



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
LICENCIATURA EN FILOSOFÍA - SUA

El sentido de la vida y el problema del mal en el Eclesiastés

Tesis que para obtener el grado de
Licenciado en Filosofía

Presenta: Álvaro Sánchez Ortiz

Asesora: Mtra. Diana Gloria Contreras Gallegos

Ciudad Universitaria, 2022



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

DEDICATORIA

A mi esposa Stephany, la mitad de este logro es tuyo.

A mi padre, Raúl, por su peculiar fe en mí. Y a mi madre, Consuelo, por las mil formas de su apoyo.

A mis hermanos, Emilio –con mi cuñada Yadira– y Mónica, porque son esenciales en mi vida.

A mi asesora, la Mtra. Diana Gloria Contreras Gallegos, por su lectura minuciosa y sus comentarios enriquecedores.

A mis sinodales: Dra. Fernanda Samaniego, Dra. Elizabeth Valencia, Dr. Luis Graillet y Dr. Víctor Rivas, por sus comentarios y apoyo.

A mis demás profesores a lo largo de la licenciatura, por su generosidad.

A mis compañeros y amigos, a quienes vi poco, pero he apreciado mucho.

A todos mis familiares que, de una u otra manera, contribuyeron a este logro.

A los ausentes en la materia, pero presentes en el corazón.

A todos a quienes haya omitido mencionar, por falta de espacio o de memoria.

E, ineludiblemente, a Dios.

A todos ellos, mi indeleble gratitud y mi más firme cariño.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

