la historia).

En este sentido, el Eclesiastés aparece como defensor de un tipo de ateísmo metodológico: el mundo se ha cerrado sobre sí y ya no aparece como signo de un misterio transcendente. Y con esto hemos planteado ya el tema siguiente.

#### **4. Debe haber Dios, pero es como si no hubiera. Tres niveles de ateísmo.**

Nuestro libro es, según eso, un testimonio de ateísmo, a nivel del cosmos y en la historia. Todo sucede en ese plano como si Dios no existiera. Eso significa que debemos superar todos los ídolos del cosmos, de la historia y de la realidad humana:

- *Hay un ateísmo cósmico.* En un primer nivel, el mundo no aparece ya como lugar de Dios; es un espacio en el que todo sucede conforme a los principios del eterno retorno de las cosas. En ese plano de vientos y de mares, de agua, fuego y tierra, el humano viene a desvelarse como un elemento que está inmerso en la gran rueda de fortuna de la vida. Pues bien, ese círculo en que todo nace y gira no es divino. Lógicamente, Dios no puede verse ya en el plano de la naturaleza.
- *Hay un ateísmo histórico.* Si no es divino el mundo en el que estamos, tampoco son divinas nuestras obras, la historia que nosotros mismos construimos y tejemos en el tiempo. Por eso es imposible que los humanos quieran definir su vida partiendo de sus propias creaciones. En ese plano hay que decir que todas nuestras obras pasan y terminan, se diluyen y se olvidan con el tiempo (o como el tiempo). Lógicamente, Dios trasciende los caminos de la creación política, no se identifica con aquello que los humanos pueden ir haciendo sobre el mundo.
- *Hay, finalmente, un ateísmo antropológico.* Aceptemos lo anterior: no es divino el mundo donde el hombre mora, ni tampoco es divina nuestra historia. Pero ¿no podrá afirmarse que nosotros mismos somos dioses? Normalmente, las religiones de la interioridad (hinduismo y budismo, lo mismo que el espiritualismo helénico tardío) tienden a divinizar la verdad interna de los humanos: su *atmán* originario, la hondura del nirvana, el espíritu eterno. En contra de eso, en la línea de la tradición israelita, el Eclesiastés afirmará con fuerza que el ser humano no es Dios: “El humano y la bestia comparten una misma suerte. Muere el uno como el otro y ambos tienen el mismo aliento de vida. En nada aventaja el humano a la bestia pues ambos son vanidad. Los dos

caminan a la misma meta: salieron del polvo y hacia el polvo vuelven. ¿Quién sabe si el aliento de vida de los humanos sube hacia la altura y si el aliento de vida de la bestia baja hacia la tierra?” (Ec 3, 19-21).

De esta forma, hemos llegado hasta el nivel más hondo de eso que podríamos llamar “proceso de purificación de Dios de la Escritura israelita”: debemos superar todo el nivel de las acciones y los ídolos que existen en el mundo, como son: naturaleza, historia, humanidad. Solo allí se rompen, donde se quiebran y se puedan superar los planos anteriores puede hablarse ya de Dios, de manifestación de su misterio y verdadera teología.

En un primer momento, ese proceso de ruptura de Dios (desdivinización) resulta tan intenso y doloroso que el Eclesiastés, que en algún sentido sigue amando los goces y placeres de la vida, siente que todas sus certezas se derrumban. ¿Cómo se podrá vivir sin Dios? ¿Cómo se puede soportar una existencia que se encuentra de antemano condenada? Pues bien, en esa situación en la que el viejo Dios pierde sentido, el Eclesiastés quiere vivir, y así lo dice con toda claridad. De esa forma nos conduce hasta el lugar de una paradoja, hacia ese plano donde la existencia del humano se halla de algún modo dividida.

Este es, a mi entender, el tema clave. Nosotros, occidentales, acostumbrados a la claridad de una razón cartesiana, sentimos a veces la dificultad de admitir esta experiencia paradójica: la unión del gozo de la vida y del profundo desencanto. Pero el Eclesiastés no ha visto oposición (contradicción) entre esos planos. Así lo indicaremos, poniendo el uno frente al otro y destacando en un tercer lugar el sentido de la experiencia de Dios como apertura del humano hacia un nivel superior de gratuidad y misterio.

### ***5. Apostar por la vida (Dios) en un mundo de muerte.***

A pesar de todo, la vida es gozo de Dios y con gozo debe cultivarse, por encima de todas las crisis y las pruebas. El humano ha quedado sin Dios en el mundo, sin Dios en la historia, pero tiene la vida y, decide vivirla, a pesar de todo, mesuradamente, pero con gozo. Por eso, en contra de todas las posibles tentaciones de condena total o de rechazo, ha terminado aceptando la existencia:

No existe para el hombre nada mejor que comer y beber, gozar de su trabajo (Ec 2, 24; 3, 12-13).

Es bueno comer, beber y disfrutar en medio de tantos afanes. También el haber recibido de Dios las riquezas y hacienda en don divino... (Ec 5, 17-19).

Vete, come alegremente tu pan y bebe tu vino con alegre corazón porque se agrada Dios con tu fortuna. Vístete en todo tiempo de blancas vestiduras y no falte el ungüento en tu cabeza. Goza de la vida con tu amada compañera todos los días de tu rápida existencia... porque esa es tu porción en esta vida entre todos los trabajos que padeces bajo el sol. Cuanto tu mano pueda hacer hazlo alegremente, porque no hay en el sepulcro al que tú vas ni obra, ni razón, ni ciencia, ni sabiduría (Ec 9, 7-10).

Este canto a la vida constituye el principio de la teodicea de Eclesiastés. En el fondo de todos los problemas, la vida sigue teniendo un sentido. Tiene un gran valor el gozo sobrio, mesurado, la felicidad pequeña, la alegría fugaz, en medio de una vida que parece azotada por todos los vientos destructores. Nuestro autor ha perdido el sentido de la totalidad, la visión salvadora de la naturaleza y de la historia, lo mismo que una comprensión divina de su vida, pero conserva su capacidad para disfrutar de los pequeños valores que ofrece esa vida en medio de la tierra. En este aspecto, podemos afirmar que ha descubierto y cultivado eso que algunos llaman "el gozo de la finitud", la alegría limitada pero intensa de una vida que sigue siendo bella a pesar de sus limitaciones.

Cesa el gozo, se diluye la alegría de un camino abierto a la experiencia sosegada y bondadosa de las cosas (descanso y comida, amistad y trabajo) y viene a desvelarse el rostro duro de una vida de mundo. Pues bien, a pesar de ello, debemos optar por la vida, como si Dios existiera y fuera bueno. No es Dios quien nos hace. Somos nosotros —en el fondo— los que hacemos a Dios, hacemos que venga, hacemos que exista. Ciertamente, en un primer plano solo hay muerte:

Torné y vi las violencias que se hacen bajo el sol... y proclamé dichosos a los muertos que se han ido; más dichosos que los vivos que existen todavía. Pero más dichosos aún a los que nunca fueron y no vieron lo malo que se hace bajo el sol (Ec 4, 1-3).

Estas palabras parecen blasfemia y, sin embargo, no lo son. Ellas reflejan, en el fondo, una nostalgia inmensa por la vida verdadera. Son un grito que el varón de la asamblea, Eclesiastés, ha levantado ante la altura de un misterio que parece que no quiere responderle. En ese aspecto, en el fondo de la misma tristeza, viene a plantearse la pregunta de la misma vida, en forma de llamada por Dios, como todavía indicaremos. Desde ese fondo, han de entenderse las palabras que siguen: *Mejor es entrar en una casa en luto que en un hogar en fiesta... Mejor es la tristeza que la risa... Mejor el fin de una cosa que el principio* (Ec 7, 2. 3. 8).

Parece que el mundo ha sido creado para morir y, sin embargo, el humano vive. Su destino consiste en terminar y consumirse. De esa forma, toda la existencia se condensa en la fatiga del trabajo inútil, como noria que da vueltas y no logra sacar agua del pozo, como pozo que se excava y nunca llega a la vena de las aguas.

Pero en el fondo de ese gesto de luto, el mismo sufrimiento de los humanos viene a levantarse frente a Dios a modo de pregunta.

El hombre es una paradoja, por no decir una contradicción: es gozo de la vida y es tristeza, es camino creador y es la fatiga donde acaban todas nuestras creaciones. Por eso no se puede encontrar una respuesta que resuelva en su raíz nuestro problema. Cerrar los ojos sería quedar solo en el llanto. Engaño sería fijarse solamente en la alegría. En el centro de la contradicción, en forma de problema viviente, emerge nuestra vida, como una pregunta por Dios. Y con esto planteamos el tercer aspecto del análisis que ofrecer el *Eclesiastés*.

Quizá pudiéramos decir que está en el fondo de la tragicomedia o, mejor, del drama humano. No es comedia la vida; pero tampoco es una pura tragedia. Es lugar de cruce, campo donde vienen a encontrarse los caminos. Por eso el autor puede decir:

Una misma es la suerte de todos ¡la muerte! Pero mientras uno vive hay esperanza. Que mejor es perro vivo que león que ha muerto. Pues los vivos saben que han de morir, mas el muerto nada sabe y ya no espera recompensa, habiéndose perdido su memoria. Amor, odio, envidia: para ellos todo ha terminado. Ya no participan en aquello que pasa bajo el sol (Ec 9, 4-6).

Bajo el sol se desarrolla ese camino misterioso de la vida que llamamos ahora drama. Parece que en el fondo todo está velado por un tipo de nostalgia, de tristeza. Pero es una nostalgia que puede ser amable, moderada. Quizá deberíamos decir que nuestra vida se convierte en una especie de obra de arte: “No quieras ser demasiado justo ni demasiado sabio ¿para qué quieres destruirte? No hagas mucho mal, no seas insensato ¿para qué pretendes morir antes de tiempo?” (Ec 7, 16-17).

Pedirle mucho a la existencia es malo. Buscar a Dios con ansiedad desesperada no es tampoco conveniente. Pero tampoco tiene sentido el arrojarse hacia aquello que es perverso. El ansia de placer y de dinero terminan destruyendo la existencia. ¿Qué nos queda? Queda todo o, mejor dicho, solo ahora emerge todo ¡sigue abierta nuestra misma realidad como pregunta! Ella hace que el humano sea más que un círculo cerrado sobre el mundo, sobre su propia realidad, sobre su historia.

Por eso sigue valiendo el mensaje del *Eclesiastés*, como mensaje de sobriedad y de finura, de honestidad en medio de otras voces más solemnes de la tierra. Con su mismo gesto de búsqueda nos dice que es preciso mantenernos en la búsqueda, más allá del dolor y la alegría relativa de la vida. *Dios no se define como la alegría en sí. Tampoco es la tristeza de la muerte.* No es el círculo del cosmos donde todo acaba por curvarse y gira sin cesar sobre su centro. No es tampoco el ideal de nuestra historia, ni la hondura de mi propia realidad humana. ¿Quién es Dios entonces?

Negativamente es fácil contestar: Dios es lo contrario a lo que nosotros construimos o inventamos como ídolos. En este aspecto, el Eclesiastés ha realizado el más radical de los procesos de purificación religiosa de la Biblia, obligándonos a seguir pensando sobre Dios.

Alégrate mozo en tu mocedad... Pero ten presente que de todo esto te pedirá cuentas Dios (Ec 11, 9). En los días de tu juventud acuérdate de tu Hacedor antes de que vengan días malos... y torne el polvo a la tierra que antes era y retorne a Dios el Espíritu que Dios le ha dado (Ec 12, 1. 5).

#### 4. Comentarios y estudios básicos

- a Lapide, C., *Coment. in Ecclésiasten*, Amberes 1638 y París 1881.
- Alonso Schökel, L., *Eclesiastés y Sabiduría*, Madrid 1974.
- Arias Montano, B. (atribuido), *Discursos sobre el “Eclesiastés” de Salomón declarado según la verdad del sentido literal*, edición y estudio de V. Núñez, Universidad de Huelva.
- Barton, G. A., *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Ecclesiastes* (ICC 20), Edimburgo 1908.
- Barucq A., *Eclesiastés. Kohelet*, AB 19, Fax, Madrid 1971.
- Bonora A., *Guía espiritual del AT. Kohelet*, Herder, Barcelona 1994.
- Braun, R., *Kohelet und die frühhellenistische Popularphilosophie*, BZAT 130, Berlín 1974.
- Buzy, D., *L’Ecclésiaste*, La Samte Bible, VI, París 1941, 189-280.
- Cepeda, A., F. Nieto y H. A. Chávez, *Introducción a la literatura sapiencial. Proverbios, Job, Kohelet, Sabiduría, Eclesiástico*, VD, Estella 2023.
- Crenshaw, J. L., *Eclesiastés*, OTL, Philadelphia 1987.
- Doré, D., *Eclesiastés y Eclesiástico (o Qohélet y Sirácida)*, Cuaderno Bíblico 91, VD, Estella 1997.
- Eaton, M. E., *Eclesiastés*, IntVarsityPress, Leicester 1983.
- Ellul, J., *Razón de ser. Meditación sobre el Eclesiastés*, Herder, Barcelona 1989.
- Forman, Ch., *Kohelet and his Contradictions*, JSOT SuppSer 71, Sheffield 1989.
- Hengel, M., *Judaism and Hellenism I*, SCM, London 1974, 115-130.
- Hertzberg, H. W., *Der Prediger* (KAT 17,4-5), Guttersloh 1963.
- Jerónimo, San, *Commentarius in Ecclesiasten*, PL 23.
- Klein, Ch., *Kohelet und die Weisheit Israels*, BWANT 132, Stuttgart 1994.
- Loader J. A., *Polar Structures in the book of Kohelet*, BZAW 152, Berlin 1979.
- Lohfink, N., *Kohelet*, Echter Bibel, Stuttgart 1980.
- Lutero, M., *Annotationes in Ecclesiasten* [1532] WW 1/20, 1-203.

- Lys, D., *L'Écclésiaste ou que vaut la vie?* París 1977.
- Michaud, R., *Kohelet y el helenismo*, EVD, Estella 1988.
- Morla Asensio, V., *Eclesiastés, el colapso del sentido*, VD, Estella 2018.
- Motos López, M. C., *Midrash Qohélet Rabbah. Las vanidades del mundo. Comentario rabínico al Eclesiastés*, VD, Estella 2007.
- Pérez, G., *Eclesiastés*, en *Biblia comentada IV*, BAC 218, Madrid 1962, 868-931.
- Pineda, J. de, *In Ecclesiasten*, Sevilla 1619.
- Podechard, E., *L'Écclésiaste*, EB, Gabalda, París 1912.
- Ramón Ruiz, E., *El libro del Eclesiastés, Comentario y propuestas de lectura*, Verbo Divino, Estella 2023.
- Ravasi, G., *Kohelet*, Paoline, Cinisello MI, 1988.
- Sacchi, P., *Eclesiaste*, Paoline, Roma 1971.
- Vílchez, J., *Eclesiastés o Kohelet*, EVD, Estella 1996.
- Williams, A. L., *Ecclesiastes*, Cambridge 1922.
- Zamora García, P., *Fe, política y economía en Eclesiastés a la luz de la Biblia hebrea, Sira y Qumrán*, VD, Estella 2002.

# INTRODUCCIÓN

F. Delitzsch

Ἐν τῷ λέγειν, Καινήν, πεπαλαιώκεν τὴν πρώτην.  
Τὸ δὲ παλαιούμενον καὶ γηράσκον, ἐγγύς ἀφανισμοῦ.

Y al decir: Nuevo pacto, da por viejo al primero; y lo que es dado por viejo y se envejece, cerca está a desvanecerse.

## 1. Presentación

Si lo miramos sin tener en cuenta a Dios, el mundo aparece como una fascinante combinación de seres, conectados entre sí como causas y efectos, con medios y fines bien distribuidos dentro del conjunto. Pero, en sentido estricto, mirado como un todo, el mundo sigue siendo un misterio sin respuesta.

Si abandonamos la idea de Dios, a pesar de la ley de causa y efecto que está inscrita en nuestra naturaleza mental, debemos abandonar la cuestión del origen del mundo. Si, por el contrario, transferimos al mundo la idea de Dios, pero lo hacemos de un modo panteísta —identificando así el efecto con la causa, al mundo con Dios—, el concepto de Dios que así resulta va en contra de la visión de conjunto que está al fondo de nuestro pensamiento: una visión que nos lleva a distinguir entre sustancia y fenómenos, entre Dios como sustancia original y los fenómenos derivados, propios de este mundo.

En ese caso, los misterios con los que el hombre se enfrenta como ser de moralidad permanecen sin solución, porque el orden moral del mundo presupone que hay un ser absolutamente bueno, un ser que es anterior al mundo y que lo sostiene. El orden moral de la humanidad presupone la existencia de un legislador

y juez, pues sin ella pierde su hondura y su sentido la distinción entre el bien y el mal. Tanto si no hay Dios como si lo hay, todo lo que existe y sucede en el mundo constituye un momento del ser y de la realidad.

Desde un punto de vista panteísta, la visión del mundo tenderá al optimismo, pues todo lo que existe en el mundo sería de algún modo divino. Por el contrario, desde una perspectiva atea, la visión del mundo tenderá al pesimismo, pues nada de lo que existe tiene entidad duradera en sí mismo. Incluso el ateo puede reconocer el poder transformador de la bondad a través de una ley interior que es peculiar al hombre como ser moral, pero a esa bondad le falta la consagración divina. Y si la vida humana es un viaje de la nada a la nada, la mayor de todas las bondades se identificará al final con la misma nada.

En esa línea se sitúa *el pensamiento del budismo*, según el cual todo deseo de vida del hombre es malo. La finalidad del budismo consiste en liberar al hombre de su realidad de fondo que es mala, de forma que el hombre pueda poner su confianza en un tipo superior de nada, que es el nirvana, situándose así más allá de los deseos de este mundo. Así, dice el budismo, el poder de la muerte no infunde terror en aquellos que consideran el mundo como una pompa de agua, es decir, como una fantasía. ¿Qué satisfacción, qué alegría existe en ese mundo? En el fondo, ninguna.

Mírense, por ejemplo, los cambios que la ancianidad produce en los hombres; el cuerpo enfermo se corrompe y se disuelve. Hay algunos que dicen: tengo hijos y tesoros, en ellos habitaré en la estación del frío, y en los otros en la estación del calor. Pero el que así piensa está loco y no ve los obstáculos que provienen del hecho de tener hijos. Para aquel que se preocupa de hijos y tesoros, para aquel que tiene su corazón así enredado, la muerte lo arranca y lo destruye al igual que un torrente de montaña anega y destruye una aldea mal construida.

Pues bien, *la visión que el Eclesiastés tiene del mundo y el juicio que se forma en relación con esa imagen es totalmente distinto*. En eso se distingue del libro de Ester, donde la visión de Dios queda siempre en la penumbra, de manera que no hay en todo ese libro ninguna mención expresa del nombre de Dios. Por el contrario, en el Eclesiastés el nombre de Dios se cita no menos que treinta y siete veces.<sup>1</sup>

Dios aparece en estos pasajes aducidos en la nota anterior como el nombre de aquel que a quien se le confiesa, al mismo tiempo, como verdadero Dios, como el exaltado sobre todo el mundo, el que gobierna y dirige todo. No solamente eso, sino que todo el Eclesiastés debe interpretarse como producto genuino de la *hokma* israelita, de tal manera que, siendo fiel a ese principio, este libro coloca el

1. Así יהוה אלהים aparece en Ec 2, 24; Ec 3, 11. 14 (dos veces); Ec 3, 15-18; Ec 5, 1; Ec 6, 17-20; Ec 6, 2 (dos veces); Ec 7, 2. 6. 29; Ec 8, 15-17; Ec 9, 1. 7. 11. 17; Ec 11, 5. 9; Ec 12, 7. 13-14. אלהים aparece en Ec 8, 2. 13.

mandamiento que dice “teme a tu Dios” (Ec 5, 6. 7; 12, 13) en la base de todo su argumento como principio fundante de la moral. De este mandamiento depende la felicidad del hombre. El temor de Dios determina, según eso, el destino final de la humanidad.

Conforme a Eclesiastés, el mundo ha sido creado por Dios como muy bueno (Ec 3, 11; 7, 29), de manera que ha sido dispuesto y ordenado de tal forma que los hombres puedan temer a Dios. Estos principios básicos del mundo, a los que el libro vuelve una y otra vez, son de especial importancia para que podamos interpretarlo correctamente.

De igual importancia para la recta comprensión de este libro —que es por un lado teísta y por otro pesimista— es el hecho de que el Kohelet no conoce la existencia de un mundo futuro que compense al hombre por los dolores y problemas de la vida presente, permitiéndole resolver su misterio. Ciertamente, en Ec 12, 7 afirma que, al morir, el hombre devuelve a Dios la vida/espíritu que Dios le ha dado, mientras que el cuerpo vuelve al polvo del que ha sido formado. Pero la cuestión planteada en Ec 3, 21 muestra que la superioridad del espíritu del hombre sobre el espíritu de las bestias no se encuentra, a su entender, totalmente establecida, por encima de toda posible duda.

Este pasaje no asegura, en modo alguno, que el hombre tiene un espíritu que se eleva sin más por encima del aliento de vida de los animales, sino que plantea el motivo de su posible diferencia a modo de pregunta abierta. Desde ese fondo, podemos preguntar: ¿qué significa en su caso “volver” a Dios? De todas maneras, el hecho de que el hombre devuelva a Dios el Espíritu que Dios le ha concedido no implica en modo alguno la aniquilación de la existencia separada del hombre, de un modo panteísta (como si el hombre dejara de existir al identificarse de nuevo con Dios) por tres razones:

- A lo largo de toda la Biblia se supone que el espíritu del hombre tiene un tipo de existencia separada, de tal forma que no puede identificarse sin más con Dios.
- La palabra נתנה (que se lo dio) de Ec 12, 7 no se puede entender en modo alguno en forma de emanación (Dios le da parte de su espíritu al hombre y después se lo quita).
- La idea del Hades está presente en la conciencia de los israelitas de la Biblia desde varios siglos antes de Cristo; eso significa que los hombres permanecen de algún modo en el Hades, sin identificarse de nuevo con Dios tras la muerte (desapareciendo así).

Eso significa que los hombres existen más allá de la muerte (en la tumba), pero sin conservar la fuerza de pensamiento y actividad que han tenido durante su vida

como seres independientes en el mundo. La vida futura no es mejor, sino peor que la presente (Ec 9, 5. 10), de manera que se caracteriza por un tipo de densa oscuridad que dura por siempre (Ec 9, 6; 11, 8; 12, 5). El hombre existe, más allá de su entierro en la tumba, pero sin la luz que ha tenido durante su vida en el mundo.