CAPÍTULO I: CONTEXTUALIZACIÓN

1.1 *Filosofía y ética*

1.2 *Literatura sapiencial*

1.3 *Poesía dramática*

1.4 *La meditación filosófica*

1.5 *Una palabra sobre religión*

1.6 *La argumentación moral*

1.7 *La interpretación*

1.8 *El Eclesiastés*

1.9 *Resumen de la argumentación del Eclesiastés*

Resumen del capítulo 1

CAPÍTULO II: EL PROBLEMA DE LA VANIDAD

2.1 *Planteamiento*

2.1.1 El problema de la vanidad

2.1.2 El tiempo y la vida bajo el sol

2.1.3 Retrato del ser humano

2.2 *Problemática*

2.2.1 Los problemas del mundo

2.2.2 Los problemas humanos

2.3 *Consecuencias (56)*

2.3.1 De la desilusión a la depresión

2.3.2 Soluciones fallidas al problema de la Vanidad

Resumen del capítulo 2

CAPÍTULO III: SOLUCIÓN AL PROBLEMA DE LA VANIDAD

3.1 *Solución sapiencial*

3.1.1 El poema del tiempo

3.1.2 Las virtudes y los afanes

3.1.3 La convivencia y el monarca

3.1.4 El sabio y el necio

3.2 *Solución metafísica*

3.2.1 Dios justiciero

3.2.2 Dios providente

3.2.3 Religiosidad

3.2.4 Dios como solución metafísica al problema de la Vanidad

3.2.5 Alternativas a la tesis divina

3.3 *Solución no definitiva al problema de la Vanidad*

3.3.1 El problemático final abierto

3.3.2 Segunda conclusión: el amargo desengaño

Resumen del capítulo 3

CAPÍTULO IV: EL PROBLEMA DEL MAL Y EL SENTIDO DE LA VIDA EN EL *ECLESIASTÉS*

4.1 *El problema del mal*

4.1.1 Definición del problema del mal

4.1.2 El problema del mal en el *Eclesiastés*

4.2 *El sentido de la vida*

4.2.1 Definición tentativa de la búsqueda del sentido de la vida

4.2.2 El sentido de la vida conforma al *Eclesiastés*

Resumen del capítulo 4

CAPÍTULO V: ANÁLISIS LITERARIO DEL *ECLESIASTÉS*

5.1 *El Eclesiastés como texto literario*

5.2 *Salomón mítico: protagonista del Eclesiastés*

5.3 *Otros personajes*

5.4 *El conflicto*

5.5 *La trama*

5.6 *Valoración crítica*

Resumen del capítulo 5

CAPÍTULO VI: EJES MORALES Y ACTUALIDAD DEL *ECLESIASTÉS*

6.1 *El mal*

6.2 *De la ingenuidad al cinismo*

6.3 *Axiología*

6.4 *Deidades*

6.5 *Actualidad*

Resumen del capítulo 6

CONCLUSIÓN

FUENTES DE INFORMACIÓN

ANEXO: EL *ECLESIASTÉS* EN LA TRADUCCIÓN DE ÁNGEL MARÍA GARIBAY K.

INTRODUCCIÓN

*“Libro pequeño en volumen, inmenso en su trascendencia.
Libro universalista y humano. Libro de la inquietud humana.
Es para todos. Crean o no crean”.*

Ángel María Garibay K.

Hace años, me topé con un libro enigmático. Me dijeron que había sido escrito por el mayor sabio de la historia, quien, además, había vivido en la opulencia y, por si fuera poco, había sido un “consentido” de Dios. El libro era el testimonio de su vejez, la destilación de su sabiduría portentosa en una veintena de páginas.

Lo que encontré, sin embargo, no fue lo que esperaba. Empezaba con un grito estremecedor, emitido por alguien que no parecía ser el personaje legendario con la mejor de las vidas posibles, sino un anciano agobiado, desolado, muy cansado. Yo esperaba la fórmula secreta de la felicidad, los secretos de la cercanía con Dios, los descubrimientos del sabio máximo. Y no encontré nada de eso.

Página tras página, en frases extrañas, inconexas, saturadas de imágenes a veces alucinantes, me topé con un hombre al que toda felicidad parecía secársele entre las manos y convertirse en polvo que se lleva el viento. Al final de sus breves páginas, concluía con el mismo grito con que había iniciado.

No podía entender cómo es que aquel libro había sido escrito por un sabio, y menos aún, que su autor fuera un hombre de fe.

Soy lector. Y, como todo lector sabe, es imposible renunciar a un libro que no nos ha entregado su secreto. Así que tomé el libro de nuevo, con la esperanza de que la maduración de los años, la práctica de la lectura y el carácter de lector profesional que conceden las licenciaturas en Letras y en Filosofía me permitieran develar, esta vez sí, el secreto del libro del *Eclesiastés*.

Así, lo que ofrezco ahora es mi lectura de la meditación de Salomón. No digo que sea la interpretación definitiva del texto, pero sí que es un ejercicio responsable, coherente y claro de lectura, reflexión y exposición de ideas.

He encontrado un libro que comienza con un grito que resuena hoy, que denuncia males que todavía existen y ofrece consejos y soluciones a las que, creo, todavía podemos recurrir. Y eso es lo que comparto. Estoy convencido, además, de que se trata de un libro que valdría la pena recuperar para las aulas universitarias.

Considero, además, que, si bien es un libro que surge y pertenece a un contexto religioso, es posible leerlo y comentarlo más allá de esas coordenadas, pues su argumentación no está condicionada por dicho contexto.

La filosofía moral constituye mi interés filosófico principal. De manera que es comprensible que un libro que trata sobre el problema del mal y el sentido de la vida me resulte lo suficientemente interesante como para trabajarlo en mi tesis de licenciatura.

Además, me motivó la cuestión de poner en claro lo que, en una primera lectura, parece un texto caótico, confuso y contradictorio; un galimatías de recursos literarios, a veces muy oscuros; y una meditación nada serena sobre los grandes problemas de la existencia.

En cuanto a la estructura del trabajo, comienza con un capítulo que ofrece la contextualización necesaria para un mejor entendimiento de la obra. Prosigue con otro dedicado al planteamiento del problema de la vanidad –término que engloba el problema del mal y el del sentido de la vida–. En el siguiente capítulo se analizan las dos soluciones que ofrece el texto –sapiencial y metafísica–, así como sus alternativas, dado que el texto puede leerse desligado del contexto religioso y, además, presenta dos finales, hasta cierto punto excluyentes. Después, se analizan el problema del mal y la búsqueda del sentido de la vida en el *Eclesiastés*. Estos capítulos constituyen la parte principal de la tesis: el contexto, planteamiento y solución del problema del mal y del sentido de la vida en el *Eclesiastés*.

Adicionalmente, se incluye un capítulo con el análisis literario del libro. Y otro, en que me he permitido incluir una serie de reflexiones sobre los ejes morales y la actualidad del texto. Este par de capítulos, aunque de valor secundario para el presente estudio, se merecen mi afecto particular, pues uno me remite a mi licenciatura en Letras Hispánicas y el otro es el más reciente ejercicio, espero que claro, sensato e interesante, de mi propia voz al hablar de filosofía.

Al final de la tesis, se incluye completa la traducción del *Eclesiastés* hecha por Ángel María Garibay K., a partir de la cual realicé mi estudio. Permite anexarla la brevedad del texto. Además, creo que, por las características de mi tesis, es importante que quien evalúa el trabajo pueda acudir al texto estudiado y comprobar la sensatez de mis interpretaciones u objetarlas.

Ya sea que se trate de un libro familiar o ajeno, la lectura del *Eclesiastés* es siempre apasionante. Por ello, más allá del requisito académico, invito al lector a emprender juntos esta jornada, con la certeza de que, a pesar de las limitaciones de mi análisis, será tiempo bien empleado.

CAPÍTULO 1 – CONTEXTUALIZACIÓN

En este primer capítulo ofrezco el marco teórico necesario para la contextualización de mi estudio. Comienzo con una definición de filosofía sencilla, pero de una intuición brillante, enunciada por Antonio Caso, la cual me permite superar el primer obstáculo al que se enfrenta todo trabajo filosófico: la inasibilidad conceptual de la propia filosofía, su carácter problemático. Además, como también incluye un concepto igual de conciso y esclarecedor de ética, ofrece un punto de partida muy conveniente para mi estudio.

Posteriormente, abordo los temas de literatura sapiencial y poesía dramática. Con ello, quedan sentadas las bases para un mejor entendimiento de la naturaleza literaria del *Eclesiastés*, aspecto que no se puede soslayar, incluso en un estudio filosófico.

La palabra “meditación” requiere ciertas explicaciones para entender cabalmente su sentido filosófico. Y como es justo la “bisagra” que enlaza la literatura con la filosofía en el caso del *Eclesiastés*, le dedico un apartado.

Siendo el *Eclesiastés* un texto religioso, incluido en el canon bíblico y considerado de inspiración divina tanto por cristianos como por judíos, es necesario, por un lado, reconocer ese contexto religioso, el cual indudablemente ha influido su estudio y lectura; por otro lado, también implica mencionar mi postura al respecto, ya que el presente trabajo es una tesis filosófica y no un ejercicio de exégesis religiosa.

Como el enfoque de mi tesis es el de la filosofía moral, considero necesario comentar brevemente sobre la argumentación moral. Mi hipótesis de trabajo es que el *Eclesiastés* contiene un argumento moral dentro de su forma literaria, y la parte central de mi trabajo ha consistido en sacarlo a la luz y presentarlo de la manera más clara posible. Por ello, es necesario este apartado.

Establecer una hipótesis de lectura implica una interpretación. Esta práctica es una de las más recurridas en filosofía y, por ende, vale la pena dedicarle un apartado, de manera que quede claro cuáles son los principios interpretativos de los que parto.