Ciertamente, a partir de la justicia de Dios y de la experiencia de la vida presente como contraria a esa justicia (Ec 8, 14), el Kohelet saca la conclusión (cf. Ec 12, 14 y 11, 9) de que tiene que haber un juicio definitivo, por el que vengan a resolverse con justicia todos los problemas; un juicio por el que la aportación que este libro ofrece al conocimiento y al progreso religioso de la humanidad su culmen. Pero esa aportación viene a presentarse aquí como un postulado de fe en abstracto, sin poder suficiente para iluminar en concreto el sentido futuro de la vida de los hombres, es decir, para elevarlos por encima de las miserias del tiempo presente.

Sea como fuere, el autor de Kohelet desarrolla pensamientos importantes sobre el futuro de la humanidad tanto en Ec 12, 7, como en Ec 11, 9 y en Ec 12, 4. Esos pensamientos pueden relacionarse con Sab 3, 1 (las almas de los justos están en las manos de Dios y ninguna pena puede alcanzarles) y con Da 12, 2 (muchos de los que duermen en el polvo de la tierra despertarán, unos para la vida eterna y otros para la eterna vergüenza y desprecio), de manera que el pensamiento que está al fondo de esos textos, lo mismo que el de Job 14, no se puede tomar como negación absoluta de una vida futura mejor para los hombres, sino que muestran solo que el conocimiento pleno de ese futuro mejor no les fue concedido a los autores de esos libros (de Job y del Kohelet).

De un modo general, debemos afirmar que solo en el tiempo del N.T. esa esperanza de un futuro mejor empezó a formar una parte común del credo de la tradición bíblica, un credo que se apoya sobre la base de la fe en la historia de la redención. Esa nueva fe en un futuro mejor fue extendiéndose a toda la vida de los cristianos por encima de algunos destellos aislados de profetas y creyentes que se aventuraban en esa línea, con otras opiniones no confirmadas, propias de los tiempos anteriores a Cristo, de forma que solo en ese tiempo (en los años de la vida de Cristo) la fe en la vida futura vino a presentarse como experiencia y doctrina general de los creyentes.

A partir de aquí, la Escritura del Nuevo Testamento muestra la gran diferencia que existe en este campo entre la visión bíblica anterior y la nueva visión del pecado y de la redención (de la gracia) que ha venido a revelarse y propagarse desde el tiempo de la muerte y resurrección de Cristo.

Ese cambio ha venido a mostrarse allí donde el Señor ha revelado que son bienaventurados los que lloran (y no los que ríen) y también allí donde el apóstol Pablo (Ro 8, 18) afirma que los sufrimientos del tiempo presente no pueden ser comparados con la gloria que será revelada a los salvados. De esa manera, la meta de la vida humana, con su dolor y sus sufrimientos, viene a situarse más allá de la

tumba, superando así el punto de partida de la experiencia del Kohelet. Aquello que hacemos en esta vida actual, bajo el sol, viene a presentarse, así como un segmento y anuncio del despliegue de la vida universal y eterna de los hombres tras la muerte: una vida gobernada por la sabiduría de Dios, cuyas porciones separadas solo pueden entenderse a la luz de su conexión con el todo de la revelación de Dios. La visión parcial del mundo presente, tal como la desarrolla el Kohelet, desligada de su conexión con el futuro, resulta según eso unilateral. Existen, por tanto, dos mundos (dos eones), vinculados de tal forma que el eón o mundo futuro constituye la solución del misterio truncado del mundo presente.

Un creyente del N.T. no podría escribir un libro como el de Job, ni tampoco como el del Eclesiastés sin pecar en contra de la verdad revelada ni renunciar al mejor conocimiento adquirido en ese tiempo, sino que retorna y cae de nuevo en la perspectiva parcial del Antiguo Testamento, tal como se manifiesta en el libro del Kohelet. El autor del libro de Eclesiastés forma parte de la religión bíblica, tal como ha sido revelada en la dispensación del A.T. Kohelet, autor de ese libro, es un creyente, pero un creyente anterior a la venida y revelación de Cristo, aunque no uno más entre otros (entre la mayoría), sino uno que tenía rasgos y perspectivas especiales, como seguiremos indicando en todo el comentario a su libro.

Hay personas que tienen tendencia a la alegría y otras a la tristeza; pues bien, el autor de este libro no forma parte de los primeros (de los que tienden a la alegría). Ciertamente, su libro incluye llamadas a la alegría (Ec 11, 9; 8, 15, etc.), pero no son dominantes en su obra, a diferencia de la llamada a la alegría, *χαίρετε*, que permea y fundamenta en sentido muy profundo toda la carta de Pablo a los Filipenses. Pero, dicho eso, debemos añadir que el Kohelet tampoco pertenece a la categoría de aquellas naturalezas superficiales que ven todas las cosas de color de rosa, de aquellos que, de un modo rápido y superficial, olvidan pronto las tristezas propias y ajenas, de manera que la fuerte y dura naturaleza de la vida no deja en ellos una marca profunda y duradera.

## 2. Carácter general. Disonancias

El autor de Kohelet no es un sentimental, un hombre a quien su propia debilidad hace profeta de males; ni es tampoco un hombre básicamente pasivo que, sin haber conocido bien el mundo, se separa de él y lo critica desde un rincón particular sin haber penetrado en su hondura, sin haberle dedicado toda su atención. Al contrario: es un hombre de acción, con un conocimiento penetrante, con una facultad de observación muy aguda, un hombre de mundo, alguien que lo conoce por su propia experiencia, desde todas sus perspectivas, un espíritu infatigable, que se ha esforzado por alcanzar todo aquello que verdaderamente satisface a los hombres.

Pues bien, este hombre se sintió obligado a confesar que todo tipo de ciencia y arte, con todo lo que le habían ofrecido los banquetes, el placer de las mujeres, las riquezas y honores del mundo no eran al fin más que vanidad y aflicción de espíritu. Fue un hombre que alcanzó una visión tan profunda del carácter transitorio y vano de todas las cosas —dentro del dolor de este mundo de pecado y muerte— que, ante la perplejidad de sus misterios, no terminó resignándose sin más y cayendo así en el ateísmo, ni poniendo la “nada” (nirvana) ni el ciego destino en el lugar de Dios, sino que, como buen israelita, siguió afirmando decididamente que el temor de Dios es la más alta verdad y el más seguro conocimiento de los hombres.

Kohelet nos situó ante la más alta admiración de la vida y penetró en el carácter ilusorio de todas las cosas de la tierra, pero no lo hizo con un sentimiento de opresión, despreciando así el mundo en sí mismo, con los dones de Dios, sino que colocó su deseo más hondo en el puro gozo de esta vida; lo hizo dentro de los límites del temor de Dios, amando así la vida en el nivel en que Dios lo permite.

En esa línea, uno podría afirmar que el Kohelet es “el cantante del temor de Dios”, y no como dice H. Heine “el cantante del escepticismo”, pues por grande que sea la tristeza del mundo que se expresa en sus páginas, el convencimiento religioso de la presencia de Dios sigue expresándose con mucha fuerza en el fondo de su libro. Por eso, en medio de todas las decepciones de este mundo, su fe en Dios, en la rectitud de la vida y en la victoria del bien sigue estando firme como una roca, en contra de todas las olas altivas del mar que se disuelven y se convierten en espuma. Por eso no es cierto lo que dice otro autor moderno (cf. Hartmann, *Das Lied vom Ewigen*, St. Gall, 1859, 12): “Este libro contiene casi tantas contradicciones como verdades, de forma que puede ser tomado como breviario del más moderno materialismo y de la vida más licenciosa”. Una persona que ha podido decir estas cosas no ha leído este libro con inteligencia.

La apariencia de materialismo del Kohelet brota de esto: el autor ha visto en la muerte del hombre un fin semejante al de las bestias. Esto es en un sentido verdadero, pero no es toda la verdad. En el camino del conocimiento del más allá de esta vida, el Kohelet solo llega al umbral, porque la mano del Dios de Jesús no le acompaña todavía, es decir, la del Resucitado, esa mano que podría haberle ayudado a pasar al otro lado. Por otra parte, en lo referente al carácter supuestamente licencioso del libro, el pasaje de Ec 9, 7-9 muestra claramente —a modo de ejemplo— la forma en que el temor de Dios le ha impedido explorar todos los placeres humanos con el libertinaje y la maldad de un libertino.

Ciertamente, Kohelet incluye contradicciones, y estas tienen dos razones. Por una parte, son una reflexión sobre los mismos hechos, que, a juicio del autor, son contradictorios. Así, por ejemplo, en Ec 3, 11, el autor afirma que Dios ha sembrado en el corazón del hombre la eternidad, pero diciendo al mismo tiempo que él no ha podido encontrar el principio ni el fin de las obras que Dios ha creado.

Ciertamente, Ec 3, 12-13 afirma que lo mejor para el hombre es gozar de la vida, pero añadiendo que esto es un don de Dios.

Ec 8, 12. 14 afirma que a los hombres que temen a Dios les va bien, mientras que a los impíos les va mal. Pero Kohelet dice también lo contrario, y esta es la tesis principal del libro, pues, a juicio de nuestro autor, todo lo que existe tiene un “pero”. Solo el conocimiento de Dios es el núcleo y sentido de todas las cosas, de forma que sin ese conocimiento el resto es *vanitas vanitatum* (vanidad de vanidades), como cáscara vacía, sin fruto interior. Ese conocimiento más alto, centrado en el temor de Dios como imperativo categórico, constituye la mayor felicidad, y la comunión con Dios es el mayor de todos los bienes. Pero ese temor no está aquí vinculado con el amor de Dios, como en el Salmo 73, de forma que sirve solo como aviso, no como consuelo.

Por otra parte, el libro contiene también contradicciones, que actúan como contraste y que el autor no es capaz de explicar ni de articular dentro del conjunto del libro. Así, por ejemplo, la pregunta de si a diferencia de las bestias el espíritu de un hombre que muere sube hacia lo alto (Ec 3, 21), viene a presentarse como una cuestión que puede recibir dos respuestas, una afirmativa y otra negativa; pero en el cap. 12 el autor se inclina directamente por la afirmativa. El autor tiene buenas razones para ello, pero no puede fundarlo con pruebas absolutas.

Por un lado, el autor afirma que los muertos no tienen conciencia, ni energía para actuar, hallándose en el Hades (Ec 9, 10); pero, al mismo tiempo, mantiene que hay un juicio final decisivo sobre la conducta de los hombres, un juicio realizado por un Dios que es santo y justo (Ec 11, 9; 12, 14), en contra de lo que frecuentemente sucede en la tierra, donde no existe una retribución que sea justa (Ec 8, 14). Según eso, en general, no existe en este mundo justicia, de manera que la distinción entre los justos y los malvados solo podrá alcanzarse en la eternidad. Pero, de hecho, dada la naturaleza sombría de los muertos, es difícil comprender cómo podrá darse ese juicio (ese premio para los justos y castigo para los malvados) tras la muerte (Ec 9, 2).

- Por una parte, Kohelet ofrece una prueba del poder de la religión revelada, propia de los hombres que han fundado su fe en el Dios único, creador y gobernante sabio del mundo, un poder tan grande que no puede ser destruido ni amenazado por las experiencias más disonantes y confusas del mundo actual.
- Por otra parte, esa fe constituye una prueba de la inadecuación (imperfección) de la religión revelada, tal como aparece en el A.T., dado que el descontento y dolor que produce la vida, la monotonía, la confusión y miseria de este mundo, permanecen sin respuesta ni justificación, mientras no se revele sobre la tierra el secreto de los cielos.

En ninguno de los restantes libros del A.T. la insuficiencia de la antigua alianza aparece con tanta fuerza como en este libro del Kohelet, donde se muestra con toda claridad aquello que se ha vuelto antiguo y que está próximo a desaparecer, como repetirá Hebreos 8, 13. Para que la oscuridad de este mundo sea iluminada ha de establecerse una alianza distinta y nueva, y para ello resulta necesario que se revele un amor celestial más hondo, un amor que aparezca como sabiduría celeste que se introduce en el mundo, para superar el pecado, la muerte y el Hades, de manera que la existencia del hombre pase de esta vida antigua a un tipo de vida nueva, más alta, centrada en la bienaventuranza de los justos. El dedo de la profecía del A.T. nos estaba dirigiendo ya hacia la nueva vida de la bienaventuranza. Pues bien, en medio de sus montones de ruinas (de sus preguntas sin respuesta), el Kohelet nos muestra la necesidad de que los cielos se abran ya sobre la tierra, revelando a los hombres el camino de la salvación.

El mundo del Kohelet es un mundo oscuro, que solo se rompe y viene a superarse por destellos dispersos de luz, que siguen siendo pasajeros y que no logran vencer la aspereza y hosquedad antigua, ni siquiera cuando nos recomiendan que gocemos felizmente de la vida; una recomendación que va atravesando todo el libro a través de una larga serie de disonancias, dándole así a este escrito el peculiar carácter que posee.

### **3. División**

Este libro aparece ante nosotros como un todo homogéneo, como unidad de fondo. Pero ¿podemos afirmar también que se divide en partes separadas que responden a un plan de conjunto? A fin de responder a estas preguntas, someteremos el conjunto del libro a un tipo de búsqueda analítica, paso a paso, aunque sin perder de vista su plan de conjunto. Esto nos servirá al mismo tiempo como preparación para la exposición posterior de sus temas.

Aquí abajo, en este mundo, todas las cosas que existen bajo el sol son vanidad. El trabajo del hombre no consigue construir nunca nada que sea duradero, pues todo lo que hacemos es solo un comienzo, que se desvanece nuevamente, de manera que su argumento se repite sin cesar en un círculo sin fin. Estos son los pensamientos del libro, que aparecen ya en su principio como lema (Ec 1, 2-11).

Kohelet-Salomón, que ha sido rey, comienza a poner después de relieve la vanidad de todas las cosas del mundo, y lo hace partiendo de su propia experiencia. Conforme a esa experiencia y vida del autor, el esfuerzo por alcanzar la sabiduría mundana (Ec 1, 12) se ha mostrado insatisfactorio, al igual que el esfuerzo por alcanzar la felicidad a través de todo tipo de placeres y gratificaciones que podamos imaginar (Ec 2, 1-11).

La sabiduría es vanidad, porque el sabio cae bajo el golpe de la muerte, lo mismo que el necio, siendo, por tanto, olvidado (Ec 2, 12-17). Las riquezas son vanidad porque terminan en manos de herederos, y uno no sabe si son dignos o indignos (Ec 2, 18-21); y, por otra parte, el puro gozo, al igual que la sabiduría y el conocimiento, no dependen solo del deseo del hombre, sino que son dones de Dios (Ec 2, 22), no algo que el hombre puede conseguir por sí mismo.

Todas las cosas tienen un tiempo determinado por Dios, pero el hombre es incapaz de determinar, tanto hacia adelante como hacia atrás el sentido de ese tiempo, ni su valor eterno, a pesar del impulso por buscar aquello que está implantado en nuestros corazones por Dios. El hecho de que el hombre dependa de Dios en todas sus cosas, incluso en el gozo, ha venido a convertirse para el Kohelet en un tipo de escuela del temor de Dios, un temor que mantiene sin riesgo de destrucción todas las cosas, que no son más que momentos del despliegue de todo aquello que sucede en el mundo (Ec 3, 1-15).

Kohelet descubre que la injusticia prevalece en el mundo en lugar de la justicia, y eso significa que no ha llegado todavía el tiempo en el que Dios ha de intervenir a favor de la justicia (Ec 3, 16-17). Si Dios quiere probar a los hombres, eso implica que, en un sentido, ellos son dependientes, como las bestias, y están sometidos a la muerte sin que nada les distinga de los animales. Siendo las cosas así, no hay nada mejor que gozar de esta vida fugaz y corta tanto como pueda gozarse (Ec 3, 18).

Kohelet recuerda uno por uno los males que existen bajo el sol. Entre esos males destaca la opresión, según la cual, la muerte es mejor que la vida, y mejor aún que vida y muerte hubiera sido el hecho de no haber existido (Ec 4, 1-3). El Kohelet pone también de relieve el carácter agotador del trabajo, en el que solo un loco o un solitario puro (desinteresado de todo) puede vivir libre de envidia (Ec 4, 4-6). El Kohelet insiste también en la preocupación sin sentido por el desarrollo de las cosas, con las angustias de aquellos que viven solos (Ec 4, 7-12); la decepción de las esperanzas puestas en un advenedizo que ha alcanzado el trono (Ec 4, 13-16), pero no para hacer las cosas mejor que sus antecesores, etc.

Hasta aquí hay una conexión entre los dichos y pensamientos de la obra. A partir de aquí empiezan una serie de sentencias externamente inconexas sobre la relación del hombre con el Dios que es dispensador de todas las cosas; unas sentencias que tratan de la forma de acercarse a la casa de Dios o templo (Ec 5, 1), con la forma de orar (Ec 5, 2) y la alabanza (Ec 5, 3-6). Después viene un catálogo de vanidades, entre ellas la forma insaciable y avariciosa de oprimir a los humildes por parte de los que están arriba, tal como se realiza en los sistemas despóticos de gobierno, mientras los codiciosos siguen alabando falsamente a Dios (Ec 5, 7-8).

En un contexto de vida patriarcal, fundada en la agricultura, el Kohelet pone de relieve la vaciedad y la falsa seguridad de las riquezas, que no hacen a los

ricos más felices que a los trabajadores (Ec 5, 9-11), que a veces mueren, sin que haya nadie que pueda heredarles (Ec 5, 12-14), de manera que tienen que abandonar sus riquezas cuando mueren (Ec 5, 15-16). Esas riquezas solo son valiosas cuando por medio de ellas se puede alcanzar un gozo más puro, como don de Dios (Ec 5, 17), y cuando ellas pueden transmitirse dentro de la misma familia. Pero sucede a veces que Dios concede riquezas a un hombre, pero un extraño termina siendo quien goza de ellas (Ec 6, 1-2).

La vida de un hombre que muere de forma prematura es mejor que la de un hombre que tiene cien hijos y una vida larga, pero no goza nunca de ella (Ec 6, 3-6). No tiene sentido un deseo que se va extendiendo siempre hacia el futuro, sin lograr disfrutarlo nunca. Solo aquello que un hombre goza de verdad en el mundo le recompensa por su trabajo (Ec 6, 7-9). Lo que el hombre ha de ser ya está predestinado, todas las disputas con otros hombres carecen de sentido. Ningún hombre es capaz de conocer aquello que es bueno para él; ningún hombre tiene poder sobre su futuro (Ec 6, 10). A partir de aquí, sin un plan predeterminado, siguen una serie de normas de conducta práctica, conectadas entre sí de un modo general con la frase “aquello que es bueno”, utilizando siempre la palabra/bisagra o lema *bueno*.

Primero vienen seis proverbios (originalmente siete) sobre dos cosas, de las cuales una es mejor que la otra (Ec 7, 1-9); después vienen tres proverbios con un mismo pensamiento de fondo, pero sin comparación entre sí (Ec 7, 10-14). Esta serie de proverbios están conectados en forma de conjunto, porque la finalidad de todos es el deseo de una alegría regulada por el temor de Dios, dentro de los estrechos límites de esta vida, dividida, según Dios, por días buenos y malos, sabiendo que todo termina en la oscuridad de la muerte. Por otra parte, este gozo está limitado en sí mismo por la honda seriedad del *memento mori* (acuérdate de la muerte) que se mezcla siempre con la posible alegría de la vida, de tal manera que el llanto viene a presentarse una y otra vez como mejor que la risa.

Con Ec 7, 15 aparece en primer plano un nuevo “yo”, esto es, alguien hablando desde su experiencia personal. Pero también aquí los consejos y las observaciones se van sucediendo unas a otras sin que haya una conexión estricta entre sí. Kohelet nos pone en guardia contra el extremismo de aquellos que se inclinan solo hacia el bien o solo hacia el mal; pero los que temen a Dios pueden evitar ambos extremos (Ec 7, 15-18).

Nada puede ofrecer al hombre más protección que la sabiduría, porque, a pesar de toda su rectitud, un hombre *justo, sin verdadera sabiduría, puede dar pasos en falso* (Ec 7, 19-20). Al hombre preocupado por su vida se le dice: no debes estar siempre escuchando lo que otros dicen, a fin de que no tengas que oír algo que es malo sobre ti, puesto que también tú has hablado a veces mal en contra de otros (Ec 7, 21-22).

El Kohelet lo ha probado todo, pero en su esfuerzo por alcanzar sabiduría —y en su intento de distinguir entre sabiduría y locura— no ha encontrado nada más peligroso que la trampa que ofrecen las mujeres. Entre mil hombres él ha encontrado uno que es justo; pero entre mil mujeres no ha encontrado ni una sola que sea como debería ser. Él ha descubierto, en general, que Dios ha hecho a los hombres rectos, pero ha visto que ellos han trazado muchos tipos de caminos malos (Ec 7, 23).

En la medida en que el sabio considera a las mujeres y a los hombres en general, la sabiduría le enseña que debe obedecer al rey a quien ha jurado fidelidad, pues bajo un tipo de opresión despótica, la sabiduría le ha enseñado a esperar con paciencia el tiempo de la justa intervención de Dios (Ec 8, 1-9). Cuando triunfa un tipo de dominación despótica, sucede que los impíos son enterrados con honor, mientras que los justos son arrojados fuera y olvidados (Ec 8, 10).

En ese momento, hay que esperar la sentencia de Dios, pero en contra de toda justicia esperable, los hombres descubren que a los justos les sucede lo mismo que a los malvados, y a los malvados lo mismo que a los justos aquí en la tierra (Ec 8, 11-14). A la vista de estas vanidades, lo más deseable para un hombre es comer, beber y gozarse, porque esto es lo que permanece como fruto de su trabajo durante los días de vida que Dios le ha concedido (Ec 8, 15). En este contexto, trabajar sin descanso no conduce a ninguna parte. Todos los esfuerzos que el hombre haga para comprender el gobierno de Dios son vanos (Ec 8, 16).

Mirando las cosas de un modo más detenido, descubrimos que justos e injustos, están dirigidos por Dios en todas sus acciones, y esto sin ninguna finalidad, porque ni siquiera en sus afectos el hombre es dueño de sí mismo. Y, lo que es peor de todo, la muerte llega de igual forma para los justos que para los malvados, de manera que ese fin, que es igual para todos, hace que los hombres más fuertes abusen de los débiles, de un modo injusto y loco. La voluntad de Dios es que el hombre emplee esta vida transitoria disfrutando gozosamente de ella y actuando de una forma vigorosa, antes de hundirse en la noche del Hades (Ec 9, 1-10). Por mucho que nos esforcemos no podremos conseguir un buen fruto, pues ni siquiera la mejor habilidad consigue aquello que desea, pues un destino incomprensible lo frustra al fin todo (Ec 9, 11-12).

A partir de aquí sigue, aunque en débil conexión con lo anterior, una sección relacionada con la sabiduría y la locura y con las formas distintas de entenderlas, con diversos tipos de experiencias y proverbios (Ec 9, 13-10, 15). Fuera de la armonía general del conjunto del libro hallamos un proverbio (Ec 10, 4) recomendando resignación ante la violencia del gobernante. Los proverbios posteriores vuelven al tema anterior, pero desde la nueva perspectiva del libro, insistiendo así en la relación entre gobernantes y gobernados, un tema que va a ser muy importante en el libro de Kohelet.