Finalmente, ofrezco una breve semblanza del *Eclesiastés*, pensando, sobre todo, en posibles lectores de mi tesis que no estén familiarizados con el texto. También presento un resumen del argumento moral del libro, cuyo objetivo es que sirva de guía de lectura,

de manera que cada capítulo funcione como un “hipervínculo” que ofrezca los detalles de lo que en el resumen se trata de manera general.

1.1 – FILOSOFÍA Y ÉTICA

Antonio Caso, con certera brevedad, afirma que “dos preguntas fundamentales constituyen la filosofía: ¿qué es el mundo?, ¿qué valor tiene?”¹. Y explica: “necesitamos, además de una filosofía natural, que nos diga qué es el mundo, una filosofía moral que nos enseñe qué significación tiene. Por ello, toda filosofía se resume en una cosmología y una ética”².

Para Caso, la ética tiene preponderancia sobre la filosofía natural: “Sin saber nada o casi nada de la naturaleza de las cosas, hemos vivido siempre. No podríamos vivir, en cambio, sin saber *cómo es bueno vivir*”³. Y ahonda: “Se puede vivir sin conocer, al menos sin conocer metódicamente; pero es en absoluto imposible vivir sin amar, sin venerar, sin adorar, sin respetar. Respeto, adoración, veneración y amor, dicen a gritos, moralidad. No nuestra moralidad, pero sí una moralidad”⁴.

He querido retomar este planteamiento de Antonio Caso sobre la filosofía y la ética, en primer lugar, porque admiro su sencillez; y en segunda instancia, porque su definición de la ética como sabiduría del buen vivir me sirve de punto de partida para el presente estudio.

Y no cometo una extrapolación al llevar, siguiendo a Caso, la ética hacia la felicidad. Él mismo lo explica: “Volvamos al punto de donde partimos. ¿Qué es la filosofía? La respuesta a una doble pregunta. ¿Qué es la existencia? y ¿qué valor tiene la existencia? Pero la primera cuestión se subordina a la segunda, como se subordina para la acción, el entendimiento a la voluntad. *La filosofía es la teoría de la dicha, de la felicidad, de la beatitud*”⁵ (las cursivas son mías).

¹ Caso, Antonio. *Antología filosófica*. (Sel. de Rosa Krauze de Kostelniuk). Biblioteca del Estudiante Universitario #80. UNAM, México: 1985. p. 3.

² Caso. *Op cit.* p. 5.

³ *Ídem.* (El énfasis es mío).

⁴ Caso. *Op cit.* pp. 5-6.

⁵ Caso. *Op cit.* p. 6.

1.2 LITERATURA SAPIENCIAL

El tratado filosófico metódico es una invención reciente, en términos históricos. En épocas anteriores, filosofía y literatura –y frecuentemente religión–, aparecían mezcladas en una misma obra; el argumento persuasivo-emocional tenía tanto peso como el racional; y el rigor metodológico solía ceder su lugar a estructuras retóricas o literarias. Al conjunto de obras de este tipo que hallamos en las literaturas antiguas, entendiendo por tales las que abarcan desde la aparición de la escritura en Medio Oriente hasta las producidas en el Imperio romano, se le ha dado el nombre de “literatura sapiencial”, es decir, literatura de la sabiduría.

En este punto se hace necesaria una aclaración. La denominación de “literaturas antiguas” es un recurso didáctico, el cual parte de la premisa de que “la literatura, como todas las demás artes, no está desligada de la época histórica que la produjo ni de las ideas y las corrientes de pensamiento de esa etapa. Por ello, el estudio de la literatura suele dividirse en las propias etapas históricas que la produjeron y se caracteriza por las ideas y las preocupaciones fundamentales de su época”⁶. Como toda generalización escolar, es susceptible de someterse a debate. Sin embargo, para efectos del presente estudio, es suficiente.

La sabiduría no es simple conocimiento, es un saber más allá del necesario para la labor práctica o la explicación de la naturaleza; es “sabiduría sobre el mundo, la vida y el destino”⁷, justamente los tres temas sobre los que gira toda la meditación del *Eclesiastés*.