Con un proverbio relacionado con reyes y príncipes, buenos y malos, comienza el nuevo tema. La vida desordenada conduce a la pereza y, en contraste con ella (por medio de una advertencia y maldición del rey), sigue una serie de exhortaciones a la actividad providente y, al mismo tiempo, audaz y dispuesta a todo, porque el fruto conseguido pertenece a Dios y no debemos tomarlo como punto de partida, sino como resultado de los proverbios que siguen (Ec 10, 16 – 11, 6).

La luz es dulce, y la vida, por larga que pueda ser, y por incierto y oscuro que pueda ser su futuro, es digna de ser gozada (Ec 11, 7-8). De esta forma, el Kohelet, al fin de esta larga serie de proverbios, lleva al momento de la “recapitulación” en la que puede afirmar *ceterum censeo* (por lo demás, en conclusión...), una recapitulación que él formula en forma de exhortación final, llena de fuerza, dirigida a un joven, diciéndole que goce de su vida, pero sin olvidar a Dios —que se la ha dado— y a quien debe rendir cuentas de todo lo que ha hecho, antes de que le sobrevenga la vejez, con su pelo gris, antes de que la muerte le arrebatase del mundo (Ec 11, 9–12, 7). Las últimas palabras del libro (Ec 12, 8) son paralelas a las primeras (Ec 1, 1): *vanidad de vanidades, todo es vanidad*.

Sigue un epílogo, de la misma mano que el libro entero, sellando su verdad, un proverbio escrito como si proviniera del alma de Salomón, como brotando de su fuente de sabiduría. El lector de su libro no debe perderse leyendo muchos libros, porque la suma de todos los conocimientos que son de valor para el hombre se condensan en una sentencia: “*Teme a Dios porque él juzgará todas las acciones*” (Ec 12, 9).

#### **4. Sabiduría y locura (necedad). Pensamiento central del Kohelet**

Si retomamos el contenido y el curso de pensamiento de este libro, descubrimos que en todas sus partes aparece la misma visión del mundo, condensada en la frase final. El libro empezaba con una obertura de tipo gráfico (todo es vanidad), y así termina con un final también gráfico (teme a Dios). Pero, en su conjunto, el libro no ofrece un desarrollo gradual de pensamientos, ni una demostración progresiva de su contenido, de manera que no tenemos una evolución de sus argumentos.

La conexión entre los pensamientos del libro viene dada por elementos externos y accidentales, de manera que a veces se introducen pensamientos ajenos al desarrollo del tema dentro de un despliegue de materias semejantes. El sello salomónico con que empieza el libro (Ec 1-2) comienza luego a difuminarse. A partir del cap. 3, la conexión entre los diversos temas comienza a ser de tipo aforístico, de manera que los proverbios que se introducen a partir de aquí no reflejan ya a una visión organizada de los argumentos de conjunto. En la mayor parte de los

casos, el motivo, ocasión y puntos de vista que llevan a colocar las confesiones y proverbios morales del autor en este o en aquel otro lugar no pueden determinarse o probarse. Todos los intentos que se han hecho para mostrar no solo la unidad de pensamiento del autor, sino también el progreso genético de los temas y su plan de conjunto, con sus posibles conexiones internas, no solo han fracasado hasta ahora, sino que deberán seguir fracasando.<sup>2</sup>

Al presentar esta visión del espíritu y plan del Kohelet, hemos partido del supuesto de que es un libro postexílico, esto es, uno de los más recientes del A.T. Ciertamente, la tradición lo ha tomado como salomónico. Según Bathra 15a, el *Collegium* del Rey Ezequías (cf. Pr 5) “escribió” (recogió en forma escrita) el libro de Isaías, con Proverbios, el Cantar y Kohelet. Por su parte, el Midrash toma este libro como de Salomón, escrito hacia el final, mientras que el Cantar lo habría escrito en su juventud y Proverbios hacia el centro de su vida (Jalkut, Pr 1, 1). Por su parte, *Rosch haschana* 21b dice que Kohelet quiso ser un segundo Moisés, abriendo una de las cinco puertas de la sabiduría, que no había sido abierta por Moisés, aunque eso le fue negado, asumiendo de esa forma que Salomón fue un rey incomparable, lo mismo que Moisés había sido el profeta incomparable, aunque ni uno ni otro resolvieron todos los problemas de Dios y de la vida humana.

De todas formas, por su parte, en su obra sobre el tiempo del Kohelet, J. S. Bloch (*Ursprung und Entstehungszeit des Buches Kohelet: neue Untersuchungen zu einer alten Frage*, 1872) tiene razón al afirmar que las objeciones contra la canonicidad de este libro no influyen sobre el tema de su origen salomónico. En el primer siglo de la era cristiana, el libro del Kohelet fue un *antilegomenon* (texto cuya autenticidad o importancia se discutía).

En la introducción del Cantar he trazado desde sus fuentes las dos colecciones de autoridades legales conforme a las cuales se ha decidido la cuestión de la canonicidad del Kohelet. El sínodo de Jabne (Jamnia), en torno al 90 d. C., defendió su canonicidad en contra de la escuela de Shammai. Las razones aducidas por este último en contra de la canonicidad aparecen en *Shabbath* 30b y *Megilla* 7a. Conforme a *Shabbath* 30b esas razones se referían a algunas palabras del libro, como las de Ec 2, 2 (donde los defensores de la línea de Shammai han debido leer

2. “Aiunt Hebraei, quum inter cetera scripta Salomonis, quae antiquata sunt nec in memoria duraverunt, et hic liber obliterandus videretur, et quod vanas assereret Dei creaturas et totum putaret esse pro nihilo, et potum et cibum et delicias transeuntes praeferret omnibus, ex hoc uno capitulo (12, 13) meruisse auctoritatem, ut in divinorum voluminum numero poneretur” (Jerónimo). Algunos hebreos dicen que, entre los otros escritos de Salomón, que son antiguos y no perduraron en la memoria, también este libro debería haber sido olvidado, pues afirma que las criaturas de Dios son vanas, y que la bebida, la comida y los manjares transitorios son preferibles a todas las restantes cosas; pero añaden que por solo este pasaje (teme a Dios porque él juzgará todas tus acciones, 12, 9) este libro merecía tener autoridad para ser colocado en el número de los volúmenes divinos.

מְהִילֵל, digno de ser alabado), cf. Ec 7, 3; 8, 15. 22, pensando que esa palabra va en contra del argumento de conjunto del libro.

Por su parte, en *Megilla* 7a, se dice que algunos no reconocían la inspiración divina del libro. Según el *Midrash Kohelet* 11, 9, algunos rabinos no aceptaban el hecho de que invitaba al gozo del placer y a caminar según el deseo del corazón, pues ese camino parece ir en contra de la Ley (Ec 11, 9 y Nm 15, 39). Pero prevaleció la visión de la autoridad salomónica del libro, con las amonestaciones a mantener el temor de Dios y la referencia al juicio futuro, que no van en contra de la llamada al gozo de la vida. Ya en tiempos de Herodes El Grande (Bathra 4a) y más tarde, de R. Gamaliel (Shabbath 30b), este libro fue citado como Escritura Sagrada. Por otra parte, en lugar del nombre de la obra se citaba el nombre del autor, es decir, Salomón, de manera que el libro se tomó como salomónico, lo mismo que Proverbios y Cantar (Erubin 21b). Incluso las dudas sobre su contenido no pudieron negar su procedencia salomónica.

Durante los primeros siglos del cristianismo y, en principio, hasta el tiempo de la Reforma, nadie prestó atención a los problemas que podían plantearse, — desde un punto de vista crítico e histórico-literario— en torno al tiempo de surgimiento de la obra. Los Reformadores fueron los primeros que, al lado de la crítica de las tradiciones dogmáticas, iniciaron también un tipo de crítica intrabíblica, que ellos desarrollaron como elemento esencial de la ciencia bíblica. Por su parte, Lutero, en sus *Tischreden* (Conversaciones de mesa), fue el primero que explicó el libro del Kohelet como uno de los más recientes del A.T., suponiendo que no había llegado hasta nosotros en su forma completa, y que había sido escrito por Ben Sirach y no por Salomón. En esa línea, pensó que podía ser como el Talmud, un libro recogido y compuesto a partir de varias obras que existían en la biblioteca del rey Ptolomeo Euergetes de Egipto.<sup>3</sup> Pero estas fueron solo afirmaciones sin fundamento ni valor científico. Entre sus contemporáneos, y hasta mediados del siglo siguiente, ellas no encontraron ninguna aceptación.

Hugo Grotius (1644) fue el primero que, como Lutero, rechazó el origen salomónico del libro, suponiendo erróneamente (como él) que era una colección de dichos de diversos sabios, que trataban περί τῆς εὐδαιμονίας, es decir, sobre la felicidad. Pero, en otro sentido, él planteó exactamente el tema: *argumentum ejus rei habeo multa vocabula, quae non alibi quam in Daniele, Esdra et Chaldaeis interpretibus reperias* [un argumento a favor de lo que digo está en el hecho de que

3. Cf. Fürstemann-Bindseil, *Tischreden*, 400ss. En este momento puede dar la impresión de que Lutero había confundido el Eclesiastés (Kohelet) con el Eclesiástico (Sirach). En un momento posterior, Lutero afirmaba que el libro contenía una colección de dichos salomónicos, pero que no habían sido escritos por el mismo Salomón.

en este libro se encuentran muchas palabras que no encontrarás en ningún otro lugar sino en Daniel, Esdras y los libros caldeos (arameos)].

Esta observación está justificada. Si el libro del Kohelet fuera de origen salomónico antiguo no se podría hablar de una historia (de un desarrollo progresivo) del lenguaje hebreo. Por su parte, Bernstein (*Quaestiones nonnullae Koheletanae*, 1854) tiene razón cuando afirma que la historia del lenguaje y de la literatura hebrea se divide en dos épocas, una antes y otra después del exilio de Babilonia, y que el Kohelet pertenece a la época postexílica.

## 5. Palabras propias del Kohelet (Eclesiastés)

Lista de los *hapax* (*hapaxlegomena*) y de las palabras y formas del Kohelet que pertenecen a un período más reciente (postexílico) del lenguaje:

הַאֲבִיּוֹנָה, *Aviyonah*, Ec 12, 5; cf. Ma'seroth 4, 6, Berachoth 36a.

אָדָם, *Adam*, opuesto a *ishah*, solo en Ec 7, 28.

אֶזְזֵן, *Izzen*, Piel, solo en Ec 12, 9; palabra no talmúdica.

אִי, 10, 16; interjección, cf. 10 ,4, אִילוֹ, en lugar de la más antigua אִוִי; cf. הִי, Ez 2, 10, como לֵאמֹר אִי, *Shemoth rabba*, c. 46; אִי מִי, "oh, qué mal", Tárgum Jer 2; Lv 26, 29; אִי עֲ, "pobre de mí, que soy débil", Berachoth 6b; cf. Sanhedrin 11a.

אֶלְוִי, sí... (aunque), Ec 6, 6. Cf. Ester 7, 4, de (אֵין) אֵם y לֹא (Ez 3, 6); Tárg. Dt 32, 29, con el sentido hebreo de לוֹ, común en la Misná, por ejemplo, en Maccoth i.10.

אֶסּוּרִים ('ā-sū-rīm), solo en Ec 7, 26; cf. Jue 15, 14 *olam rabba*, c. 25; cf. Ec 4, 14. בַּעֲלֵי אֶסְפוֹת, *Baale asupoth*, solo en Ec 12, 11. Cf. Sanhedrin 12a, Jer. Sanhedrin x. 1.

אֶל (con *bet*, *bihel*), solo en Ec 5, 1 y 7, 9. Como hifil en Ester 6, 14. Cf. uso transitivo de Piel en Ester 2, 9, como en el Tárgum *bahel* (igual a *ithbehel*) *behilu*, prisa.

בּוֹר, cf. וְלִבּוֹר. Solo en Ec 9, 1; cf. Talmud *al buriv*, siempre libre de error y de engaño.

בְּחֻרוֹתָהּ, *Behuroth*, solo en Ec 11, 9. Cf. Ec 12, 1. También Mibehurav, Nm 11, 28.

בַּטֵּל, *Batel*, 12, 3. En el resto de la Biblia, esta palabra solo aparece en el texto arameo de Esdras. Es común en la Misná, e.g., *Aboth* i.5.

בֵּית אֵלָם, *Beth olam*, en Ec 12, 5 (cf. Ez 26, 20), Ez 12, 5; cf. *Tosefta Berachoth* iii., Tárg. Is 14, 18; 42, 11.

בְּכֵן, *Beken*, 8, 10; Esther 4, 16. En otros lugares solo en Tárgum, e.g., Is 16, 5.

בַּעַל, En el sentido de fuerte: *Baal hallashon*, Ec 10, 11; cf. *baal bashar*, corpulento, Berachoth 13b; *baal habhotam*, de nariz grande, con nariz elevada y alta, Taanith 29a.

גִּבְרָה, *gibber*, solo en Ec 10, 10, en sentido de *ser fuerte*, de imponerse sobre otros, ejercer poder, con significado de prevalecer.

גֻּמְמַט, *Gummats*, pozo, solo en Ec 10, 8. Aparece en siríaco y en el Tárgum de Ageo (cf. Tárg. Sal 7, 16).

*Divrath*, véase bajo ש, en Ec 7, 14.

הֶהְוֶה, *hoveh*, Ec 2, 22; cf. Shabbath vi. 6, Erubin i. 10, *Jebamoth* xv. 2.

הוֹלֵלוֹת, *holeloth*, locura, Ec 1, 17. Cf. Ec 2, 12; 7, 25; 9, 3. También *holeluth*, locura, solo en Kohelet 10, 13.

זִכְרוֹן, *zichron*, como forma primaria en Ec 1, 11; 2, 16. Cf. Lv 23, 24, como forma de conexión.

זְמַן, *zeman*, ocasión determinada, en Ec 3, 1. Cf. Neh 2, 6; Ester 9, 27. 31. Por lo demás solo aparece en arameo bíblico, con שְׁעָה, ὥρα, que es la palabra misnáica normal para *καὶρός* y *χρόνος*.

שָׁלֵלָה, de *holah* (débil), enfermo, Ec 5, 12. 15. En ese sentido se utiliza *nabhlah* en Is 17, 11, Nah 3, 19; Jer 10, 19 y 14, 17.

חֹרִים, cf. *Ben-hhorim*, Ec 10, 17, en el sentido de libre, en contra de *eved*, *servus*, siervo. Cf. חרות (libertad), palabra que aparece en las monedas de la revolución, en contra del dominio romano. Es la palabra talmúdica usual para referirse a las posesiones, como en *praedium liberum* (una heredad libre) o *aedes liberae* (edificios libres, según la ley romana).

חֻט, *hbuts*, con min, solo en Ec 2, 25 (caldeo: bar min); frecuente en la Misná, como en Middoth 2, 3.

חֻשׁ, *hbush*, Ec 2, 25. Aparece en el Talmud y en Siríaco, en el sentido de experiencias tristes. Aquí (cf. Job 20, 2), se refiere a experiencias en general, en un sentido semejante al del pensamiento rabínico, donde se habla de los cinco sentidos del hombre, llamados חושים.

חַיָּלִים, *hhayalim*, Ec 10, 10. En todos los demás lugares, también en arameo, con el sentido de ejércitos militares, menos en Is 30, 6, donde significa tesoros, riquezas, lo mismo que en este caso.

חֶסְרוֹן, *hhesron*, Ec 1, 15. Esta es una palabra común que se emplea en el lenguaje postbíblico, como dije en *Geschichte der jüdischen. Poesie*, p. 187.

חֶפְזִים, *hheephets*, Ec 3, 1. 17; 8, 6. Cf. Is 58, 3. 13. El sentido primario, no derivado ni disminuido de esta palabra aparece en Ec 5, 3; 12, 1. 10. El sentido derivado y debilitado de esta palabra aparece ya en el mismo Kohelet, y en esa línea se utiliza en la Misná, cf. *Mezia* iv. 6.

חֶשְׁבוֹן, *hhesbbon*, Ec 7. 25. 27; 9, 10. En plural en Ec 7, 29, en sentido de “maquinaciones” (y deseos, cf. 7, 29). Fuera de aquí aparece solo en

2Cr 26, 15, en el sentido de *machinae bellicae*, máquinas de guerra. Así también en Shabbath 150a.

חַתְּחַתִּים, *hhathhhatim*, peligros, terror, solo en Ec 12, 5.

תַּבְּחָנָה, *tahhanah*, 12, 4; cf. *tehhon*, Lm 5, 3, palabra que no aparece en la Misná, pero que se utiliza en el mismo sentido que en el árabe vulgar, *mathanat* y *tabwan*, en vez de la palabra más antigua que es *raha*. Cf. Eli Smith en mi *Jud.-Arab. Poesien aus vormusulm. Zeit* (1874), p. 40.

שָׂוָה, en piel, solo en Ec 2, 20. Talmud Nithpa. שְׂוִיָּא, abandonar o perder la esperanza, cf. *Kelim* xxvi. 8.

יִגְעָה, *yegiyah*, solo en Ec 12, 12. Nombre abstracto, como el que se puede formar de todos los verbos. Estos nombres se utilizan especialmente en el hebreo moderno, más que en el antiguo.

יֹתֵר, *yother*, Ec 7, 11, un adjetivo de participio, con el sentido de “aquello que permanece” (cf. 1Sa 15, 15), es decir, ganancia, superioridad. Como adverbio significa también “más” (cf. Ester 6, 6), de un modo particular. Cf. Ec 2, 15; 7, 16; 12, 9. 12. En el hebreo talmúdico tiene el sentido de “aquello que permanece...” (Cf. *Kiddushin* 24b). Puede utilizarse también como adverbio, en el sentido de *plus* o más (e.g., *Chullin* 57b).

יָפֵה (יָא־פֵּה), *Yaphēh*, Ec 3, 11; 5, 17. Cf. Jer. Pesachim ix. 9 (b. Pesachim 99a): “el silencio es apropiado, bello, para el sabio... Cuanto más hablan más necios muestran su necesidad”.

יִתְרוֹן, *yithron*, Ec 2, 13 (dos veces). Cf. 7, 12 (sinónimo de *mothar*, 3,1). Tiene con frecuencia el sentido de “ganancia real” (3, 1; 2, 11; 3, 9; 5, 16; 10, 10: “superioridad y ganancia”). También significa algo que es especial (como en arameo *yuthran*), y así aparece en el Kohelet y en el lenguaje de los rabinos, de donde se deriva.

כֶּהְחָד, *keehhad* (como uno, uno): Ec 11, 6. Cf. Is 65, 25. Aparece en 1-2Cr, Esdras, Nehemías y en arameo como *kahhada* y en siríaco como *okchado*. Es frecuente en la Misná, e. g., *Bechoroth* vii. 4; *Kilajim* i.9.

כֶּבֶר, *kevar*, adverbio, con el sentido de largo, extenso en el tiempo, Ec 1, 10; 2, 12. 16; 3, 15; 4, 2; 6, 10; 9, 6-7. Es común en la Misná: *Erubin* iv. 2, *Nedarim*, v. 5. En arameo tiene con frecuencia el sentido de “quizá”, como en el hebreo antiguo.

כֶּשֶׁר, *kasher*, Ec 11, 6, cf. Ester 8, 5. En la Misná esta palabra se utiliza para indicar aquello que es legalmente admisible. Aquí aparece en hifil, como nombre verbal, *hachsē*, en el sentido que se emplea solo en este caso y en 10, 10. En la Misná se emplea para indicar un orden de cosas. En la *superincriptio* del tratado *Macshirin* tiene el sentido de “algo que es susceptible de impureza”. Cf. e.g., *Menachoth* 48b. Se escribe en general como הכשר, pero más recientemente también como הכשר (cf. mi *Heb.*

*Römerbrief*, p. 79, y también Stein, *Talmudische Terminologie* (1869), bajo las entradas כִּשְׁרֵי הַכֶּשֶׁר).

וּבְכִשְׁרוֹן, *kishron*, solo en Ec 2, 21; 4, 4. 5. 10. No aparece en la Misná.

לְבַד, *levad, tantummodo*, solamente, Ec 7, 29. En sentido semejante, pero no totalmente igual en Is 26, 13.

וְלִהָג, *lāhāg*, aparece solo en Ec 12, 12, no en el Talmud. Del verbo *lāhāg* (raíz לה), desear algo ardientemente. En sirio *lahgoz*, vapor (de respirar, exhalar, desear, exhalar), *cognato* de *Higgāyon* (hēgēh), y en ese sentido se aplica y explica en *Jer. Sanhedrin* x. 1 y en otros lugares.

וּלְנִבּוֹ, de *lavah*, Ec 8, 15, como en la Misná, en el sentido de recibir a un huésped, de acompañar a un viajero. De aquí proviene el proverbio: לוֹוֵאֵי לוֹוֵיָהּ, a aquel que dirige a un grupo a la muerte se le ha de castigar, cf. *Kethuboth* 72<sup>a</sup>. Cf. también לוֹוֵי, un sobrenombre permanente, *Negam* xiv. 6.

מְדִינָה, *medinah*, Ec 5, 7. No aparece en la Biblia antes del exilio.

מַדְדָּה, *madda'*, pensamiento, conciencia: Ec 10, 20. Fuera de aquí solo aparece en Crónicas y Daniel. Tárgum.

הַמְלֵאָה, *meleah*, grávida, madre, Ec 11, 5. Solo en la Misná: e.g., *Jebamoth* xvi. 1. מַלְאָךְ, *mālāk*, 5, 5. Cf. Malaquías 2, 7, en el sentido hebreo posterior *sheluahh shamaim*, delegado de Dios. Cf. mi “Discussion der Amtsfrage in Misná u. Gemara”, Luth. Zeitsch (1854), pp. 446-449.

מִסְכֵּן, *miskeñ*, pobre, indigente. Solo en Ec 4, 13. También cf. *miskenuth*, Dt 8, 9 y *mesukan*, Is 40, 20.

וּבְכִשְׁמֵרוֹת, *masmeroth*, Ec 12, 11. Clavos. Como מט, Jer 10, 4; Is 41, 7; 1Cr 22, 3; 3, 9.

מְעַטִּים, *meattim*, pocos (sean tus palabras contadas), Ec 5, 1. Solo aparece en plural en Sal 109, 3.

מִקְרֵה, *mikrēh*, fortuna. Aparece en este libro con más frecuencia que en ningún otro de la Biblia. Se utiliza en Ec 3, 19 en el sentido que he destacado en el comentario.

הַמְרוֹץ, *mērots*, raza. Aparece solo en Ec 9, 11. En todos los restantes casos se pone *merutsah*.

לְשִׁחוּךְ, *māshāk*, Ec 2, 3. Cf. Chagiga 14a, Sifri 135b, ed. Friedmann.

מִשְׁלַחַת, *mishlahhath*, Ec 8, 8 (cf. Sal 78, 49).

נֶעֱשָׂה, *nāgā'*, hifil, con el, Ec 8, 14. Como en Ester 9, 26. Arameo: מטא ל, e.g., Tárg. Jer. Éxodo 33, 13.

נֹהֵג, *nōhég*, *nāhāg*; Ec 2, 3, como en la Misná. Por ejemplo, *Aboda Zara* iii. 4, 54b; cf. Tárg. Kohelet. x. 4.

נַחַת, *nabhath, descansar*; Ec 6, 5. Como en la frase muy utilizada *nabhath ruahh*; cf. נוח לו וגו, “sería mejor para él”, etc. Cf. Jer. *Berachoth* 1, 2. La expresión נוח לו, con נחת לו, es frecuente en Kohelet.

- נָתַן, *nātāḥ*, Ec 12, 11. El mismo tema en Is 22, 23, *tākaḥ*. Cf. Misná, קבא; Jer. Sanhedrin x. 1, como en Da 11, 45.
- סַבַּל, en *hitpael*, aparece solo en Ec 12, 5.
- סוֹף, *sof*, fin, en Ec 3, 11; 7, 2; 12, 13; Joel 2, 20; 2Cr 20, 16. Esta es una palabra más moderna que sustituyó posteriormente a *abharith*, cf. 2Cr 7, 8; 10, 13 (cf. *Berachoth* i. 1), aunque no sean palabras totalmente equivalentes. Es una palabra clave de la Cábala para *sof dāvār*, cf. Ec 12, 13 (cf. mi *Heb. Römerbrief*, pp. 81, 84.) con el significado de *summa summarum*, no puede aplicarse la expresión *abharith davar*.
- סָכַל, *sāchāl* (¿loco?), Ec 2, 19; 7, 17; 10, 3 (dos veces); 10, 14. Cf. también Jer 5, 21. En el libro del Kohelet esta palabra es un sinónimo de כַּסִּיל, palabra utilizada con frecuencia en el Talmud.
- סֶחֶל, *sēchēl*, locura, aparece exclusivamente en Ec 10, 6.
- שִׁחְלוּת, *sichluth*, Ec 1, 17 (con ש); 2, 3; 2, 12-13; 7, 25; 10, 1. 13 (sinónimo de *kesiluth*, Pr 9, 13).
- סַכַּן, en *nifal*, Ec 10, 9. Cf. *Berachoth* i. 3. El Targum y Talmud tienen *hitpael* אַסַּכַּן, “estar en peligro”, que corresponde al *nifal*.
- אָוַד, *avād*, exclusivamente en Ec 9, 1, como el siríaco ‘bad y el judeo-araméo עוּבַד.
- עַדָּן, (*ā-den*), ‘*Adēn*, Ec 4, 3: palabra formada por א+ עַד, todavía, con לָא, en el sentido de *nondum*, aún no.
- עַדְנָה, (*ā-de-nāh*), ‘*adēnāh* (de *ādhēnāh*), todavía, Ec 4, 2; hebreo *misnáico* עֲדִין, e.g., *Nedarim* xi. 10.
- עוֹת, *hitpael*, solo en Ec 12, 3.
- עַמְאָד, ‘*amaād*, Ec 2, 9 y 8, 3, como en Jer 48, 11 y en Sal 102, 27. Para *ummaḥ*, véase שׁ (bahi).
- אָנָּה, ‘*anāh*, Ec 5, 19 y 10, 19.
- לְעֵנִית, *inyān*, exclusivamente en Kohelet 1, 13; 2, 23; 2, 26; 30, 10; 4, 8; 5, 2. 13; 8, 16. Esta es una de las palabras más utilizadas en el hebreo postbíblico. Para los primeros casos de este empleo, cf. por ejemplo, Kiddushin 6a, “ocupado con este tema...”. Cf. también en arameo Bathra 114b.
- בְּעֵצְלָתִים, ‘*atsāltāyim*, Ec 10, 18: Doble impureza que se da, por ejemplo, cuando una mano es tan impura como la otra. Esta palabra solo se emplea en este caso.
- עָשָׂה, ‘*asāh* con *lēhhēm*, Ec 10, 19, como en Da 5, 1: *āvāđ lēhhēm*. En el N.T., cf. Mc 6, 21: ποιεῖν δεῖπνον. De un modo distinto, cf. Ez 4, 15, donde *asah lehhem* se utiliza en el sentido de preparar la comida. Con un objeto referido al tiempo de la vida, cf. Ec 6, 12. Cf. Hch 15, 33. Con *tov*, no solo “hacer algo bueno” (Ec 7, 20), sino también actuar bien o pasarla bien, en el sentido de “darse una buena vida” (Ec 3, 12).

וּפְרִדְסִים, *pardēs* en plural, cf. Cnt 4, 13; Neh 2, 8. Aquí (en Ec 2, 5) se utiliza en forma plural, como paraísos, jardines floridos, parques, como en *Mez'a* 103a, פּרדיסי.

פְּשֶׁר (pē-šer), *pēshēr*, solución, explicación, Ec 8, 1. En el resto de la Biblia aparece solo en las partes arameas de Daniel. En esa línea, en las secciones más antiguas del Tárgum se utilizan las palabras פִּהְרוּן y שָׁבֵר, equivalente a פֶּשֶׁר y פּוֹשֶׁר, en Talmud *pishraah*, “solución de una temática controvertida”. Por otra parte, la palabra *pithgam* se utiliza en las partes caldeas de Esdras, Daniel, cf. Da 8, 11 y Est 1, 20 donde se utiliza como palabra persa hebraizada, lo mismo que en el Tárgum y en el texto siríaco, pero no en el Talmud.

קִלְקַל (*qil-qal*), *kilkaḥ* (*kālāl*, Ez 1, 7 y Da 10, 6), aparece exclusivamente en Ec 10, 10 en el sentido de afilar, hacer que algo sea agudo y cortante (por el contrario, en Ez 21, 26 significa *agitar*).

בְּרִבּוֹת (*reuth*); aparece solo en Ec 5, 11, como *keré*, mientras que el *qetub* es רֵאִית (cf. Ez 28, 17). Estas formas son utilizadas en la Misná, y reciben su significado de la idea fundamental de ver.

רָדַף, participio *nifal*, aparece solo en Ec 3, 15, con el sentido básico de perseguir, de cazar.

רַעְיוֹן, *raeyon*, Ec 1, 17; 2, 22; 3, 16, En el resto de la Biblia solo aparece en las partes arameas de Daniel y en el Tárgum.

וְ. En sí misma, esta partícula no es en modo alguno moderna, sino que, como muestra la partícula asiro-babilonia וּא y la fenicia *sa*, tiene un sentido de relativo (originalmente de demostrativo) y pertenece al período más antiguo de la lengua hebrea como partícula con la que la Misná ha suplantado la expresión אֲשֶׁר propia del lenguaje literario del antiguo hebreo. En el Kohelet se utiliza ya casi en el mismo sentido que en la Misná. En esa línea, el Kohelet utiliza con la misma abundancia las dos expresiones, es decir, la partícula וְ y la palabra אֲשֶׁר, de manera que resulta complicado decir cuál de ellas resulta más frecuente y más antigua (según Herzfeld, וְ aparece 68 veces y אֲשֶׁר 89 veces). Por otra parte, hay lugares en que las dos expresiones se utilizan al mismo tiempo, como en Ec 1, 13; 8, 14 y 10. Por otra parte, el uso de *asher* como pronombre y conjunción relativa no se distingue del uso antiguo de esa palabra. En esa línea, el uso de *asher lo*, en el sentido de “antes” (Ec 12, 1-2. 6, que equivale a la expresión עַד שֶׁלֹּא) es un derivado natural del significado básico de “hasta que no” (2Sa 17, 13; 1Re 17, 17). Por su parte, *mibeli asher lo* tiene el mismo sentido que *nisi quod non* (a no ser que no), Ec 3, 11 (cf. *bilti*, Da 11, 18), aunque no pueda demostrarse que de esa expresión se deriva la fórmula misnáica וּבְלִבְדָּ שֶׁלֹּא (e.g., *Erubin* i. 10). Para observar la extensión

de la *š* pueden servirnos los ejemplos de las palabras que siguen, en la que dejamos a un lado los casos en los que se utiliza como pronombre o conjunción relativa: *beshkvar*, 2, 16; *beshel asher*, *eo quod*, 8, 17 (cf. Jon 1, 7-8. 12) que corresponde al Talmud בְּבִדִיל ד; Kol 9, 2; 7, 2: *š* y 11, 8; *Kol-ummah*, 5, 15: *š*, que corresponde al caldeo *kol-kavel* דִּי (Da 2, 40, etc.); *Kol-asher*: 5, 14; 9, 12; 10, 3; 12, 7; *mah-š* : 1, 9; 3, 15; 6, 10; 7, 14; 8, 7; 10, 14; *meh š* : 3, 22; *mš* : 5, 4; *'Al-divrath shello*: 7, 24 (cf. 3, 18; 8, 2); *Shēgam*: 2, 15; 8, 14.

שִׁדְדָה, *shiddah*, plural *Shiddoth*, exclusivamente en Ec 2, 8.

וְהַשְׁחָרוּת, *shaharuth*, solo en Ec 11, 10; según *Nedarim* 3, 8, son los jóvenes, los que tienen cabello negro y no gris, en oposición a los בעלי השיבות, los canosos.

שִׁכַּח, *hitpael*, solo en Ec 8, 10, una palabra muy utilizada en el Talmud, e.g., *Sanhedrin* 13b.

וְיִשְׁלַט, *shalat*, Ec 2, 19; 8, 9. En el resto de la Biblia solo en Nehemías y Ester (cf. *Bechoroth*, Ester 7, 6, etc.); *hitpael* Ec 5, 18; 6, 2; Sal 119, 133.

שִׁלְטוֹן, *shilton*, Ec 8, 4. 8. No aparece en ningún otro texto del A.T., sino solo en la Misná, e.g., *Kiddushin* iii.6.

שִׁלִּית, *shallith*, con ב, solo en Ec 8, 8 (cf. Ez 16, 30). Cf., en el sentido contrario, con el significado político de gobernante en Ec 7, 19; 10, 5 y en Gn 42, 6.

שִׁמְעָם, en *hitpoel*, Ec 7, 16.

וְיִבְשֵׁלֶת, *shipluth*, Ec 10, 18. Fuera de ese caso, solo en el Tárg. Jer 49, 24.

בִּשְׁתִּי, *shithi*, solo en Ec 10, 17.

תַּחַת הַשָּׁמַיִם, *tahath hashshemesh*, Ec 1, 3, conforme al texto griego: ὑπὸ ἡλίου, οὐκ ὑπὸ τὸν ἥλιον.

וְתַקִּיפִי, *takkiph*, en el hebreo del A.T. solo en Ec 6, 10; uso abundante en texto arameo del Tárgum y del Talmud.

לִתְקוֹן, *litqōn*, *takan*, Ec 1, 15. En piel, Ec 7, 13; 12, 9. Esta palabra se utiliza en la Misná en piel y en hifil. De ella proviene *tikkun* (arreglar, rectificar). En la historia del texto se utiliza como *terminus technicus*, así por ejemplo, en *tikkun sopherim*, con el sentido de arreglo o rectificación, e.g., *Gittin* iv. 2, “el ordenamiento del mundo” o con la forma *tikkānāh* (e.g., *Gittin* iv. 6, bienestar, frecuentemente con el sentido de dirección, arreglo).

## 6. Aspectos novedosos del lenguaje hebreo de Kohelet

Este panorama de formas peculiares del Kohelet, palabras que solo se encuentran en los libros más recientes del A.T. y en las secciones arameas de esos libros, muestra, sin duda, que Kohelet ha surgido en la época postexílica, y no antes que

Esdras-Nehemías. Todo lo que en contra de eso han sostenido von Essen (*Der Prediger Salomo's*, 1856), Biblia Hebraica Leningradensia (*De Aramaismis libri Coheleth*, 1860), Hahn (*Comm.* 1860), Reusch (*Tübinger Quartalschr* 1860), Warminski (*Verfasser u. Abfassungszeit des B. Kohelet*, 1867), Taylor Lewis (edición americana de Lange, *Bibelwerk*, 1869), Schäfer (*Neue Untersuchungen d. B. Kohelet*, 1870), Vegni (*L'Ecclesiaste secondo il testo Ebraico*, Florencia 1871) se apoya sobre fundamentos totalmente insostenibles.

Si poseyéramos la obra original de Ben Sira, podría verse este tema de manera más clara y distinta que a partir de los fragmentos que actualmente tenemos.<sup>4</sup> Ciertamente, el lenguaje del Kohelet es algo anterior al de Ben Sira, pero no es mucho más antiguo. Sin duda, guarda ciertas conexiones con el hebreo anterior pero, al mismo tiempo, concuerda con el nuevo hebreo que encontramos en la Misná y en la literatura de *las baraitas* que se sitúan en su entorno. Entre los aspectos modernos del lenguaje hebreo del Kohelet encontramos los siguientes:

1. *Los verbos Lamed-Aleph*, que intercambian desde el principio sus formas con los verbos *Lamed-He*, empiezan a ser tratados regularmente en la línea de ciertas formas de inflexión de la Misná como verbos *Lamed-He*; e. g. no se usa יצאה, sino יצתה.<sup>5</sup>
2. *En Kohelet está desapareciendo la riqueza de modos y formas antiguas del lenguaje.* En esa línea, el optativo de primera persona (cohortativo) aparece solamente en אהכמה, Ec 7, 23. La forma de subjuntivo (*yusivo*) se encuentra en las cláusulas de prohibición, como en Ec 7, 16-18; Ec 10, 4; pero, por lo demás, el único ejemplo seguro que encontramos es el de שילך, *quod auferat secum* (que lleve consigo, Ec 5, 14), con גייד, Ec 10, 10. En Ec 12, 7 se puede leer וישב, aunque también es admisible וישב, bajo el influjo de “antes que nunca” (Ec 12, 6). Por el contrario, יהרא, Ec 11, 3, es indicativo, conforme a la Misná יהרא, y lo mismo sucede con וינאץ (derivado de נצץ, no de נצץ, Ec 12, 5). De todas formas, el signo más característico del cambio es el hecho de que *el tiempo histórico*, el así llamado futuro consecutivo, ha desaparecido prácticamente del lenguaje de la Misná. Pues bien, por su parte, en el libro del Kohelet, a pesar de las numerosas ocasiones en que podría

4. Véase Colección de fragmentos hebreos del libro de Ben-Sira en mi *Gesch. der jüdischen. Poesie*, p. 204s.)

5. Véase Geiger, *Lehrbuch der Misna-Sprache* (p. 46). Este intercambio de formas que hallamos en el lenguaje posterior aparece ya en el uso de יצא, Ec 10, 5, en vez de יצאת. Por otra parte, aunque conforme a la Masora הוּטָא הוּטָא ha de escribirse como מוּטָא en Ec 7, 26, el texto tradicional muestra un conocimiento pleno y claro del carácter lingüístico del libro. Según eso, la forma יִשְׁנָא de Ec 8, 1 no ha de ser tenida en cuenta.

haberse utilizado, aparece solo tres veces, dos en una forma abreviada, Ec 4, 1 y Ec 4, 7 y otra vez en la forma extendida con la terminación intencional *ab*, Ec 1, 17, que antes de su desaparición se utilizaba con frecuencia. Probablemente se utilizaba más en el lenguaje escrito que en el hablado del pueblo (cf. Cnt 6, 9).

3. *Kohelet se distingue también por la forma de relacionar los sujetos/personas con las formas verbales*, añadiendo el pronombre personal, que se coloca después del verbo, como en Ec 1, 16; Ec 2, 1; Ec 2, 11-13; Ec 2, 15; Ec 2, 18; Ec 2, 20; Ec 3, 17-18; Ec 4, 1; Ec 4, 4; Ec 4, 7; Ec 5, 17; Ec 7, 25; Ec 8, 15; Ec 9, 15. Entre los autores antiguo, Oseas tiene la misma peculiaridad (cf. también Cnt 5, 5); pero en Oseas el pronombre personal va siempre antes del verbo, e. g. Os 8, 13; Os 12, 11. Lo mismo ocurre en Sal 39, 33; 82, 6, etc. El orden inverso de las palabras aparece solo en Ec 2, 14, según el esquema de Job 1, 15, lo mismo que en Ec 2, 15, que sigue el modelo de Gn 24, 27.

Las expresiones que siguen la forma de la Misná, como מוֹדַרְנִי *Nedarim* i. 1, מִקְבְּלִי, *Jebamoth* xvi. 7, no son homogéneas con esa forma de subordinación del pronombre personal (cf. Ec 7, 26; Ec 4, 2). Aquí hallamos un tipo de separación entre el sujeto y el predicado en vez del cual, en el lenguaje de la Misná, se utiliza la forma אֲנִי הֵייתִי אֲנִי y otras semejantes (e.g., *Berachoth* i. 5) que aparecen ya en el lenguaje del Kohelet, que tiene predilección por el uso del participio de una manera que no aparece en otros libros de la Escritura (véase, e.g., Ec 1, 6; Ec 8, 12; Ec 10, 19).

4. *El uso del pronombre demostrativo הֵּן en Kohelet responde al estilo de la Misná*. En este caso no ponemos mucho énfasis en el hecho de que el autor utilice ese demostrativo de manera tan constante como la Misná, siempre sin artículo. Pero resulta característico el hecho de que el Kohelet no emplee la forma masculina en sentido neutro (como Ec 7, 10; Ec 7, 18; Ec 7, 29; Ec 8, 9; Ec 9, 1; Ec 11, 6) a no ser en casos en los que lo exija la atracción, sino que emplea la forma femenina de הֵּן, en misnáico הֵּן, cf. Ec 2, 2; Ec 5, 15; Ec 5, 18; Ec 7, 23; Ec 9, 13. También en otros casos, el uso de los pronombres en el Kohelet se aproxima al de la Misná, como en הֵּן, *hic est* y en הֵּזֵה, *haec est*. En esa línea, Kohelet utiliza הֵּן וְהֵּן con verbos personales, como destacamos en Ec 3, 18 y Ec 9, 4 en este comentario.

Con esto no terminan las peculiaridades que muestran el origen tardío de Kohelet, como iremos mostrando a lo largo de la exposición que sigue. No solamente el lenguaje, sino también el estilo y la construcción artística del libro muestran que se

trata de una de las producciones más recientes de la literatura de la *hokma* bíblica, un libro que nos sitúa en un periodo en el que el arte de la literatura bíblica está ya degenerado.

El hecho de que este libro no utilice el sistema métrico de los acentos de los tres libros sapienciales (Salmos, Job y Proverbios) muestra que Kohelet no es un libro poético en sentido estricto de la palabra. En Cantar y Lamentaciones, que son piezas magistrales del שיר (canto) y de la קינה (elegía), se excluye el sistema métrico de los libros poéticos, con su forma expresiva más rica y melodiosa, quizá para preservar el carácter espiritual de un libro (Cantar) y para no debilitar el carácter elegíaco del otro (Lamentaciones), para el que se adapta mejor un cierto tipo de “andante” melancólico y monótono.

En esa línea, tampoco era posible aplicar ese tipo de acentuación poética al Kohelet, escrito casi totalmente en forma de prosa elocuente, desplegando su instrucción en forma de sentencias, sin esticos simétricos.

Este libro se sitúa más bien en la línea de un tratado filosófico, en el que resulta más apropiada una expresión que comienza diciendo “yo he visto” y otras semejantes, en las que se pone de relieve el resultado de una experiencia. En este caso es también apropiada una expresión en la que se dice “yo digo” como reflexión sobre aquello que el autor ha observado; también puede utilizarse una expresión como “yo he percibido”, indicando así que lo que se dice es el resultado de un proceso de razonamiento del mismo autor. En esta línea, se dice igualmente “esto también”, como expresión del resultado de un proceso de ver, decir y percibir.

Prevalece, según eso, un tono de razonamiento, de manera que cuando el autor utiliza un tipo de poesía gnómica tiende a entrar en ella de repente, como en Ec 5, 9, mostrando que está dispuesto a abandonarla también de un modo repentino como, por ejemplo, en Ec 5, 12; Ec 7, 13.

Ciertamente, siempre que se utiliza el tono de *mashal* el pensamiento comienza a organizarse en forma de miembros distribuidos de un modo adecuado para ello, de manera que a veces el lenguaje se eleva, utilizando la forma clásica de los proverbios, con el estilo de miembros paralelos, como en Ec 7, 7; Ec 7, 9; Ec 9, 8. En algunos casos, la simetría de los esticos resulta perfecta, como en Ec 5, 5; Ec 8, 8; Ec 9, 11. Pero en otros lugares, como en Ec 5, 1; Ec 7, 26; Ec 11, 9, se pierde o no se emplea esa simetría que es totalmente peculiar por su carácter estilístico y artístico. En esa línea, este libro muestra a veces su origen antiguo de tipo clásico, pero después lo abandona, de forma que el autor vuelve otra vez al nuevo estilo de su tiempo, mostrando así los rasgos propios de la época en la que vive, como en Ec 7, 19; Ec 10, 2; Ec 10, 6; Ec 10, 8-10; Ec 10, 16; Ec 11, 3; Ec 11, 6.

Sin duda, en la era de la Misná habían autores que conocían la forma en que podían imitar las obras maestras de tipo clásico, como lo muestra el hermoso enigma en forma de heptaestico de Bar-Kappara, en *jer. Mod katan* iii. 1, y también

la elegía en forma de hexaestícos con ocasión de la muerte de R. Abina, escrita por Kar-Kippuk, en *b. Mod katan* 25b (texto y traducción en *Wissenschaft, Kunst, Judentum*, 1838, p. 231s.). Según eso, resultaría un error tomar esas piezas de tipo clásico del Kohelet como algo puramente ocasional, es decir, como obras derivadas de otra fuente.

A pesar de su carácter fragmentario —como podría suponerse en un primer momento— este libro ha de tomarse como obra de un autor que expresa su propio pensamiento, y que lo hace utilizando estilos distintos.<sup>6</sup> Por su oratoria básica y por los proverbios en ella introducidos, este libro ha de entenderse como un complemento de Pr 1–9. En la introducción a Proverbios hemos mostrado que en esos discursos proverbiales que forman la introducción para el libro salomónico más antiguo —que fue probablemente publicado en el tiempo de Josafat— el Mashal aparece ya retóricamente descompuesto. Pues bien, esta descomposición aparece mucho más avanzada en Kohelet y Eclesiástico. Aquí se puede aplicar de un modo más preciso lo que hemos dicho allí sobre Proverbios 1–9 (Comentario a Proverbios, p. 10s.).

Así, el dístico aparece representado en su forma integral en Ec 7, 13; el dístico sinonímico aparece en Ec 11, 4; el sintético en Ec 7, 1. Y también, aunque de un modo más raro, encontramos la forma antitética del dístico en Ec 7, 4. A modo de dístico emblemático encontramos solo un ejemplo: Ec 10, 1.