La literatura sapiencial recurre a diversos géneros y formas: fábulas, proverbios, poemas, reflexiones, consejos, etc. Sus autores son anónimos, atribuidos o declarados, aunque en la mayoría de los casos se puede deducir que se trata de sacerdotes o gobernantes; y siempre se afana por responder a la pregunta sobre el buen vivir.

Las colecciones de proverbios egipcios y hebreos, las obras de Confucio y Séneca, las *Meditaciones* de Marco Aurelio y *La consolación de la filosofía* de Boecio, son ejemplos de obras sapienciales de la Antigüedad. Ésta última, por cierto, guarda amplios paralelos con la obra estudiada aquí, en el sentido de que contiene un planteamiento literario que envuelve un argumento filosófico: Boecio está injustamente encarcelado, esperando su ejecución y, en medio de esa tristeza, se le aparece la Filosofía en figura

⁶ Correa Pérez, Alicia y Orozco Torre, Arturo. *Literatura universal. Introducción al análisis de textos*. Ed. Alhambra Mexicana. México: 1997. pp. 18-19.

⁷ Vasconcelos, José. *Historia del pensamiento filosófico*. Ed. Trillas, México: 2016. p. 71. Se ha criticado, y con razón, la intromisión demasiado evidente de Vasconcelos al hablar y juzgar de otros filósofos. Sin embargo, he recurrido a su obra justamente porque reconoce el valor de la síntesis entre literatura y filosofía, y aboga por un retorno a ella.

femenina para tratar de resolver con él el problema del mal; el libro es la narración, en prosa y verso, de sus encuentros.

La literatura sapiencial antigua es el testimonio de los primeros intentos de la humanidad por darle sentido moral al mundo y a la vida, por descifrar las claves de ese “buen vivir”, tan elusivo. No es casualidad que, para expresarse, se hayan preferido las fórmulas emotivas de la narración y la poesía por encima de la sólida argumentación lógica; se trata de un asunto vital, una pasión, no sólo de un problema a resolver. Esto no quiere decir, por supuesto, que pasión y argumentación sean mutuamente excluyentes, como no lo son el arte y el conocimiento. El hecho de que actualmente se manejen como disciplinas separadas responde a un principio práctico y organizativo, no a una incompatibilidad inherente. Además, en la actualidad, cuando se presentan estructuras de conocimiento cada vez más complejas, se vislumbra una mayor probabilidad de volver a enfoques multidisciplinarios, a una nueva síntesis cuyos rasgos ya comienzan a trazarse⁸.

En el caso del *Eclesiastés*, claramente estamos frente a una obra de literatura sapiencial: un argumento moral desarrollado dentro de un texto literario, mediante el cual se pretende responder, desde cierta perspectiva, a la pregunta sobre el buen vivir. Montes de Oca lo caracteriza como “libro un tanto sombrío y pesimista, en el que se examina el valor de la vida y se estudia el problema del fin del hombre”⁹, pero yo pretendo mostrar que es mucho más que eso. Para mí, y por eso he elegido este libro como tema de mi tesis, el *Eclesiastés* es una obra que, en su brevedad, condensa las inquietudes humanas más profundas.

1.3 – POESÍA DRAMÁTICA

Dice Alfonso Reyes que “la literatura posee un valor semántico o de significado y un valor formal o de expresión lingüística”¹⁰, es decir, se trata de un binomio compuesto por significado y expresión. Asimismo, en la literatura “hay tres funciones; hay dos maneras. Las funciones son... drama, novela y lírica. Las maneras son prosa y verso. Caben todas las combinaciones posibles, los hibridismos, las predominancias”¹¹.

⁸ En el curso “Pensamiento científico”, uno de los más exitosos de los que ofrece la UNAM en Coursera, Carlos Gershenson habla de esta tendencia a la convergencia como de un “enfoque holístico” que superará el enfoque especializado de la actualidad.