Kohelet no ha intentado producir un tipo de dísticos hermosos de forma numérica ni tampoco el estilo del *priamel*. Según eso, más allá de sus límites de dístico, la forma proverbial pierde su firmeza y su equilibrio. Tenemos, sin embargo, una bella excepción en el tetrástico de Ec 10, 20. Pero un desarrollo esplendoroso en esa línea había resultado poco apropiado para una obra sombría como es esta, pues la forma externa del libro responde a su espíritu y a su argumento.

El estilo cuadrículado y uniforme del libro refleja la imagen del autor, que quiso intentarlo todo, y que, sin embargo, no estaba satisfecho con nada, apresurándose a pasar de un tema a otro, porque ninguno le satisfacía. Su estilo de escritura respondía a la visión del mundo que él tenía, una visión que le fue mostrando siempre el lado oscuro de las cosas. Kohelet se mantiene firme en el temor de Dios, y espera la llegada de un juicio final, pero su visión escéptica y triste del mundo permanece siempre firme, y su *eudaimonismo* forzado no acaba

6. Renan, en su *Histoire des Langues Semitiques*, supone que una obra de carácter tan bruscamente escéptica como Kohelet no pudo haber surgido en un período de legalismo tan fuerte como el del rabinismo; a su juicio, esta obra tenía que provenir del antiguo tiempo salomónico aunque, tal como ahora aparece ante nosotros, habría sido revisada por una mano más reciente. Pero esta es una suposición puramente arbitraria.

nunca de culminar y de ratificarse. Ni su *eudaimonismo* ni su temor de Dios logran hacer que su noche se vuelva día.

En esa línea, el significado de este libro en el contexto de la historia de la redención muestra con claridad que, para liberarse de su infelicidad, la humanidad necesita ser iluminada por el sol de una nueva revelación. Pero, aunque la forma de la representación del autor sea un reflejo de su propia relación con las cosas representadas, en ciertos momentos, el autor logra que su representación venga a mostrarse, de un modo consciente y artístico, como expresión de su propio estilo de pensamiento.

Así, por ejemplo, las tautologías rastreras de Ec 8, 14; Ec 9, 9, no han surgido en contra de su voluntad, sino que reflejan su estilo. De esa manera, así como en Gn 2, 1-3 el discurso anterior se detiene y se convierte en una expresión de descanso, después de la obra anterior de la creación, así también, en Ec 1, 4-11 y Ec 12, 2-7, Kohelet viene a presentarse como maestro de elocuencia, porque en la parte anterior él ha imitado con su mismo estilo la unidad perpetua del curso del mundo y después, en su nueva parte, él presenta la forma de vida agotada y finalmente exhausta de la realidad de los hombres.

Según eso, no solo por el carácter de su pensamiento y lenguaje y por su manera de representarlo, sino por otros rasgos característicos, este libro muestra abiertamente que no ha podido ser escrito por el mismo Salomón, sino por un pensador judío de una edad mucho más tardía que buscó la manera de presentarse como si fuera del tiempo de Salomón, formulando sus propias experiencias de vida como si pertenecieran al antiguo rey de Jerusalén.

El mismo comienzo del libro no deja duda de eso. Así lo muestra su título: Palabras de Kohelet, hijo de David, rey en Jerusalén. La aposición “rey en Jerusalén” evoca, como en 2Cr 35, 3, el nombre de aquel a quien se alude, siendo así introducido; aquí no se dice nada sobre la vida propia de David, sino sobre la vida de aquel a quien se cita aquí de un modo figurado como hijo de David.

Según eso, el término *rey de* no puede tomarse de un modo indeterminado, sino en referencia a un lugar, como en Pr 31, 1, donde se habla del “rey de Massa”. También en nuestro caso la palabra “rey” está determinada por Jerusalén, indicando así el tipo de rey que era Kohelet. Con ese nombre se está aludiendo a Salomón, como se deduce de Ec 1, 12, pues David solo tuvo un hijo que fue rey, es decir, Salomón. En una línea distinta, Krochmal opinaba que esta expresión se está refiriendo a un David posterior, que fue quizá gobernador de Jerusalén, durante el dominio persa;<sup>7</sup> pero esta es una de las muchas opiniones superfluas de su erudito autor.

7. Cf. Krochmal, *Kerem chemed* v. 89 y en su obra, editada por Zunz, *More necobhe haseman*, (Director errantium nostrae aetatis) 1851, 4).

Kohelet es una obra salomónica, pero aquel que le llama “rey en Jerusalén” no es el mismo Salomón. En los textos del A.T. a Salomón se le llama “rey de Israel”, e. g., 2Re 23, 13, mientras que en Ec 1, 12 él se llama a sí mismo “rey sobre Israel”, en la línea de Neh 13, 26 donde se le llama “rey de Israel”, mientras que en ningún otro lugar se le llama “rey en Jerusalén”. Ciertamente, leemos que Salomón reinó sobre todo Israel (1Re 11, 42, cf. 1Re 14, 21). Pero el título “rey en Jerusalén” es propio y particular de Kohelet.

Eichhorn supone que este título corresponde a un tiempo posterior a la división de los reinos, cuando había dos residencias reales diferentes. Pero, en contra de esta visión, Bloch argumenta con razón que la forma correspondiente y opuesta de rey “en Samaría” aparece muy raramente (cf. 2Re 14, 23). Nosotros pensamos que esta expresión “rey en Jerusalén” está indicando un tiempo en el que Israel había dejado de ser un reino independiente, de tal manera que Jerusalén no era ya una ciudad regia.

La razón de que Kohelet no fuera compuesto inmediatamente por Salomón aparece indicado por el hecho de que aquí no se le llame por su nombre, Salomón, ni por *Jedidiah* (2Sa 12, 25), sino que viene designado por un nombre hasta ahora desconocido (Kohelet) que, por su forma gramatical, pertenece a un tiempo que no es anterior al de Esdras-Nehemías, cuando fue acuñado.

Empecemos tomando ese nombre (Kohelet) sin tener en cuenta su terminación femenina. En árabe, *kaḥal* (cognitivo de *kaḥal*) significa estar seco, duro, con la sequedad de la piel de un hombre anciano. En esa línea, Dindorf (*Quomodo nomen Cobelet Salomoni tribuatur*, 1791) y otros, entienden el nombre Kohelet significa hombre anciano, cuya vida está terminando. Por su parte, Coccejus y Schultens —con otros que forman parte de su escuela— piensan que esta palabra se aplica a un hombre penitente que ha muerto ya para el mundo, pues no está en activo. Pero estas dos opiniones se oponen al hecho de que, en ese caso, hubiera sido más apropiada la forma כהל (no קהל, *qōhelet*). Pero, además de eso, en otra línea, debemos añadir que esa raíz, קהל, con el sentido de *aridum, marcidum ese* (estar seco) resulta extraña, inexistente en el idioma semítico del noroeste.

Estrictamente hablando, el verbo קהל en hebreo, arameo y asirio significa *llamar* (cf. el siriaco *kahlonitho*, una mujer amiga de pendeencias) y, particularmente, estar juntos, convocar. En esa línea קהל, de la misma raíz sanscrito-semítica que aparece en palabras como εκ-κλη-σία y *con-cil-ium* (cf. Friedr. Delitzsch, *Indogermanisch-Semitische Studien*, p. 90) es una extensión de la raíz קל que, por otra parte, recibe en árabe la forma *kaḥal* y en etiópico *kaleha*, llamar.

Esta derivación del nombre *kohelet* muestra que no puede significar συναθροιστής (como piensa Grotius, aunque no Aquila), en el sentido de *collector sententiarum*, recopilador de sentencias. La traducción árabe *alajam'at* (cf. van Dyk) es impecable porque *jam'* puede significar *reunir hombres*, lo mismo que cosas. Pero

קק no se utiliza en sentido de *in unum redigere* (reunir en uno). Buscando una correspondencia estrecha con la palabra hebrea, la LXX traduce, ὁ ἐκκλησιαστής, y el texto griego de Venecia traduce, ἡ ἐκκλησιάστρια (Ec 12, 9, ἡ ἐκκλησιάζουσα).

Pero en su sentido más cercano de “colector”, este no sería un nombre apropiado para el rey, representado como alguien que está hablando en este libro. En el reinado de Salomón tuvo lugar en Jerusalén una asamblea que marcó época según 1Re 8, 1; 2Cr 5, 2, la gran asamblea de la consagración del templo. El N.T. no ofrece ninguna otra referencia histórica porque, aunque en Pr 5, 14 y 26, 26 לקקב significa *coram populo, publice* (públicamente), ese nombre no se refiere directamente a la revelación pública de la Sabiduría.

Las expresiones para ello son diversas (Pr 1, 20; Ec 8, 1-4; Ec 9, 3) y no provienen de la misma o semejante raíz. A diferencia de eso, en el gran día de la consagración del templo, Salomón no solamente convocó a los hombres del pueblo para que se reunieran, sino para dirigirles la palabra: predicó indirectamente al pueblo con ocasión de la consagración del templo, y lo hizo también directamente porque les bendijo y les exhortó a que se mantuvieran fieles a la llamada de Dios y al culto de su templo (1Re 8, 55-61).

De esa manera, Salomón aparece no solo como el convocante de la asamblea, sino como el que predica a los que se reúnen formando asamblea. Y en ese sentido, como el que reúne y enseña al pueblo (cf. Ec 12, 9), *Kohelet* es un nombre apropiado para aquel rey, que era famoso por su sabiduría y por el cultivo de los *mashales* o proverbios populares. Es conocido el hecho de que, en los nombres propios, el tiempo *kal* se utiliza frecuentemente como *hifil*. En esa línea, *Kohelet* no tiene etimológicamente, de un modo inmediato, el mismo sentido que קק, el que convoca, el que proclama, sino el de מקקהל, de הקהיל, crear asamblea, reunir y también hablar a la asamblea, en latín *contionari*.

En esa línea, Jerónimo, en su comentario a Ec 1, 1, interpreta de un modo recto ἐκκλησιαστής, diciendo que *graeco sermone appellatur qui coetum, id est ecclesiam congregat, quem nos nuncupare possumus contionatorem, eo quod loquatur ad populum et ejus sermo non specialiter ad unum, sed ad universos generaliter dirigatur* (= en lengua griega se llama así a aquel que reúne a un grupo, es decir, una iglesia, uno a quien podemos llamar *predicador*, porque habla al pueblo, de manera que su discurso no se dirige específicamente a uno, sino a todos en general).

La interpretación de aquellos que identifican *Kohelet* con asamblea o grupo (colectivo), defendida por Döderlein (*Salomon's Prediger u. Hoheslied*, 1784) y por Kaiser (*Kohelet, Das Collectivum der Davidischen Könige in Jerusalem*, 1823), va en contra de la forma que toma el *nomen agentis* (nombre del agente). Por otra parte, Spohn (*Der Prediger Salomo*, 1785), al comentar la expresión “vanidad de vanidades”, con la que el *Kohelet* comienza su obra, dice que esa expresión forma también parte de las vanidades del autor (es decir, del agente de la obra).

Knobel en su *Commentarium* (1836) ha explicado muy bien el carácter femenino de la palabra (en hebreo, los nombres femeninos suelen terminar en ך o en ת). Pero cuando al final añade: “Según eso, Kohelet significa predicación, él identifica de una forma arbitraria el *nomen agentis* (predicador) con el *nomen actionis* (predicación)”. Por otra parte, su observación posterior, según la cual los nombres concretos si tienen una terminación femenina se convierten en nombres abstractos, tomándose como participios, no puede ser confirmada en modo alguno.

Ciertamente, חתמת significa aquello que imprime (un sello) y פתרת aquello que enrosca (unifica), mientras que חברת, Éx 26, 10, es aquello que vincula (que acopla). Por otra parte, uno puede traducir esos participios femeninos como abstractos si se usan como sustantivos, e. g. פלה (de פלה), destrucción, ruina total; pero en sí mismos no son abstractos. Los gramáticos árabes dicen que la terminación femenina a veces da al nombre un significado colectivo, e. g., *jarrar*, *propulsor*, el que arrastra un barco, *helciarius*, y *jarrarat*, la multitud que está tirando, arrastrando, el grupo de personas (taifa) que va arrastrando el barco a contracorriente.

Una palabra de ese tipo sirve también como designación exhaustiva de las propiedades de un género, de un conjunto. En esa línea, *allamat* es aquel que unifica, aquello que vincula a los hombres cultos, de manera que representa en su persona una pluralidad de hombres cultos. Los gramáticos árabes dicen también que la terminación femenina sirve en tales casos para fortalecer la idea de fondo a lo que se alude. Pero ¿cómo se consigue este fortalecimiento por cambio de género, cuando se pasa del masculino al femenino?

Sin duda, en esos casos, el femenino cumple la función de un neutro. En esa línea, vemos que el sentido masculino de *doctissimus* se intensifica con el neutro *doctissimum* (el más docto de todos). En ese cambio viene implicada la idea de que el “*doctissimum*” es el modelo y prototipo de todos los hombres doctos. En esa línea, el nombre Kohelet —que siendo femenino puede entenderse como neutro— pudiera tomarse como representante, es decir, como encarnación de la Sabiduría total (Ewald, Hitzig, etc.). Pero esa idea no se apoya en el argumento de conjunto de este libro, porque si el autor hubiera querido decir que la sabiduría en cuanto tal hablaba por la boca de Salomón, el mismo Salomón tendría que haberse presentado como autor de los proverbios de Pr 1–9, dirigiéndose a los lectores con el título de “mis hijos”, de manera que no hubiera podido poner en su boca expresiones como las de Pr 1, 16-18 y Pr 7, 23.<sup>8</sup>

8. No se debería apelar a Ec 7, 27, porque allí donde el tema son los peligros del amor de las mujeres, Kohelet, en el sentido de Sabiduría no es el sujeto más apropiado para hablar de ello, precisamente aquí donde se pone de relieve el género masculino del orador o predicador. La expresión *Amrah Kohelet* ha de tomarse como una lectura incorrecta en vez de *Amar HakKohelet* (Ec 12, 8).

Según eso, el nombre Kohelet, sin que esté supliendo la idea o expresión de la *hokma*, no es un nombre de mujer, sino de varón, un nombre de formación reciente, lo mismo que *Sophereth*, Neh 7, 5; Esd 2, 55: *Hassophereth*; cf. también Esd 2, 57. La Misná avanza aún más en esa línea acuñando nombres de hombres con género femenino. En esa línea, se utilizan participios pasivos con un sentido activo, e.g., סביר, *pensando*; רכוב, *cabalgando*; שתוי, *bebiendo/bebidos*.

También pueden encontrarse formas femeninas de plural, con un significado masculino: así *hadruchoth*, uno que arrastra vehículos/barcos (*Terumoth* iii. 4); *hammeshubhoth*, vigilantes (Erubin iv. 11); *alleuzoth*, personas que hablan otras lenguas (Megilla ii. 1). Palabras como estas pueden construirse también con predicados masculinos.<sup>9</sup>

En ninguno de estos casos parece afirmarse nada sobre la intensificación de la idea de fondo realizada a través de una transición de lo masculino a lo femenino (como se ha indicado atrás), de forma que las personas que actúan, aunque sean varones, se conciben en su acción como si fueran neutras, sin género. Conforme a esto, el Kohelet aparece desligado de su determinación de género: como persona que predica. Mirado así, el libro del Kohelet, en su segunda palabra (*dibré*/palabras del קהלת) lleva el sello de la era o tiempo de Esdras-Nehemías a la que pertenece.

La expresión *yo he sido rey* no puede aplicarse a un rey vivo,<sup>10</sup> sino a uno que ha muerto. Este es un caso semejante a la de la vidente de Endor, cuando hizo subir a Samuel del Hades, conforme a la petición de Saúl; ella no vio a Samuel en persona, sino “dioses/espíritus” ascendiendo de la tierra (1Sa 28, 13). De un modo semejante, el rey que habla en este libro no es tampoco Salomón en persona, sino su espíritu, y para expresarlo resulta adecuado que el texto utilice el género neutro.

De esa manera, cuando Salomón dice (en Ec 1, 12) *yo Kohelet, he sido rey sobre Israel en Jerusalén*, el autor del libro no le está presentando como monarca reinante, sino como alguien que ha sido rey. Una *aggadá* talmúdica ha interpretado esta palabra *he sido* (הייתי) *rey* partiendo de una fábula en la que se dice que Salomón fue obligado a descender del trono a causa de sus transgresiones contra la ley, de forma que el trono fue ocupado durante un tiempo por un ángel, que tenía su misma experiencia externa, mientras que él se había convertido en un mendigo que iba pidiendo y diciendo: “Yo he sido rey sobre Israel en Jerusalén”, de manera que algunos le golpearon con una estaca, poniendo delante de él un plato de sémola para que comiera, mientras le contestaban: ¿cómo puedes decir

9. Véase Geiger, *Lehrbuch*, xvi. 6, y Weiss, *Studien*, p. 90, que explica de un modo arbitrario estos usos lingüísticos. Por su parte, Duke, en *Sprache der Misnáh*, p. 75, pasa por alto la dificultad del tema apelando a un tipo de elipses que son inadmisibles.

10. La forma de decir de “fui rey” de Ec 1, 12 supone que el que escribe no está ya vivo... El libro del Kohelet aparece así como voz del pasado.

eso, no ves que el rey está sentado en el trono, en su palacio?”. *Jer. Sanhedrin ii. 6* sigue contando esta historia, lo mismo que *B. Gittin 68b*, diciendo que el ángel que ocupaba el trono de Salomón tenía un nombre persa y se llamaba *Ashmode*, cf. Jellinek, *Sammlung kleiner Midrashim 2. xxvi*.

En el fondo de esta ficción se esconde al menos un tipo de inteligencia gramatical, porque no podemos pensar que Salomón, en su avanzada edad, pudiera decir —refiriéndose al período de su vida en el que fue gobernante activo— “*yo he sido rey, fui rey...*”. Él fue ciertamente rey durante los cuarenta años de su ejercicio real, y lo siguió siendo hasta el último momento de su vida. ¿O la expresión מלך הייתי puede significar *sum rex*, soy rey? El verbo הייתי no es nunca la expresión de un presente abstracto o de una existencia desligada del tiempo, sino que se refiere a un tiempo concreto, cuyo sentido hay que determinar.

En esa línea, la expresión “soy rey” forma parte de una cláusula de sustantivo: *ani mēlēk*. En algunos casos uno puede traducir הייתי como “yo soy”, por ejemplo, en Sal 88, 5, indicando un tiempo presente, tomado como resultado de un pasado histórico, en el que “sum” tiene el sentido de *factus sum* (he sido constituido). Pero, en la mayor parte de los casos, cuando se mira desde el presente hacia atrás, hacia el pasado, הייתי significa “yo me he convertido en”, es decir, “yo he llegado a ser rey (Gn 32, 11; Sal 30, 8; Jer 20, 7) o “yo he sido” (Jos 1, 5; Jue 12, 2; Sal 37, 25).

Si esta palabra, en su primer sentido, corresponde al perfecto y en el segundo al aoristo griego, eso queda determinado solamente por la situación y la conexión con el conjunto del texto. Así en Ex 2, 22 significa “yo me he vuelto extranjero” (con γέγονα en el sentido de εἰμί); por el contrario, en Dt 23, 8 significa “tú has sido un extranjero”: ἐγένου, *fuisti*.

Conforme a eso, mientras estaba vivo, Salomón solo podía decir מלך הייתי en el sentido de “me hice y aún sigo siendo rey” pero, en nuestro caso, esa traducción no responde al sentido de los siguientes verbos en perfecto, que han de entenderse de un modo retrospectivo. Ciertamente, si viniera después un ואתן, como suponen Reusch y Hengstenberg, el verbo הייתי debería tomarse como un perfecto circunstancial (cf. comentario a Gn 1, 2). Pero este uso, con la utilización más moderna del lenguaje, no puede aplicarse a Ec 1, 9, שֶׁ-הָיָה, *id quod fuit* (aquello que había sido, aquello que fue), ni a Ec 1, 10, הָיָה כִּבֵּד, *pridem fuit* (aquello que fue antes). En conformidad con esto, la LXX traduce la palabra הייתי por ἐγενόμην, y el texto griego del códice veneciano por ὑπῆρξα.

Sea como fuere, un Salomón que escribiera este libro estando vivo, personalmente, no podría haber dicho “yo he sido rey”. Eso significa que el Kohelet-Rey que está escribiendo este libro no puede ser el rey Salomón histórico del siglo X a. C., sino un Salomón *redivivus* (redivivo), es decir, recreado de un modo imaginativo o simbólico por el autor de este libro, en el siglo IV-III a. C. El Salomón de este

libro es, por tanto, un personaje importante del pasado (el autor simbólico de la literatura sapiencial) cuya visión del hombre y de la realidad asume y actualiza el autor del Eclesiastés, el llamado Kohelet.

En esa línea, el epílogo de Ec 12, 9-13, ofrece también un argumento a favor de la composición tardía del libro, siempre que supongamos que este apéndice no ha sido escrito por un editor posterior, sino por el mismo autor del libro. Es un epílogo escrito en un hebreo que se aproxima al de la Misná, aunque de un período algo anterior, un lenguaje anterior al del Talmud, cuyas expresiones no son inmediatamente claras y que deben ser explicadas conforme al uso posterior del lenguaje. El autor del libro pone así de manifiesto —aquí en el epílogo como en el conjunto del libro— que Kohelet es una figura simbólica de Salomón, no el Salomón histórico anterior.

La expresión *temer a Dios* que aparece en el epílogo, Ec 12, 13, retoma la misma forma y función que tiene en Ec 5, 6. Por su parte, la expresión *esto es ser hombre* (esto es todo lo que se refiere al hombre), tal como aparece en Ec 12, 13, retoma un motivo que aparece, con el mismo estilo, en Ec 6, 10. Además, la palabra יוֹתֵר (por lo demás) aparece con frecuencia en el resto del libro; lo mismo sucede con el término בְּעַל, que se utiliza en la formación de nombres atributivos Ec 10, 11; Ec 10, 20; Ec 5, 10; Ec 5, 12; Ec 8, 8.

Por otra parte, en Ec 12, 9-11 aparece una tercera idea que se conecta, ἀσυνδέτως, es decir, por asíndeton o coordinación inmediata, a dos ideas anteriores que están conectadas con una *waw* lo mismo que en Ec 1, 7; Ec 6, 5. De todas maneras, si este epílogo es producto de la misma mano del autor, por el significado y finalidad del tema, ha de tomarse como una secuela o conclusión de todo lo anterior. Así, el autor ha querido dejar claro que este Kohelet, que aparece en el libro como un “sabio”, es el mismo que compuso el hermoso libro popular, titulado *Mishle*, es decir, el libro de los *Proverbios*, de manera que no quiso componer simplemente libros de expresión agradable, sino también libros con palabras fuertes de verdad.

Al leer críticamente el libro de Kohelet, vemos que sus palabras y sentencias no han de tomarse simplemente como clavos o signos colocados uno tras otros en forma de simples listas de objetos o de números que se van sucediendo sin más, sino que han sido organizadas como una especie de rebaño o conjunto de cosas llenas de significado. De esa manera, el autor del libro está indicando que las sentencias recogidas en su texto, aunque no sean en su totalidad palabras de Salomón, ellas, lo mismo que los *Proverbios* de Salomón, provienen de un autor importante y significativo. Así, este epílogo, con su referencia histórica a Salomón, reconoce la “ficción” de fondo de toda la obra, a fin de que el lector entienda que el libro no pierde nada de su valor aunque no haya sido compuesto directamente por Salomón en persona.

Desde tiempo antiguo, en el contexto de la historia de conjunto de Israel, se tomó como empresa y tarea muy justificada y necesaria, la de reproducir de forma retórica los pensamientos y sentimientos de personajes memorables. Así, por ejemplo, el *salterio* contiene no pocos salmos atribuidos a David (con la expresión *le-David*), aunque no hayan sido compuestos directamente por él, sino por poetas desconocidos, que se sitúan y presentan a sí mismos como si actuaran en lugar de David, en forma de representantes suyos como, por ejemplo, Sal 144 que, en la LXX recibe la *superinscriptio* “en referencia a Goliat”, *pros ton Goliad*.

De un modo semejante, el Cronista, cuando quiere dar al lector una idea de la fiesta de la consagración del tabernáculo y después de la del templo ya construido, se coloca con gran libertad en el lugar de David y de Salomón, y de esa forma pone en sus bocas las palabras de la *Beracha* o bendición del cuarto libro de los salmos (Sal 106, 48) con el verso anterior de Sal 106: *Palabras de David* (1Cr 16, 35). De forma similar, el mismo salmista pone en la boca de Salomón unos versos del Salmo 132 (cf. 2Cr 6, 41). En esa línea han de entenderse muchos discursos proféticos que aparecen en los libros históricos del A.T.

Sin duda, hay casos en que esos discursos pueden ser originales como, por ejemplo, en 1Sa 2, 27 y en 2Re 18-20; pero no pueden ser originales allí donde se reproducen, sin más, oráculos de profetas, como en Jue 6, 8-10; 2Re 17, 13; 2Re 21, 10-15, lo mismo que en la mayor parte de los discursos proféticos que encontramos en *Reyes* y *Crónicas*, donde se refleja claramente el estilo del propio historiador posterior, no de personajes anteriores. De un modo consecuente, como pone de relieve Caspari en su obra sobre *La guerra Siro-Efraimita*, 1849, los discursos de *Crónicas*, prescindiendo incluso de aquello que es común en todos ellos, son en general muy distintos de los discursos de *Reyes*. Eso indica que esos discursos no recogen exactamente los motivos y el lenguaje de los personajes anteriores, sino el lenguaje y motivo de los autores de esos libros (*Crónicas* y *Reyes*).

Sucede lo mismo que encontramos, por ejemplo, en los discursos que han sido recogidos en obras de Tucídides, Dionisio de Haliacarnaso, Tito Lívio y otros historiadores griegos y romanos. En esa línea, Classen puede tener razón cuando dice que los discursos de Tucídides no son meras invenciones, pero que, tal como aparecen ahora ante nosotros son obra del historiador, no de Tucídides. Incluso las cartas que se intercambiaron entre Pausanias y Jerjes llevan el sello del mismo historiador, aunque fueran compuestas sobre la base de recuerdos verbales de los espartanos.

Lo mismo sucede en los discursos de Tácito: son de estilo más ciceroniano que de los personajes a quienes se atribuyen, y los discursos de los germanos tienen períodos menos elaborados que los de los romanos. En esa línea, la historia de los antiguos está muy influida por la libre reproducción y creación de los discursos de los personajes. Así, por ejemplo, el mismo discurso del emperador Claudio,

grabado en bronce, de forma que Tácito podía leerlo y reproducirlo al pie de la letra, aparece en su obra de un modo libre, en la línea del lenguaje del propio escritor, no en la del emperador.

Lo mismo sucede en la historia sagrada de la Escritura, que en muchos aspectos sigue la costumbre general antigua, de manera que no insiste en la identidad de las palabras pronunciadas por autores antiguos, sino en su espíritu de fondo, de forma que no se limita a decir, de un modo ficticio, lo que la persona en cuestión decía, sino lo que a su juicio debía decir. De esa manera, el escritor expresa y pone de relieve en los discursos de autores antiguos lo que considera esencial para su propio tiempo. Su finalidad no consiste en reproducir de forma exacta lo antiguo, como si fuera genuino, sino en recrearlo desde la perspectiva de su propio tiempo.

Ninguna obra seudónima de la antigüedad está interesada por un tipo de imitación que represente lo antiguo en su literalidad, como si fuera genuino —como hace, por ejemplo, Meinhold en *Bernsteinhexe* o Wagenfeld, en *Sanchuniathon*—. El historiador antiguo presenta siempre los discursos antiguos con su estilo propio, sin dar la impresión de que está reproduciendo de un modo literal los discursos de personajes de otro tiempo. Así aparece claramente si comparamos el libro del Kohelet, atribuido a Salomón, con el libro de la *Sabiduría*, igualmente atribuido a Salomón, en un tiempo posterior, desde Alejandría, en griego.

El autor de *Sabiduría* se muestra abiertamente como un alejandrino que utiliza el nombre de Salomón para presentar su nuevo pensamiento. De un modo semejante, el autor del Kohelet, escrito en un tiempo anterior, no quiere ocultar en modo alguno la ficción de que está presentando un discurso de Salomón (velando u ocultando sus propias experiencias); al contrario, él se presenta como si fuera un Salomón redivivo, que habla con un tipo de pensamiento propio del siglo IV-III a. C. Tanto Proverbios como Kohelet contienen proverbios o dichos de Salomón, pero con una diferencia de fondo:

- *Proverbios* contiene muchos dichos o sentencias de Salomón (Pr 16, 10; Pr 16, 12-15; Pr 19, 12; Pr 20, 2, Pr 20, 8; Pr 20, 26; Pr 20, 28; Pr 25, 2-4) y lo hace como si trataran de reproducir el tipo de gobierno que había en tiempos de Salomón.
- *Por el contrario*, en *Ec 3, 16; Ec 4, 1; Ec 5, 7* encontramos el lenguaje de un hombre que sufre por aquello que está sucediendo en su tiempo; un hombre obligado a observar lo que pasa, sin tener el poder de cambiar nada. Kohelet no habla como un rey o juez antiguo, con poder para impedir la injusticia, sino que pone en boca de Salomón una serie de lamentos propios de su tiempo, sobre temas que él no puede remediar.

El tiempo en que vivía Kohelet era tiempo de fuerte desgobierno, tiempo de opresión dinástica, a diferencia de unas épocas pasadas, en la que las cosas se veían de una forma mucho más clara y feliz. De esa manera, Kohelet descubre sombras oscuras cuando está mirando lo que pasa en el mundo, y así lo expresa, de un modo reflexivo en sus confesiones.

Según eso, Kohelet no es el Salomón histórico, sino una abstracción que toma rasgos de la figura de este para presentar su propia experiencia de tiempos muy posteriores, en el siglo IV a. C. No es un rey que gobierna de manera teocrática, sino un rey ideal, creado por la mente de un autor muy posterior. El Salomón real no podía haber escrito lo que hallamos en Ec 2, 18, aludiendo a su heredero en el trono, aquel que había de sucederle. Por otra parte, el discurso del Salomón histórico que fue pervertido por sus mujeres y cayó en idolatría, siendo así apóstata (1Re 11, 4), tendría que haber sonado de un modo distinto, con rasgos de contrición penitencial, y no como hace Ec 7, 26-28. Este Salomón que todo lo probó y que en medio de sus placeres se mantuvo como sabio (Ec 2, 9) ha sido descrito por el autor de Kohelet desde su propio tiempo en el siglo IV (no en el tiempo del Salomón histórico del siglo X a. C.).

## **7. Tiempo en que se escribió el libro**

¿Cuándo vivió y escribió el autor anónimo que habla en nombre de Salomón? Empecemos presentando el tema desde una perspectiva literaria. Por sus pensamientos y por la forma en que están expresados, este es un libro muy original. No copia ni repite nada en contra del libro salomónico de los Proverbios, lleno de repeticiones. Ciertamente, tiene algunas semejanzas con Pr 7, 16-18 y con Pr 3, 7, pero son solo accidentales. En otra línea, entre Ec 5, 14 y Job 1, 21, así como entre Job 7, 14 y Ec 2, 10, encontramos también ciertas conexiones. Aquí y allí, en algunos momentos aislados, aparecen algunas relaciones entre ambos, de manera que el autor de Kohelet puede haber leído el libro de Job y lo ha podido citar, pero sin querer imitarlo.

En esa línea, puede parecerse a Job la mención de un nacimiento fuera de tiempo (cf. Ec 6, 3 y Job 3, 16). Por su parte, la expresión “uno entre mil”, de Ec 7, 28, puede referirse de un modo inconsciente al libro de Job (Job 9, 3; 33, 23). Pero esas semejanzas no son suficientes para fijar el tiempo de composición del Kohelet porque, sin duda, el libro de Job es más antiguo.

Mucho más importante sería saber si existe alguna dependencia del Kohelet respecto al libro de Jeremías. Ciertamente, la relación de Ec 7, 2 con Jer 7, 2 y Jer 16, 8, y la de Ec 9, 11 con Jer 9, 22 son dudosas y no nos permiten trazar ninguna conclusión sobre la posible dependencia entre ambos libros. Por otra

parte, no podemos aventurarnos a relacionar, como hace Hitzig, la lámpara de oro de Ec 12, 10 de la visión de Zac 4, 2, pues esta imagen tiene un sentido muy distinto en un caso y en otro.

De todas formas, podemos fijar con mayor probabilidad *un terminus a quo* comparando Ec 5, 5 con Mal 2, 7. Malaquías presenta a los sacerdotes como mensajeros (delegados) de Yahvé de los ejércitos, y, en relación con eso, a los profetas se les puede presentar también como mensajeros de Dios. En el libro del Kohelet, el “mensajero” aparece ya en sí mismo, sin añadirse ninguna referencia a Dios, como título sacerdotal, sin equivocación posible (cf. mi trabajo *Die Discussion der Amtsfrage im Misná u. Gemara*, Luth. Zeitschrift, 1854, pp. 446-449). El sacerdote es מלאך, de tal forma que aparece como delegado de Dios, שלוח דררזמנא, conforme al título posterior que hallamos en *Kiddushin* 23b.

Por otra parte, el *terminus ad quem*, tras el cual no puede situarse la composición del Kohelet, viene dado por la Sabiduría de Salomón, que no es una traducción del Kohelet, sino una obra originalmente escrita en griego alejandrino. Hitzig mantiene que *Sabiduría* es anterior a Kohelet, pero eso no solo es improbable (porque Kohelet no muestra rasgos de influjo griego), sino que, desde la perspectiva de la historia del pensamiento de occidente es totalmente imposible, pues tanto por el desarrollo de la doctrina de la sabiduría como el de los novísimos, el libro de la *Sabiduría* nos sitúa ante un estadio inmediatamente precedente al estado final del judaísmo antes de Cristo, tal como está representado por Filón de Alejandría.

Por un lado, *Sabiduría* es posterior al comienzo de las persecuciones de los judíos por lo egipcios bajo Tolomeo VII Physkon (cf. Josefo, *Contra Apión* ii, 5), pero anterior a Filón de Alejandría, porque la combinación entre la *Sophia* y el *Logos* (propia de Filón) no ha llegado a formularse todavía su texto. Ciertamente, *Sabiduría* deber tener algún tipo de relación histórica con el Kohelet. El hecho de que ambos presentan al rey Salomón como portador y órgano de su peculiar visión del mundo muestra que la relación entre ellos no es ni puede ser accidental. La relación que el autor alejandrino de *Sabiduría* mantiene con el autor palestino (Kohelet) es semejante a la que mantiene Santiago, hermano del Señor, con las cartas paulinas.

Así como Santiago no va en contra de Pablo, sino en contra de un tipo de paulinismo de consecuencias fatales para la iglesia, así también la *Sabiduría* no va directamente en contra del Kohelet, como suponen J. E. Ch. Schmidt (*Salomo's Prediger*, 1794), Kelle (*Die salom. Schriften*, 1815) y otros, sino que —como afirman Knobel y Grimm— va en contra de una visión unilateral extrema de las visiones y principios que el Kohelet había puesto de relieve en su libro.

Sin duda, los buscadores y amigos de placeres, que hablan en Sab 2, 1-9 podían apoyar su visión en algunas expresiones tomadas del Kohelet (Ec 3, 22; Ec 5, 17, LXX). Pero esos buscadores dejan a un lado la visión central del Kohelet,

porque no evocan ni tienen en cuenta la exhortación al temor de Dios, juez del mundo. Ciertamente, los partidarios del Kohelet no van en contra de la tradición judía del temor de Dios. Y, desde ese fondo, podemos comparar el mensaje de Kohelet con el mensaje de la *Sabiduría*. Da la impresión de que el autor de *Sabiduría* (Sab 1-5) quisiera mostrar el peligro al que conducía un tipo de eudemonismo materialista al que se expone Kohelet. Por otra parte, el autor del libro de la *Sabiduría* se opone a un tipo de pensamientos pesimistas del Kohelet, presentando un tipo de reflexiones y afirmaciones contrarias. *Sabiduría* defiende la presencia clara de Dios en los justos. Por el contrario, el Kohelet corre el riesgo de negar la distinción entre justos e injustos.

- *Kohelet* dice: Hay una misma suerte para justos y malvados (Ec 9, 2). *Sabiduría* contesta que entre justos y malvados hay una diferencia mayor que la que va de los cielos a la tierra (Sab 3, 2ss.; 4, 7; 5, 15ss).
- *Kohelet* dice: Aquel que aumenta el conocimiento aumenta el dolor (Ec 1, 18). *Sabiduría* afirma que el conocimiento como tal no trae consigo ningún dolor, sino puro gozo (Sab 8, 16).
- *Kohelet* dice que la sabiduría no aporta al sabio ningún respeto ni estima (Ec 9, 11). Por el contrario, *Sabiduría* (cf. Sab 8, 19) afirma que el conocimiento aporta al sabio fama y honor; cf. Sab 8, 10.
- *Kohelet* dice: No hay para el sabio más recuerdo eterno que para el necio (Ec 2, 16). En contra de eso, *Sabiduría* 8, 13 afirma: Yo encontraré por ella un nombre inmortal, y dejaré para mis descendientes un recuerdo duradero.

La principal distinción entre estas dos obras se encuentra en lo siguiente: a lo largo del libro de Kohelet se extiende e impone una visión desconsoladora del Hades. Pues bien, en *Sabiduría* esa visión pesimista ha sido superada totalmente por una perspectiva que se eleva de manera maravillosa por encima del Antiguo Testamento; una visión desarrollada de un modo consecuente por el autor del libro. Esto hace que el libro de la *Sabiduría* ofrezca una teodicea mucho más satisfactoria (cf. Sab 12, 2-18, en contra de Ec 7, 15; Ec 8, 14) y una relación mucho más espiritual con la realidad del tiempo presente (cf. Sab 8, 21; 9, 17, en contra de Ec 2, 24; Ec 3, 13, etc.).

Mirada así, la *Sabiduría de Salomón* viene a presentarse como un anti-Eclesiastés, una especie de contrapunto del Kohelet, con la finalidad, por un lado, de refutarle y, por otra parte, de sobrepasarlo. De todas formas, la oposición de *Sabiduría* a *Kohelet* no ha de interpretarse como un puro rechazo del gozo mundano de la vida, sino como un intento de desarrollar, partiendo del temor de Dios, una visión mucho más espiritual del pensamiento de Salomón.

Ciertamente, Kohelet dice que Dios ha hecho todas las cosas bellas en su tiempo (Ec 3, 11) y que ha elevado al hombre (Ec 7, 29). Avanzando en esa línea, *Sabiduría* afirma que Dios ha creado todas las cosas para que existan, εἰς τὸ εἶναι (Sab 1, 14), pues son buenas, añadiendo que ha creado al hombre para la inmortalidad, ἐπ' ἀφθαρσίᾳ (2, 23). Hay muchos más paralelos semejantes, así en Sab 5, 9 y Ec 8, 13; Ec 8, 5 y Ec 7, 12; Ec 9, 13-16 y Ec 3, 10. Pero hay también oposiciones, y la más significativa de estos dos libros es la que se encuentra entre la confesión de Salomón en Sab 7, 1-21 y la del Kohelet en Ec 1, 12-18. En un caso (Kohelet), la sabiduría aparece como adquisición humana; en el otro caso (en la línea de 1Re 3, 11-13), el libro de *Sabiduría*, la sabiduría aparece como don gratuito de Dios, obtenido como respuesta a la oración, por la que Dios ofrece al hombre todo aquello que puede hacerle feliz.

Si uno tiene en cuenta la mutua relación entre estos dos libros (Kohelet y Sabiduría), no puede haber duda de cuál es el antiguo y cuál el nuevo. En *Kohelet*, el A.T. abre su propia tumba, como pedagogo para Cristo, porque despierta en el hombre el deseo de una alianza mayor con Dios (cf. Oehler, *Theol. des A. T.*, II, p. 324). Pues bien, el libro de la *Sabiduría* puede tomarse como precursor directo de esa alianza mayor con Dios que se ha realizado en Cristo.

En esa línea, la composición del libro del Kohelet ha de situarse entre el tiempo de Malaquías, que vivió durante la segunda llegada de Nehemías a Jerusalén, probablemente bajo Darius Nothus (423-405 a. C.) y el tiempo de Ptolomeo Physkon (145-117 a. C.), cuando el A.T. había sido ya casi totalmente traducido al griego (cf. Sab 2, 12a con Is 3, 10, LXX).

Hitzig sitúa el libro de Kohelet después del 304 a. C., en el tiempo en el que Ptolomeo Epífanes (204-181) ganó, con ayuda de los romanos, el trono de su padre. Este rey debe ser el espejo a quien el autor tiene en su mente. Pero el primer eslabón de la cadena de pruebas que Hitzig aduce para probar su tesis es falso, pues Ptolomeo Lagus fue el primer gobernante que exigió a los judíos el juramento de Dios (Ec 8, 2), es decir, un juramento de fidelidad sagrada a su gobierno. En esa línea, Josefo (*Ant* xii. 1. 1) afirma directamente que Ptolomeo Lagus hizo esto apoyándose en la fidelidad que los judíos mantuvieron con Alejandro Macedonio, siguiendo el juramento que habían hecho con Darío, como él mismo describe de un modo particular en *Ant*. xi. 8. 3.

Ese pacto (cf. por ejemplo, 2Sa 5, 3), ratificado en presencia de Yahvé con los reyes nativos del entorno, implicaba un pacto de alianza y de vasallaje, como el que Sedecías había jurado ante Nabucodonosor (cf. 2Cr 36, 13; Ez 17, 13-19); un pacto que tenía al mismo tiempo fuerza de religión ante Dios y fuerza de ley para los ciudadanos sometidos bajo el vasallaje del gran monarca de la tierra.

Este juramento de Dios implicaba un pacto de vasallaje sagrado ante el rey extranjero, y no se identifica sin más con el “juramento de Yahvé”, garantizado

por el Dios de Israel. Vemos que el Kohelet se mantiene aquí en un plano de cosmopolitismo al referirse al juramento ante Dios (entendido en sentido universal) y no a un juramento ante Yahvé (el Dios de la alianza israelita: Ec 8, 2). En esa línea se mueve también Neh 13, 25, que habla de un juramento de Dios, en un lugar en el que habríamos esperado un juramento de Yahvé.

Según eso, el primer eslabón de la cadena de pruebas que proponía Hitzig carece de valor. El autor de Ec 8, 2 dice sustancialmente lo mismo que Pablo en Ro 13, 5 cuando afirma que un creyente (cristiano) debe someterse al rey, no solo por temor al castigo, sino por razón de conciencia. Según eso, Ec 8, 10 ha de entenderse sin referencia a la expulsión de los judíos cautivos por Ptolomeo Lagus, especialmente por el hecho de que no hubo, en modo alguno, una deportación en masa de judíos y por el hecho de que los deportados eran del entorno de Jerusalén y de la misma ciudad santa (*Antt.* 12. 1. 1), no de toda la tierra de Israel. Y los viejos tiempos mejores de Ec 7, 10, no tienen por qué ser los tiempos de los tres primeros ptolomeos, y por el hecho de que siempre, incluso, en los tiempos mejores y más prósperos, ha habido hombres, que han alabado los tiempos antiguos diciendo que eran mejores que los nuevos.

Por otra parte, siempre se ha hablado de mujeres que son una desgracia para sus maridos o amantes, de forma que no es necesario pensar que Ec 7, 26 debe referirse a la reina que impuso su mando sobre Ptolomeo Filopator, tomando incluso en sus manos el poder sobre la vida y la muerte de sus súbditos.

Textos como Ec 7, 10 y Ec 7, 26 no nos ofrecen ayuda alguna en referencia a la cronología. Por otra parte, el autor de Ec 9, 13-16 se refiere a experiencias que él mismo había tenido. Pero la pequeña ciudad a la que se refiere este texto no es ciertamente la ciudad fortificada de Dora de la costa mediterránea del oeste del monte Carmelo, que fue sitiada por Antíoco El Grande (Polibio V, 669, el año 218 a. C.) y en un momento posterior por Antíoco VII Sidetes (el año 138, cf. Josefo, *Guerra* i, 2, 2), porque en este momento Dora no fue salvada por un pobre hombre sabio que había en ella (de quien Polibio no sabe nada), sino “por la fortificación de la plaza y por la ayuda de los soldados de Nicolao”.

También encontramos un acontecimiento histórico concreto en Ec 4, 13-16 por el cual Hitzig piensa que el rey es espiritualmente débil, pero muy ambicioso fue el sumo sacerdote Onías, en tiempos de Ptolomeo Evergetes, y que el pobre pero sabio joven fue Josefo, el hijo de Tobías que quitó a Onías su cargo en el Estado y vino a convertirse en inspector general de impuestos. Pero aquí no hay nada que concuerde con los hechos, sino que Onías era anciano y alocado, mientras que Josefo era un hombre joven y sabio (cf. Josefo, *Ant* xii, 4. 2). Por otra parte, sobre la pobreza del último no sabemos nada, sino solo que era sobrino de Onías.

Y, además de eso, Josefo, el hijo de Tobías, no vino de la casa de los prisioneros (הסורים). Esta palabra ha sido vocalizada por Hitzig de manera que

signifique “de los fugitivos” (הַסוּרִיִּים), como si fuera una alusión al distrito Φιλόλα, que él interpreta como palabra derivada de φεύγειν. Pero, en esta línea de Hitzig, la investigación histórica ha venido a convertirse en un simple subjetivismo. El idioma hebreo nunca ha llamado a los fugitivos הַסוּרִיִּים y, por otra parte, la palabra hebrea פִּיקוּלָה (cf. *Berachoth* 28b) nunca ha podido vincularse con Φύγελα en el sentido griego de φεύγειν, como saben bien Plinio y Columela.