⁹ Montes de Oca, Francisco. *Literatura universal*. Ed. Porrúa, México: 1987. p. 17.

¹⁰ Reyes, Alfonso. *La experiencia literaria*. FCE, México: 1993. p. 70.

¹¹ Reyes. *Op cit.* p. 74.

En el *Eclesiastés* vamos a encontrar un caso concreto de lo dicho por Reyes. En cuanto a las maneras literarias, en las breves páginas del *Eclesiastés* conviven el verso y la prosa, que también está cargada de metáforas y otros recursos retóricos, como, por ejemplo, paralelismos, proverbios, parábolas y más. En cuanto a las funciones, si bien el libro responde a la manera de un poema, de la reflexión de un yo lírico al que se le atribuye la identidad de Salomón, también hay un desarrollo dramático que se aprecia al analizarlo. Por ello, me atrevo a conjeturar que se trata de un poema dramático.

Respecto al valor de significado, hay que señalar que toda la literatura antigua de Oriente Medio tiene “dos características esenciales: la calidad simbólica... y el sentido de religiosidad”¹². El simbolismo alude a “la actitud estética que no presenta en forma directa las formas de pensamiento o los temas literarios, sino que emplea un procedimiento indirecto de expresión”¹³; la religiosidad hace referencia a que “el arte es un reflejo contundente de la vida y de las preocupaciones humanas”¹⁴.

No estoy muy de acuerdo con la definición precedente de religiosidad. Considero que la nota característica de lo religioso debería ser la vinculación entre lo humano y lo divino (re-ligar, re-unir al ser humano con Dios); en todo caso, la citada parece más bien una definición de humanismo. No obstante, he querido conservar la mención de estos dos rasgos porque es precisamente esta religiosidad simbólica lo que vamos a encontrar en las páginas del *Eclesiastés*: el desarrollo del pensamiento se da, principalmente, por contrastes, analogías, alusiones y ejemplos, es decir, siempre de manera oblicua; y la intención manifiesta de cada una de sus líneas, la angustia impresa en sus palabras, es hallar el sentido de la vida más allá de la vanidad.

1.4 – LA MEDITACIÓN FILOSÓFICA

La reflexión solitaria es un método tan recurrido en filosofía como el diálogo; a final de cuentas, es una conversación con uno mismo –no por casualidad un volumen de Unamuno se titula *Autodiálogos*. La búsqueda de respuestas –o al menos un mejor entendimiento de las preguntas–, en la propia intimidad es tan antiguo como las reflexiones de los sabios pretéritos y llega hasta la Modernidad con las célebres *Meditaciones metafísicas* de Descartes. Si bien, a partir de entonces, ha sido gradualmente abandonada en favor de enfoques más “objetivos”, como el tratado y la argumentación

¹² Correa, Alicia y Orozco Torre, Arturo. *Literatura universal. Introducción al análisis de textos*. Ed. Alhambra, México: 1997. p. 55.

¹³ *Ídem*.

¹⁴ Correa, Torre. *Op cit.* p. 56.

polémica –en los que, de todos modos, hay una ineludible presencia del autor–, todavía es posible encontrar obras que nos dicen tanto de las ideas como de la personalidad de quien las escribe¹⁵.

Y es que, en realidad, si bien en los momentos de mayor influencia del positivismo se llegó a plantear el ideal de una filosofía despersonalizada, eventualmente se impuso la realidad humana de que no hay obra, por modesta que sea, que no lleve la huella de su autor y, por tanto, la pretensión de objetividad positiva no pasa de ser un buen consejo metodológico, aunque una quimera como aspiración.

La meditación filosófica no es un género menor o descartable por carecer de rigor evidente. Lo que le falta de objetividad le sobra de humanidad; sus carencias argumentativas se compensan con sus méritos literarios. Además, aunque lleva la impronta de las inquietudes particulares de su autor, busca la universalidad; Boecio no sólo busca su consolación, sino la de todo aquel que sufra por la injusticia; el Salomón mítico del *Eclesiastés* no pretende únicamente lograr la liberación de su propia angustia ante la vanidad, sino la de todo aquel que se ha horrorizado ante el aparente sinsentido que revela la existencia humana.

Otro reproche a este tipo de textos es su ubicación cultural como texto religioso, la cual contraviene sus posibilidades de objetividad y universalidad. En realidad, esto no es más que una amplificación de un prejuicio, como explicaré a continuación. Es factible abordar el estudio de un texto de raíces religiosas, pero que tiene mucho que ofrecer bajo otras lecturas.

1.5 – UNA PALABRA SOBRE RELIGIÓN

Ya que estamos encarando los prejuicios que podrían viciar la lectura de la presente tesis, vale la pena abordar, someramente, la cuestión religiosa.

El *Eclesiastés* es un libro bíblico y, si bien, como explicaré, no es un libro sobre la existencia de Dios, sí es un texto cuya conclusión es que es mejor que Dios exista a que no exista, porque si no, no sólo “todo está permitido”, como afirma Dostoyevski, sino que el mundo se vuelve una amarga broma en que la mayoría de las personas están

¹⁵ Cfr. Guitton, Jean. *Mi testamento filosófico*. Ed. Encuentro, Madrid: 2009. Meditación sobre la muerte y el sentido de la vida, narrada en tres apartados: “Mi muerte”, “Mi entierro”, “Mi juicio”. O, de autor mexicano: Hurtado, Guillermo. *Dialéctica del naufragio*. FCE, México: 2016. Breve reunión de ensayos claramente unificados por la inquietud, muy personal del autor, sobre su vivencia del ateísmo y la posibilidad de la fe.

condenadas de antemano a sufrir la injusticia y a malograr su existencia. Para el Salomón del *Eclesiastés*, el mundo corre el riesgo de evaporarse en el fétido humo del sinsentido.

Es comprensible, entonces, la sospecha de que mi tesis esté viciada por un prejuicio religioso, que “va de la creencia a la intelección... [Y] trata de confirmar ciertas verdades teológicas (existencia y esencia de Dios) utilizando medios racionales para obtener así una base racional de la creencia sobrenatural”¹⁶, como señala Francisco Larroyo.

Me parece oportuno aclarar que la razón para haber elegido un texto bíblico como tema de mi trabajo de titulación no es religiosa. Se trata, en primer lugar y principalmente, de una modesta aspiración a la originalidad, en vez de seguir revolviendo a la misma docena de autores sobre los que se acumulan páginas y páginas en los trabajos finales. En segunda, de abordar un tema ético, mi principal área de interés filosófico, separado de la corriente de relativismo-perspectivismo-subjetivismo de la que no parece haber escapatoria en estos días. Finalmente, he elegido el *Eclesiastés* porque no pretende demostrar la existencia de Dios, sino la necesidad de esforzarse, primero, por una solución a la injusticia, y segundo, porque cada vida humana tenga no sólo bienestar sino sentido. Creo que esas son premisas con las que no se tiene que ser creyente para estar de acuerdo.

A final de cuentas, los motivos profundos para cualquier escrito están enraizados en la personalidad del autor, si es que el texto ha de ser algo más que un ejercicio técnico; desde que estudié Letras Hispánicas me convencí de que es ineludible la presencia del autor en su obra, así pretenda conscientemente erradicarla. Por ello, sin explicitar los motivos psicológicos y existenciales que pueda tener para escribir esta tesis –para no abusar de la gentileza del lector–, puedo simplemente decir que es un texto honesto, vivo, que pretende hacer una aportación modesta y que no es, de ningún modo, un panfleto religioso.