Según eso, para determinar el tiempo del autor de este libro será mejor que excluyamos la etapa que sigue al dominio de los diádocos. Parece claro que fue escrito hacia el final de la dominación persa. En ese sentido, Kleinert (*Der Prediger Salomo*, 1864) parece, en general, acertado al afirmar que este libro supone unas condiciones sociales que existieron bajo el tiempo de los últimos sátrapas persas. En ese tiempo se sitúan los juicios injustos (Ec 3, 16), la opresión despótica (Ec 4, 1; Ec 8, 9; Ec 5, 7), un tipo de vida cortesana desenfadada, la elevación de hombres de humilde condición a los puestos más altos (Ec 10, 16-19), la inexorable severidad de los servicios militares, (Ec 8, 8; cf. Heródoto iv. 84, vii. 38s.), con un tipo de prudencia exigida por un sistema generalizado de espionaje (cf. Duncker, *Gesch. des Alterthums* II, 1867, p. 894). Todas esas cosas eran características del tiempo final de los persas, en los que parece haber surgido este libro.

Por otra parte, si Kohelet es posterior a Malaquías, tuvo que escribirse en algún momento del último siglo del dominio persa, entre Artajerjes I Longimano (464-424 a. C.) y Darius Codomano (335-332 a. C.) cuando los mejores días de la supremacía persa para los judíos bajo el dominio de los cinco reyes aqueménidas ya habían pasado (Ec 7, 10).

Ciertamente, Ec 6, 3 parece ofrecer reminiscencias de Artajerjes II Mnemon (muerto en torno al 360 a. C.), que tenía 94 años y que, conforme a Justino (X, 1), había tenido 115 hijos, y también reminiscencias de Artajerjes III, Ochus, su sucesor, que fue envenenado por Bagoas, jefe de sus eunucos quien, según Aelian, *Var. Hist* (Historias varias, vi. 8), ese rey arrojó el cuerpo de Ochus en pedazos como comida para los gatos y mandó que con sus huesos hicieran mangos de espadas. Mirado en conjunto, este libro (Kohelet) ofrece muchos ejemplos que corresponden, en general, a la historia del tiempo de los persas, de la que pueden haber sido tomados. Pero en esas historias, tal como las cuenta el Kohelet no puede exigirse que exista una armonía estricta con los hechos históricos.

En esa línea, el acontecimiento que se recuerda en Ec 4, 13 se refiere a Ciro, que se elevó hasta la autoridad suprema de gobernante sobre el mundo conocido (tras haber desposeído a Astiages, rey anterior de los medos). Según dice Nicolás de Damasco (cf. Müller, *Fragm. hist. Graec.* III, 398), este Ciro era hijo de padres pobres. La referencia a una “casa de prisión” (Ec 4, 14) alude a su confinamiento en Persia y al hecho de que una guardia militar impedía el acceso a su domicilio (Heródoto. i. 123). Por su parte, Justino, (i, 5) afirma que no se le podía enviar

ni una carta, pues “los guardias nombrados por el rey se apoderaban de todo lo que se le pudiera enviar. Además, según el mismo Nicolás de Damasco, este Ciro solo dejó miseria para su posteridad.

El hombre rico que tuvo que dejar todos sus tesoros a un extraño al que alude Ec 6, 2 fue Creso, de quien (lo mismo que en Ec 7, 8) Solon decía (cf. Heródoto i. 32, 86) que nadie debe ser alabado antes de su muerte. Por otra parte, un caso al menos análogo al de Ec 9, 14-16, fue la liberación de Atenas por consejo de Temístocles (Justino, ii. 12), quien finalmente fue expulsado de su ciudad, viéndose obligado a buscar la protección del rey de Persia, muriendo al fin desesperado.<sup>11</sup>

Si nos centramos en la historia del reino persa y de sus provincias desde Artajerjes I hasta Alejandro de Macedonia, limitándonos a las pocas fuentes de información que tenemos (entre los acontecimientos judíos de ese período solo conocemos la profanación del templo, realizada por Bagoas y descrita por Josefo, *Ant* xi. 7), quizá podríamos entender mejor las referencias históricas del Kohelet. Solo así podríamos saber a quién se refiere el autor cuando dice: “Ay de la tierra cuyo rey es un niño” (Ec 10, 16), pues no puede tratarse de Artajerjes I, que era solo un muchacho en el tiempo del asesinato de su padre Jerjes (Justino, iii. 1), pero poco después vino a presentarse como suficientemente maduro para gobernar. Solo en ese caso, podríamos tener la llave histórica para entender el sentido de Ec 8, 10, cuando se refiere a la deportación de miles de prisioneros judíos (Josefo, *C. Ap.* i. 22). Conforme a la opinión de Syncellus y Orosio, esto debió haber sucedido bajo Artajerjes III Ochus. Pero las interpretaciones del texto no concuerdan (véase Bernstein *Quaestiones Koheletanae*, p. 66).

Quizá deberíamos conocer mejor la intención de fondo del autor cuando afirma que la Sabiduría ofrece para una ciudad una protección mayor que diez hombres poderosos. Graetz aplica esta sentencia a los decuriones de la administración romana de las ciudades y colonias que tenían un régimen municipal. Pero es más probable que el Kohelet se refiera a las dinastías familiares (cf. Duncker, *Gesch. des Alterthums*, II, en el sentido asirio de *salat*, gobernador), colocadas por los reyes persas sobre las ciudades de los países conquistados.

En esa línea, haríamos bien en conocer mejor los contingentes militares que los judíos debían aportar en los últimos tiempos de la dominación persa, semejantes a las que debían realizar los fenicios y los “sirios de Palestina” (cf. Heród. vii. 87) poniendo al servicio de Jerjes 300 trirremes, con la asistencia de las gentes

11. Véase Spiegel, *Iranische Alterthumskunde*, II, pp. 409, 413. Bernstein sugiere que Kohelet alude a la liberación de Potidea (Heródoto, viii. 128) o de Trípolis (Diodoro xvi. 41); pero ninguna de estas dos ciudades fue liberada por el consejo de un hombre sabio. Burger (*Comm. in Ecclesiasten*, 1864) piensa, con gran probabilidad, que Temístocles fue muy alabado entre los persas (Tucídides i. 138), cosa que Ewald toma como probable, dado que el autor está aludiendo a un hecho concreto de su propio tiempo.

que habitaban en las montañas de Solyman, para prestar su asistencia en contra de los griegos (Josefo, *contra Ap.* i. 22).

El autor del Kohelet fue, sin duda, un judío palestino. En Ec 4, 17, él dice que habita en la zona del templo, e incluso en la ciudad santa, Ec 8, 10. De todas formas, si no vivía en la misma ciudad, debía hacerlo en su entorno (cf. Ec 10, 15), aunque, como pone de relieve Kleinert, en Ec 11, 1, el autor utiliza una imagen tomada de un puerto de mar donde se realiza el comercio de cereales.

Por Ec 4, 8 podemos suponer que vivía solo, sin hijos, hermanos o hermanas. Por otra parte, por el contenido y espíritu de todo el libro, parece claro que, como el mismo Kohelet afirma, él era un hombre de edad avanzada, con una larga y agitada vida. De esa forma, puede presentar ante los jóvenes los síntomas de una vejez que se acerca a la muerte (Ec 12, 2), unos síntomas que conoce probablemente por su propia experiencia. Todo el libro lleva las marcas de su edad, es una producción del Antiguo Testamento hecha por alguien que estaba consumiéndose por su propia vejez y desapareciendo.

## 8. Bibliografía

La bibliografía sobre este libro hasta el año 1860, conteniendo los comentarios y monografías, ha sido presentada de un modo completo en el comentario inglés de Ginsburg. La bibliografía a partir del año 1860 aparece en el Comentario de Zöckler, que forma parte de Lange, *Bibelwerk*. La *Einleitung* o Introducción de Keil (3ª ed., 1873) contiene un suplemento a esas obras, entre las cuales, sin embargo, el *Bonner Theolog. Literaturblatt*, 1874, Nr. 7 pasa por alto las de Pusey y Reusch (cf. *Tübingen Theol. Quartalschrift*, 1860, pp. 430-469).

Es imposible que un solo autor tenga en cuenta y aproveche toda esa literatura. Por su parte, el trabajo de Aedner, *Catalogue of the Hebrew books in the Library of the British Museum*, 1867, contiene varios comentarios judíos omitidos por Ginsburg y Zöckler, aunque no todos. Así, por ejemplo, no cita el Comentario de Ahron B. Josef (primera edición Eupatorio/Crimea, 1834) que ahora tengo en mi mesa de estudio, ni tampoco el de Moses Frankel (Dessau, 1809) y el de Samuel David Luzzatto, en la revista, *Ozar Nechmad*, 1864.

Por lo que se refiera a la literatura inglesa, cf. Traducción americana de Tayler Lewis (1870), que aparece en Zöckler, *Commentary*. Los catálogos que hasta ahora se ofrecen resultan incompletos. Así, por ejemplo, en el año 1873 apareció un Comentario de Thomas Pelham Dale y una monografía sobre Ec 12, 1-14, con el título de *Dirge of Coheleth*, escrita por el orientalista C. Taylor (1874). El volumen IV del *Speaker's Commentary* de la Biblia contiene un Comentario al Cantar (de Kingsbury) y otro al Kohelet (de W. T. Bullock) que defienden con fuerza su

autenticidad salomónica. En este comentario se mantiene la opinión de que el Kohelet expresa un conflicto entre dos voces u opiniones: la voz de la verdadera sabiduría y la voz de una sabiduría falsa. Esta opinión ha encontrado más tarde defensores, no solo en un comentario hebreo de Ephraim Hirsch (Varsovia, 1871), sino también en Schenkel, *Bibelllexikon*, entrada *Kohelet* (vol. III, 1871). Para la historia y refutación de esta opinión, cf. Zöckler (Introducción) y la introducción que yo mismo he ofrecido de este comentario.

Las traducciones antiguas han sido recogidas extensamente por Ginsburg. Por otra parte, Frederick Field, en su *Hexapla (Poetas. vol. 1867)*, ha recogido fragmentos de traducciones griegas. G. Janichs, *Animadversiones criticae* (Breslau, 1871), ha examinado la Peshita del Kohelet y Rut. Hay referencias a ello en Noldeke, *Anzeige*, en *Liter. Centralblatt* 1871, Nr. 49 y en Middeldorpf, *Symbolae exegetico-criticae ad librum Ecclesiastes*, 1811. Contamos ahora con el *Graecus Venetus*, en una forma más exacta que la de 1784, en la cuidadosa edición que Gebhardt ha realizado de los Manuscritos venecianos (Brockhaus, Leipzig, 1874), edición que contiene la traducción de todos los libros del A.T.

## 9. Adaptación bibliográfica (nota del editor)

La obra original de F. Delitzsch fue y sigue siendo un “libro de estudio” para especialistas, sin presentación científica de los autores y libros citados, pues el autor supone que los lectores conocen no solo las abreviaturas, siglas y contenido de las traducciones y comentarios antiguos, sino también las siglas de los autores y obras modernas. Por eso he conservado, en lo posible, la forma de citar que ha tenido el autor. De todas formas, para ayuda de los lectores menos especializados, he procurado actualizar y completar algunas referencias y abreviaturas más utilizadas:

- Aq. (Aquila), autor de una de las traducciones antiguas del A.T. al griego.  
 Bott. (Böttcher), Julius Friedrich Bottcher, teólogo protestante alemán del siglo XIX, conocido por sus obras de divulgación bíblica.  
 Elst. (Elster), autor de un comentario al Kohelet, Göttingen 1855.  
 Ew. (Ewald), Georg Heinrich August Ewald, orientalista y teólogo alemán del siglo XIX.  
 Grtz. (Graetz), autor de una historia completa del pueblo judío, siglo XIX.  
 Hegst. (Hengstenberg), teólogo neortodoxo luterano del siglo XIX.  
 Herzf. (Herzfeld), autor de una traducción y comentario del Kohelet (1838).  
 Hitz. (F. *Hitzig*), autor de un comentario del Kohelet, siglo XIX.  
 Luzz. (Moshé Jaim Luzzatto), rabino, exégeta e historiador italiano, de origen judío, siglo XVIII.

Olsh. (H. Olshausen), teólogo protestante.

Rabm. (Rambam), Nahmán o Nahmánides, rabino y filósofo de Cataluña, siglo XII.

Maimón. (Moshe ben Maimón), conocido como Maimónides (Córdoba/España), siglo XII.

Simm. (Simmaco, Símaco), traductor de la Biblia hebrea al griego, siglo III-IV d. C.

Syr. (Syriaco), traducción siríaca del A.T.

Vaih. (Vaihinger), autor de un comentario al Kohelet, 1858.

Zöckl. (O. Zöckler), teólogo protestante alemán, siglo XIX.

# EXPOSICIÓN DEL LIBRO DEL ECLESIASTÉS

*Ostendit omnia esse vanitati subjecta; in his que propter homines facta sunt vanitas est mutabilitatis; in his quae ab hominibus facta sunt vanitas est curiositatis; in his quae in hominibus facta sunt vanitas mortalitatis.*

Muestra que todas las cosas están sometidas a la vanidad; en las cosas que fueron hechas por causa de los hombres la vanidad se muestra en la mutabilidad; en las que han sido hechas por los hombres la vanidad se identifica con la curiosidad; en aquellas que se han hecho en los hombres la vanidad se muestra en forma de mortalidad.

HUGO DE SAN VÍCTOR († 1140)



# COMENTARIO



# 1. PRÓLOGO

## (Ec 1)

### Eclesiastés 1

#### 1, 1-8

<sup>1</sup> דְּבַרֵי קֹהֵלֶת בֶּן-דָּוִד מֶלֶךְ בִּירוּשָׁלַם:

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

**1, 1.** He explicado ya en la introducción el sentido de este versículo (palabras del Predicador...). Estrictamente hablando, este verso no consta de dos esticos, pero puede dividirse en dos partes separadas por las palabras centrales (hijo de David, בֶּן-דָּוִד) por medio del acento *zakef*, pues la aposición (rey en Jerusalén) no pertenece a David, sino a Kohelet.

En algunos casos semejantes, como en Ez 1, 3, la acentuación deja sin precisar el sentido del genitivo de aposición. En sentido estricto, en Gn 10, 21 no se puede hablar de genitivo de aposición. Por el contrario, en Am 1, 1 hallamos un verdadero genitivo de aposición, como en nuestro caso. La palabra rey carece de artículo, y eso se explica por el hecho de que la identidad del rey está determinada por la cláusula “en Jerusalén”, como en otros casos cuando se está aludiendo al rey de Israel (o de Judá). La expresión מֶלֶךְ בִּירוּשָׁלַם (cf. 2Re 14, 23) es muy especial.

<sup>2</sup> הַבָּל הַבָּלִים אֲמַר קֹהֵלֶת הַבָּל הַבָּלִים הַכֹּל הַבָּל:

<sup>2</sup> Vanidad de vanidades, dijo el Predicador;  
vanidad de vanidades, todo [es] vanidad.

**1, 2.** El libro comienza artísticamente con una sección de apertura, en forma de preámbulo. El tono de fondo de todo el libro aparece ya aquí, en Ec 1, 2, con las palabras iniciales: *¡Vanidad de vanidades, dice Kohelet. Todo es vanidad!*

Como en Is 40, 1 (véase l.c.), podemos preguntar si la expresión “dijo” (אָמַר) ha de tomarse como expresión de la palabra de Dios, en presente o en futuro, tanto aquí como en Ec 12, 8, precisando si esa palabra ha de entenderse en forma de historia pasada (lo que dijo el Kohelet) o si ha de tomarse más bien como palabra que se aplica a un presente abierto al futuro.

La expresión puede entenderse de las dos formas, pues la palabra “dijo”, con Dios como sujeto, se toma en 2Sa 23, 3 en un sentido histórico, mientras que en Is 49, 5 ha de aplicarse al tiempo actual. En este caso, nosotros interpretamos aquí esa palabra “dijo” como en Is 36, 4 (esto dice el rey de Asiria), refiriéndose a algo que se dice ahora, no a algo que se ha dicho previamente, pues el que está hablando es el mismo Salomón redivivo y, a través de él, el autor de este libro comienza proclamando la vanidad de todas las cosas de la tierra.

Los traductores antiguos toman “vanidad de vanidades” en nominativo, como si se tratara de un predicado, pero la repetición de palabras muestra que estamos ante una exclamación, lo mismo que en *oh vanitatem vanitatum* (oh vanidad de vanidades). La forma de conexión abreviada de הַבָּל no se acentúa, al igual que en la forma הָדָר y semejantes (a diferencia de lo que sucede cuando הַבָּל se utiliza según el modelo de la forma base aramea עֲבָד; cf. Ewald, 32b).

Jerónimo lee el texto de un modo diferente: “En hebreo en vez de *vanitate vanitatum* se escribe *abal abalim* que, a excepción de la LXX, todos han traducido ἀτμός ἀτμιδων ο ἀτμῶν (aliento de alientos o respiraciones). La palabra *Hévél* / הֶבֶל significa, en sentido originario, “respiración” y sigue llevando ese significado en hebreo postbíblico, e. g., *Schabbath* 119b: “El mundo existe meramente a causa de la respiración de los niños de escuela” (pues ellos son la esperanza del futuro). El aliento o respiración se toma aquí en oposición a lo que es firme y duradero, como signo de aquello que no tiene fundamento ni continuidad. Sobre la expresión superlativa “vanidad de vanidades”, cf. Cnt 1, 1.

Vanidad de vanidades es el *non plus ultra* de la vanidad, vanidad en grado superlativo. A la doble exclamación le sigue otra que expresa el resultado de esa experiencia: todo es vanidad: הַכֹּל הֶבֶל. La totalidad de las cosas que aparecen ante nuestra consideración y para nuestro uso son vanidad.

מה<sup>3</sup> יתרון לאדם בכל- עמלו שיַעֲמַל תַּחַת הַשָּׁמַשׁ:

<sup>3</sup> ¿Qué provecho tiene el hombre de todo su trabajo con que se afana debajo del sol?

**1, 3.** Con este verso comienza la prueba de la exclamación y de la afirmación anterior: ¿*qué provecho saca el hombre de todo su trabajo con que se afana bajo el sol?* Esta es una exclamación interrogativa que desemboca en la conclusión de que

nunca se consigue del trabajo humano ninguna cosa que sea real, duradera y que ofrezca satisfacción al hombre.

La palabra יִתְרוֹן significa provecho, y tiene el mismo sentido que *mothar*, Ec 3, 19, y es peculiar de este libro (con el mismo sentido que el arameo יִיתְרוֹן). No se conoce la forma primaria de יִתְרוֹן. Un vocalizador llamado Simson (cf. Cod. 102a de la Universidad de Leipzig, Lib.f, 5a) se queja, con toda razón, de aquellos que utilizan la palabra ויִתְרוֹן en un himno litúrgico del día de la Expiación.

Esa palabra significa aquello que dura y se conserva por encima del tiempo; algo que aparece como buena ganancia, como provechoso y preeminente; algo que tiene superioridad y preferencia. “Bajo el sol”, תַּחַת הַשֶּׁמֶשׁ, es la designación particular con la que este libro se refiere a la tierra, como mundo de los hombres, mundo que nosotros solemos llamar “sublunar”.

La partícula ׀ no tiene aquí (׀יֵעָמֵל) el sentido de acusativo de modo, sino de objeto. El autor utiliza otras veces la expresión vanidad de vanidades refiriéndose a todo tipo de trabajos (Ec 2, 19-20; Ec 5, 17), como Eurípides hace de un modo semejante diciendo μοχθεῖν μόχθον (penalidad de penalidades). A partir de aquí, el autor viene a justificar la respuesta negativa de fondo que él irá dando a esta pregunta: ¿qué provecho...?

דֹּר הַלֵּךְ וְדֹר בָּא וְהָאָרֶץ לְעוֹלָם עֹמֶדֶת:

<sup>4</sup> Generación va, y generación viene;  
pero la tierra siempre permanece.

**1, 4.** El significado de la frase no es que la tierra permanece quieta y de la misma forma, (Hitzig) de manera que no se encuentre en ella ningún límite (pues, ¿qué límite podría haber para ella?). Conforme a la visión antigua del mundo, esto significaría que, por ser inmóvil, la tierra cumple su destino: es lo que es y nada más (Sal 119, 90). Pero lo que el autor quiere decir es que, en esta esfera de la tierra, manteniéndose siempre igual a sí misma, no hay en ella nada que esté siempre igual. Ella es, más bien, como un punto o lugar fijo en torno al cual todo gira; unas generaciones pasan, otras aparecen; pero, moviéndose todo, todo permanece, de manera que el conjunto de la tierra queda como territorio fijo, como escena permanente de este cambio incesante.

En realidad, ambas cosas pueden decirse de la tierra: que ella permanece para siempre, sin perder su lugar en el universo, y que ella cambia siempre, pues está sin cesar alterándose y convirtiéndose en algo distinto, de manera que no puede darse en ella ninguna verdadera novedad que pueda interpretarse en forma de salvación escatológica.

Pero esa segunda visión, que forma parte de la historia de la redención (cf. Sal 102, 26), está muy lejos de la mente del Predicador. A su juicio, la estabilidad de la tierra aparece como un tipo de combustible de fondo para el crecimiento y decadencia, que se van repitiendo sin cesar. Este es el hecho: la “insensata” tierra permanece, mientras que las generaciones de los hombres se suceden.

Elster, lo mismo que había hecho antes Jerónimo, descubre aquí con razón un tipo de tragedia: *quid hac vanius vanitate, quam terram manere, quae hominum causa facta est, et hominem ipsum, terrae dominum, tam repente in pulverem dissolvi?* (¿qué hay más vano que esta vanidad: que los hombres como tales, señores de la tierra, se disuelvan tan repentinamente en polvo de tierra y que permanezca la tierra, והָאֶרֶץ לְעוֹלָם עֲמֻדָה, que fue hecha para los hombres?).

El sol, que el autor toma como figura opuesta a la tierra, ofrece un segundo testimonio de lo mismo: un cambio incesante con una identidad perpetua: todo se mueve sin cesar, siendo siempre lo mismo. Como las generaciones de los hombres pasan y van, así está cambiando siempre el sol que, sin embargo, en el fondo, permanece siempre idéntico a sí mismo.

5 זָרַח הַשֶּׁמֶשׁ וּבָא הַשֶּׁמֶשׁ וְאֵל־מְקוֹמוֹ שׁוֹאֵף זָרַח הוּא שָׁם:

<sup>5</sup> Y sale el sol, y se pone el sol,  
y con deseo retorna a su lugar  
donde vuelve a nacer.

**1, 5.** Sale y se pone de nuevo, pero al “ponerse” no va a descansar, porque tras su lugar de descanso en el oeste tiene que volver a salir en el este por la mañana siguiente, apresurándose a completar su curso. Así interpreta rectamente Hitzig, “para volver a salir de nuevo”, como cláusula de relativo y así pueden traducirse las palabras. Pero, estrictamente hablando, ambos participios se sitúan en el mismo plano: שׁוֹאֵף (esforzándose, apresurándose), tiene el mismo sentido que בא en Ec 1, 4, como expresión de presente, mientras que זָרַח tiene un sentido de futuro inminente, instantáneo: *ibi (rursus) oriturus* (para salir de allí de nuevo, זָרַח הוּא שָׁם).

Por su parte, los acentos interpretan los dos participios como coordinados, pues el acento *tiphcha* separa más que el *tebir*, pero no es apropiado que se ponga sobre מְקוֹמוֹ וְאֵל־ el acento de separación mayor, el *zakef quaton* (con un *kadma* anterior). Ewald admite esta secuencia de acentos, pues traduce así el texto: *el sol baja y de esa forma va a su propio lugar, apresurándose de nuevo en la bajada, para subir otra vez desde allí con esfuerzo.*

Pero afirmar que el sol baja hasta el lugar desde el que debe subir de nuevo es una forma distorsionada de pensamiento. Si la expresión “a su lugar” pertenece

al “va” (baja), ella solo puede referirse al lugar de la bajada, como ha puesto de relieve Benjamin el-Nahawendi (cf. Neubauer, *Aus der Petersburger Bibliothek*. p. 108): el lugar de su bajada se refiere al lugar que el mismo Creador ha determinado para el sol, como muestra el pasaje semejante de Sal 104, 19, “el sol conoce su lugar de descanso, de bajada”.

Pero la partícula ש, que se refiere nuevamente a su lugar se opone a esta interpretación, de manera que la frase con שו זורק־הוּא לָשׁם no puede significar “jadeando, elevándose”, pues שׂאֵר no tiene el sentido de “jadear” (sufrir, esforzarse), sino de “anhelar, buscar ansiosamente una cosa” (cf. Job 7, 2; Sal 119, 131), lo que concuerda con el sentido de “a su lugar”, pero no con el hecho de subir (וְאֵלֶּי-מְקוֹמוֹ שׂוֹאֵר).

Por otra parte, resulta poco natural el pensamiento de que el sol se eleva con fatiga, como si estuviera sufriendo. Al contrario, la fatiga se refiere a la puesta del sol que debería descansar durante la noche, pero que, sin descansar entre el día y la noche, debe iniciar nuevamente el ascenso desde el este (Sal 19, 7), para comenzar allí de nuevo su curso diario.

Así lo interpretan también Rashi, la LXX, Syr., Tárgum, Jerónimo, Véneto y Lutero. En vez de שו, Graetz quiere leer שׂאֵר, *redit (atque) etiam* (y vuelve de nuevo). Pero שו es un elemento característico de la manera de pensar y expresarse de Kohelet, que mira a la tierra como וּגוּ סוֹבֵב, Ec 1, 6, y como יָן, Ec 1, 8, algo que se aplica también y mucho más al sol.

Muchos intérpretes antiguos —y recientemente Graetz, lo mismo que algunos traductores, como los de la LXX— aplican también Ec 1, 6 al sol. El Tárgum parafrasea y aplica todo el verso al sol, tanto de día como de noche, refiriéndose a la primavera y al equinoccio y, en esa línea, traduce el texto Rashi. Pero, junto a la Tierra y al sol, el viento aparece ahora como tercer ejemplo de movimiento sin descanso, un movimiento siempre repetido. En ese sentido, la división de los tres versos es correcta. Aplicar al sol el argumento de Ec 1, 6 sería forzar la imagen y recargar la visión del sol. Por eso, traduciremos y aplicaremos Ec 1, 6 en referencia al viento.

הוֹלֵךְ אֶל־דְּרוֹם וְסוֹבֵב אֶל־צָפוֹן סוֹבֵב | סִבֵּב הוֹלֵךְ הָרִים וְעַל־סְבִיבֹתָיו שׂוֹב הָרִים:<sup>6</sup>

<sup>6</sup> *El viento va al mediodía, y rodea al norte;*  
va rodeando de continuo,  
y por sus rodeos vuelve el viento de nuevo  
[hasta completar su ciclo].

**1, 6.** Tomado así este verso, resulta largo y monótono. Da la impresión de ser aburrido. שׂוֹב puede ser 3ª persona del pretérito, con el sentido de un presente,

pero la relación entre los términos es aquí distinta de la que aparece en el verso anterior (5a) donde la salida, la puesta y el retorno del sol aparecen en un mismo plano, con la salida y la vuelta en oposición al retorno.

En contra de eso, este pasaje nos sitúa ante un movimiento circular, de manera que el retorno con el nuevo comienzo se mantiene en la misma línea anterior. Los participios están indicando una continuidad en el movimiento. En Ec 1, 4, los sujetos están al principio. Por el contrario, en Ec 1, 5 y Ec 1, 6, son los predicados los que vienen al principio. Por su parte, en Ec 1, 6 el sujeto viene en la parte final porque los dos primeros predicados eran insuficientes y requerían un tercer predicado para completar el sentido de la frase.

El hecho de que el viento provenga del sur (דרום, de la raíz דר, la región de luz más intensa) y vaya hacia el norte (צפון, raíz צפן, región de oscuridad), no es un hecho tan verdadero y constante como el hecho de que el sol vaya siempre del este al oeste (הולך אל־ דרום וסובב אל־ צפון סובב). Por eso, esta expresión tiene que ir generalizada con la frase siguiente (rodeando, rodeando va el viento), girando en todas direcciones, de aquí para allí, indicando así que estamos ante un movimiento circular.

El participio que define de un modo más preciso el movimiento del viento está subordinado a la palabra “va”, y en los restantes casos se construye con un “por” (cf. Jon 1, 11; 2Sa 15, 30); aquí, en cambio, se utiliza la expresión סובב | סובב en el sentido de סביב סביב, como en Ez 37, 2 (en ambos casos con *pasek* entre las palabras). סבב actúa aquí como *nomen actionis* de סביב.

La expresión “en sus rodeos o círculos” (סְבִיבָתָיו) no ha de tomarse de un modo adverbial (vuelve de nuevo a sus círculos), es decir, “volviendo de nuevo a sus mismos caminos” (como suponen Knobel y otros), pues las palabras וּשְׁבַע וְעַל se encuentran conectadas, como en Pr 26, 11; cf. Sal 19, 7. Se trata, más bien, de una expresión predicativa: el viento vuelve siempre a sus movimientos circulares para luego retomarlos de nuevo (Hitzig).

Según eso, el viento se repite (cf. Ec 2, 10; Ec 4, 1) conforme a una figura gramatical llamada *epanaphora* o *palindromía* (véase la introducción a *Comentario a Isaías*, 40-66): hacia todas las regiones de los cielos, hacia todas las direcciones de la brújula, sus movimientos son incesantes, repitiéndose siempre de nuevo. No hay nada permanente sino la fluctuación de la dirección de los vientos, de forma que no acontece nada nuevo, sino que se repite siempre lo antiguo. En esa línea, los ejemplos que pone este verso están perfectamente escogidos y organizados. En el verso siguiente, Kohelet pasa de las corrientes de aire a los movimientos del agua.

<sup>7</sup> כָּל־ הַנְּחָלִים הַלְקִים אֶל־ הַיָּם וְהַיָּם אֵינָנוּ מִלְּאָ אֶל־ מְקוֹם שֶׁהַנְּחָלִים הַלְקִים שָׁם הֵם שְׁבִיבִים לְלֶכֶת:

<sup>7</sup> Los ríos todos van al mar, y el mar no se llena;  
al lugar de donde los ríos vinieron,  
allí vuelven para correr de nuevo.

1, 7. En lugar de *nehhárim*, el autor ha preferido הַנְּהָלִים, *nehhalim*, porque es el nombre que más se utiliza para la fluctuación de las fuentes, torrentes y ríos. La raíz נחל significa en principio *cavare* (crear un cauce). Esa palabra, con אָפִיק (de אָפַק, contener) como en árabe *wadi/guadi* tiene el sentido básico de extenderse, de manera que se refiere al “canal” o lecho por el que fluyen las aguas.

La sentencia הַיָּם כָּל-הַנְּהָלִים הֵלְכִים אֵלָיו (todos los ríos fluyen al mar) responde a los hechos. Ciertamente, el autor no quiere decir que ellos fluyen directamente al mar; y por “mar” no quiere referirse a este o aquel mar determinado, ni piensa (como dice el Tárgum) que la tierra es como un anillo (גוֹשְׁפִנְקָא, en persa un *angusht-bâne*, una especie de manga que rodea al océano central). Al contrario, esa idea (los ríos van al mar) ha de entenderse como si indicara veladamente la existencia de un océano escondido, en forma de gran agujero o receptáculo de las aguas.

Desde ese océano central a cuyo fondo van las aguas se podrían entender los ríos que desembocan o se pierden en un tipo de hondonadas, desiertos o lagos interiores. Pero en sí misma, esa expresión se refiere, ante todo, a los grandes mares visibles que no aumentan de tamaño por grande que sea la cantidad de agua de los ríos que desembocan en ellos. Así se entiende la expresión הַיָּם אֵינָנוּ מְלֵא (pero el mar no se llena, en la Misná אינו מלא, con un pronombre reflexivo, como en Ex 3, 2; Lv 13, 34, y en otros muchos lugares).

Si el mar se llenara un día vendría a darse un cambio real en la estructura del mundo; pero como dice Aristófanes (*Nubes*, 1294s.) el mar no se llena con el agua que le llega de los ríos (οὐδὲν γίγνεται ἐπιρρήεόντων τῶν ποταμῶν πλείων); de esa manera, nuestro autor representa la identidad eterna de la realidad.

En Lv 13, 7, Symm., Jerónimo, Lutero y también Zöckler, traducen la partícula וְכֵן como כֵּן en el sentido de “por lo tanto”; otros, como Ginsburg, se aventuran a tomar esa partícula כֵּן como si fuera מַשְׁכֵּן, pero ambas interpretaciones son lingüísticamente inadmisibles. En sentido general, el autor no quiere decir que los ríos retornan a su origen como si el agua del mar llenara de nuevo las fuentes, sino que allí donde están fluyendo seguirán fluyendo siempre, sin cambio de curso, sin que el mar devore todas las aguas.

Al contrario, partiendo del agua que se eleva de la tierra en forma de vapor y que se recoge en las nubes, comienza de nuevo el círculo del agua, nacen los ríos de nuevo etc., de manera que lo antiguo se repite siempre en la misma dirección y con el mismo fin. La palabra מְקוֹם viene aquí seguida por un genitivo virtual (מְקוֹם וְהַנְּהָלִים con וְ, cf. Sal 104, 8). La acentuación se extiende solo hasta הַלְכִים, pues la partícula אֵשֶׁר, conforme a su sentido relativo significa por sí misma *ubi*,

Gn 39, 20 y *quo*, Nm 13, 27; 1Re 12, 2 (pero nunca *unde*, *de donde*). De todas formas, שׁוּב, tras verbos de movimiento, como en Jer 22, 27, después de שׁוּב y en 1Sa 9, 6 después de הֵלך, tiene frecuentemente el sentido de שׁוּבָה, allí.

Por su parte, שׁוּב con ל significa *hacer algo de nuevo* (cf. Os 11, 9; Job 7, 7). En ese sentido traducimos: del mismo lugar del que fluyeron los ríos seguirán ellos fluyendo, *eo rursus eunt*. Con toda intención, el autor utiliza aquí solo participios, pues, aunque el cambio es constante, aquello que se renueva siempre a sí mismo continúa siendo siempre igual a lo que era. A partir de aquí, tras haber presentado varios casos particulares, el autor pasa a la ley general.

8 כָּל־הַדְּבָרִים יִגְעִים לֹא־ יוּכַל אִישׁ לְדַבֵּר לֹא־ תִשְׂבַּע עֵינָי לְרֹאוֹת

<sup>8</sup> Todas las cosas andan en trabajo  
 más [de lo] que el hombre pueda decir;  
 los ojos nunca se sacian de ver,  
 ni los oídos de oír.

**1, 8.** Todos los traductores e intérpretes que piensan que *devarim* (הַדְּבָרִים) significa aquí “palabras” (LXX, Syr. y Targum) se equivocan, pues si el autor quisiera decir que no hay palabras capaces de describir esta identidad de las cosas, en medio de sus perpetuos cambios, él debería haberse expresado de otra forma, y no diciendo sin más כָּל־הַדְּבָרִים יִגְעִים, todas las cosas andan en trabajos (todas las cosas se esfuerzan...) (cf. Ewiger, Elst., Hengst. y otros). Él debería haber dicho al menos לֹא־יִכָּרֵךְ, o todas las cosas/palabras son aburridas (Knob., Hitz.) o “todas están llenas de penas” (Zck.).

El sentido de la frase no puede ser que las cosas son “aburridas”, pues יָגַע no indica aquello que causa aburrimiento, sino aquello que sufre aburrimiento, que está lleno de penas o cuidados incesantes (cf. Dt 25, 18; 2Sa 7, 2). El texto se refiere a la pena o trabajo de la realidad, no a la pena del poeta que está narrando ese dolor/trabajo de la realidad. Rosenmüller tiene razón cuando traduce: *omnes res fatigantur*, es decir, “todas las cosas se fatigan”, *in perpetua versantur vicissitudine, qua fatigantur quasi* (todas las cosas están sometidas a una constante alternancia, por la cual están como fatigadas). De todas formas, יָגַע no puede traducirse de un modo adecuado por *fatigantur*.

Más que fatigarse, esa palabra significa *preocuparse*, ser débil, desfallecerse, cansarse (cf. Ec 10, 15; Ec 12, 12), como si las cosas estuvieran trabajando (realizando su tarea) de un modo penoso, cansado; como si ellas se fatigaran por tener que seguir haciendo siempre lo mismo (cf. יָגַע, aquello que se consigue o se gana con esfuerzo, con trabajo duro).

Eso es lo que han querido mostrar los cuatro ejemplos anteriores: que todo lo que existe está sometido a un tipo de actividad dura y sin descanso, una actividad que no conduce a ninguna meta, siempre comenzando de nuevo. Ese es el trabajo difícil, cargado de fatiga, de todo lo que existe (tierra y cielo/sol, agua y viento: los cuatro elementos), esforzándose siempre, sin descanso, dando siempre la impresión de una gran fatiga.

Esta secuencia de pensamiento llena también todas las reflexiones que vienen a continuación: esa falta de descanso del mundo exterior se refleja también en el pensamiento y en la vida interior de los hombres, cuando contemplan aquello que sucede a su alrededor. El lenguaje humano no puede nunca terminar de explicar este constante ir y venir de las cosas, el crecimiento y la destrucción de todo lo que existe, en un círculo sin fin.

En esa línea, el cansancio del hombre al contemplar la gran fatiga del mundo puede expresarse en el hecho de que el ojo nunca puede quedar satisfecho por aquello que ve, ni el oído con aquello que escucha. A la falta de descanso del mundo corresponde la falta de descanso de la mente de los hombres, una mente (unos ojos, unos oídos) que están condenados a ver y escuchar siempre lo mismo, en variaciones que no cesan, poniendo siempre ante los ojos y oídos las mismas cosas, repetidas sin cesar en una actividad sin fin.

No hay palabras que puedan comprender lo que esto implica, no hay posible percepción que pueda captar su sentido. Lo que aquí, de esta manera, se quiere decir no es la insatisfacción de los ojos y de la mente como tal (Pr 27, 20), no es el hecho de que los ojos puedan ver siempre nuevas cosas y los oídos escuchar también nuevas noticias; lo que este pasaje quiere poner de relieve es la fuerza con que la actividad siempre repetida y sin descanso de las cosas que nos rodean se comunica a nosotros y nos impresiona, sin que podamos encontrar nunca descanso ni felicidad, diciendo lo que vemos y oímos (לֹא יִשְׂבַּע יָיִן לְדָבָר).

Con la palabra שָׁבַע, que alude a la insatisfacción (falta de satisfacción) de los ojos, se intercambia, de un modo apropiado, la palabra נִמְלֵא, que se aplica a los oídos, que no pueden nunca llenarse de buenas noticias y quedar así satisfechos (cf. Ec 6, 7). La situación de la mente humana responde a la situación de cansancio repetido del mundo exterior. La partícula *mim* de la última frase (לֹא תִמְלֵא אָזְנוֹ) donde se dice que el hombre no se sacia de oír, está indicando que la vida humana no puede alcanzar nunca satisfacción por aquellas cosas que escucha y que oye bajo el sol. El hombre vive (ve, escucha...) en un mundo donde nada le puede saciar (cf. Ec 6, 3; Job 19, 22; Sal 104, 13; cf. el *kal* de Is 2, 6 y el *piel* de Jer 51, 34; Sal 127, 5).

Esta palabra final, *mishshemoá'*, מִשְׁשֵׁמֹעַ, ha sido entendida por todos los antiguos traductores (e. g., Tárg. מִלְּמִשְׁמֵעַ), y quizá por el mismo Kohelet, de esta manera: el oído no está satisfecho de oír... Al hombre no le contenta, no le basta

lo que oye, ni le llena lo que ve. Lo que ve y lo que escucha es siempre lo mismo, un círculo constante de sufrimiento, de trabajo. Es como si los ojos y los oídos de los hombres tuvieran una finalidad distinta, más allá de lo que ven y de lo que oyen en este mundo.

## 1, 9-11. ¿Qué es lo que fue? Lo mismo que será

9 מה־ שְׁהִיָּה הוּא שְׁיִהְיֶה וּמַה־ שְׁנַעֲשֶׂה הוּא שְׁיַעֲשֶׂה וְאִין כָּל־ תְּדַשׁ תַּחַת הַשָּׁמַיִם׃  
 10 גַּשׁ דְּבַר שְׁיֵאמַר רְאֵה־ זֶה תְּדַשׁ הוּא כְּבָר־ הִנֵּה לְעֹלָמִים אֲשֶׁר הִנֵּה מִלְּפָנָיו׃  
 11 אִין זְכָרוֹן לְרֵאשֻׁגִים וְגַם לְאַחֲרָיִים שְׁיִהְיֶה לָא־ יִהְיֶה לְהֵם זְכָרוֹן עִם שְׁיִהְיֶה לְאַחֲרָנָה׃ פ

9 ¿Qué [es] lo que fue? Lo mismo que será.

¿Qué [es] lo que ha sido hecho?

Lo mismo que se hará;

y nada hay nuevo debajo del sol.

10 No hay nada de que se pueda decir:

He aquí esto es nuevo.

Ya fue en los siglos que nos han precedido.

11 No hay memoria de los primeros,

ni tampoco de los postreros habrá memoria

en los que serán después.

**1, 9.** El hebreo antiguo utiliza solo אשר en vez de מה־שׁ, en el sentido de *id quod* (aquello que) y en el sentido de *quid-quid*, אשר כל, “todo aquello que” (Ec 6, 10; Ec 7, 24); pero מה־ se utiliza también, en el sentido antiguo ya extinguido de interrogativo, como en latín *quodcumque*, Job 13, 13, *aliquid, quidquam*, cualquiera que, alguien, aquel que, Gn 39; Pr 9, 13; y lo mismo *mi* o *mi asher*, en el sentido de *quisquis*, cualquiera que, Ex 24, 14; Ex 32, 33.

En la expresión שׁ הוא (cf. Gn 42, 14), se combinan los sentidos de *id* (est) *quod* y de *idem* (est) *quod*, esto es lo que, aquello es lo que... Por su parte, הוא, hu, tiene a menudo el sentido de igualdad entre dos cosas, Job 3, 19, o también de identidad, Sal 102, 28. La fuerte cláusula final (nada hay nuevo bajo el sol, שׁ הוא תַּחַת הַשָּׁמַיִם) da la impresión de ser una afirmación contradictoria, y así parece sentirla el autor, como muestra el siguiente verso.

**1, 10.** El verbo sustantivo semítico ישׁ (asirio *isu*) tiene aquí un sentido y fuerza de antecedente hipotético: *suponiendo que hubiere una cosa de la que pudiera decirse...* No se puede decir: *mira, esto es nuevo* (רְאֵה־ זֶה תְּדַשׁ הוּא). La זֶה con *makkeph* tiene la función de sujeto, mientras que en Ec 7, 27. 29 actúa como objeto de aquello que sigue. El término כְּבָר (véase *introducción*, lista de palabras) indica propiamente

longitud o grandeza de tiempo (como כְּבֵרָה, longitud del camino). La ל de לְעֵלְמַיִם es una *lamed* de medida. Esta expresión “hace tiempo” está evocando (según Hitzig) una extensión infinitamente larga de períodos de tiempo.

La expresión מִלְּפָנָיו מֵלְפָנָיו, viene determinada por el uso de מֵלֶךְ (cf. Is 41, 26) y de לְפָנָיו (cf. Jue 1, 10) que siguen. Aquí se aplica al tiempo pasado lo mismo que al presente, porque ese pasado se entiende como principio de una sucesión de tiempos que son siempre iguales (véase Orelli, *Synon. der Zeit und Ewigkeit*, p. 14s.).

El singular הִיא puede entenderse como predicado referido a una pluralidad de cosas del mundo (no del hombre) entendidas en forma de conexión, Ec 2, 7, Ec 2, 9 (Gesenius, 147, nota 2). Pero es más probable que deba tomarse como verbo en sentido neutro. Aquello que aparece como nuevo ha sido ya, pero ha sido olvidado, pues las generaciones vienen y van, de manera que cada una se olvida de la anterior: todo ha existido, todo se ha olvidado (הִיא לְעֵלְמַיִם אֲשֶׁר הָיָה מִלְּפָנָיו).

**1, 11.** La palabra זְכָרוֹן (con *kametz*) es la forma más común que utiliza nuestro autor para indicar el *recuerdo*, conforme al uso de su tiempo. Autores como Gesenius y otros piensan que esa palabra se utiliza aquí, lo mismo que en Ec 2, 16, en forma de estado constructo, de manera que לְרֵאשִׁיטָּיִם ha de tomarse virtualmente como *genitivo de objeto* (Jerónimo: *non est priorum memoria*, no hay memoria de lo anterior); pero no parece que nuestro autor utilice aquí ese tipo de refinamientos de la antigua *syntaxis ornata*.

La negación אֵין con לֵ está en contraste con יִהְיֶה, con el sentido de atribuir a uno, de competir con él. El uso de la expresión לֵהֶם sirve para dar énfasis a la expresión. En la frase final (en los que serán después: לְאַחֲרָנָה), el *kametz* ha de entenderse en la línea de sentido de recompensa). Este es el sentido de la frase: לֵאֵלֵּי יִהְיֶה לֵהֶם זְכָרוֹן. No habrá recuerdo de nada, no habrá nada que dure y que pueda transmitirse al futuro en forma de historia.