Otra aclaración importante es que, en esta tesis, el concepto de Dios no corresponde necesariamente al de una deidad personal sino al de un principio metafísico y ético. Este enfoque no es, en manera alguna, una novedad en filosofía. Se pueden citar múltiples obras y filósofos deístas, en el sentido de que sus sistemas de ideas incluyen el concepto de Dios, sin que se les pueda calificar de teólogos, en tanto que ni se puede asumir de ellos una fe, ni proponen una religiosidad que marque el desarrollo de sus ideas.

¹⁶ Larroyo, Francisco. *Sistema e historia de las doctrinas filosóficas*. Ed. Porrúa, México: 1968. p. 45.

1.6 – LA ARGUMENTACIÓN MORAL

He dicho que el *Eclesiastés* contiene un argumento moral, por ello, es imprescindible aclarar qué es un argumento y por qué digo que el libro estudiado desarrolla uno de tipo moral.

Una típica definición de argumento nos dice que “es un razonamiento que se hace con el propósito de conseguir la aceptación o el rechazo de una tesis propuesta”¹⁷. Tenemos, entonces, dos elementos: la tesis que se pretende sustentar y las razones que la soportan, a las que solemos llamar “premisas”. Dichos elementos se hallan vinculados por una estructura que les proporciona solidez, que hace de ellos algo más que un haz de enunciados reunidos al capricho.

La argumentación contenida en el *Eclesiastés* sólo corresponde a la definición anterior de una forma muy laxa. Hay una tesis: “la vida es vana”, que se pretende rechazar; y el agobiado protagonista, el Salomón mítico, lucha denodadamente por invalidarla. Mas quien espere que el argumento esté expresado a la manera del ensayo moderno, quedará decepcionado.

Parece oportuno, en consecuencia, recordar lo advertido por Garibay en el prefacio a su traducción: “han alegado que en este libro no hay orden lógico. Puede ser. De la lógica grecorromana, que no es la única. En el espíritu semítico... más que el razonamiento vale la comparación. Se procede por paralelismos. Y de suyo tiende a la brevedad y el laconismo”¹⁸.

La argumentación del *Eclesiastés* se ubica claramente en los terrenos de la ética. A pesar de que diversos autores contemporáneos hacen una distinción entre la moral como una problemática práctica y la ética como una problemática teórica¹⁹, o incluso de la moral como un sucedáneo deficiente de la ética²⁰, a lo largo de mi tesis utilizaré indistintamente ambos términos para referirme al argumento que se desarrolla en las páginas de la obra analizada. No sólo por conveniencia práctica, sino porque, de hecho, “los problemas teóricos y los prácticos, en el terreno moral, se diferencian pero no se hallan separados por una muralla insalvable”²¹. Y en el *Eclesiastés* encontramos tanto una moral terrenal, cotidiana, como un planteamiento ético sustentado teóricamente en una cosmogonía y una metafísica, las cuales es imprescindible mencionar para la mejor comprensión del argumento.

¹⁷ Gortari, Eli de. *Lógica general*. Ed. Grijalbo, México: 1970. p. 252.

¹⁸ Garibay K., Ángel María. *Sabiduría de Israel*. Col. “Sepan cuantos...” #51. Ed. Porrúa, México: 2006. p. 14.

¹⁹ Sánchez Vázquez, Adolfo. *Ética*. 55ª reimpresión. Ed. Debolsillo, Random House Mondadori, México: 2006. pp. 15-19.

²⁰ Rivero Weber, Paulina. *Ética. Un curso universitario*. UNAM, México: 2015. pp. 43-51.

²¹ Sánchez Vázquez. *Op cit.* p. 19.

1.7 – LA INTERPRETACIÓN

No se puede estudiar un texto bíblico sin mencionar que, precisamente para un mejor entendimiento de la Biblia, se desarrollaron los primeros métodos de interpretación. “La *exégesis* es la rama de la teología que investiga y expresa el verdadero sentido de las Sagradas Escrituras”²², con el objeto de evitar errores que puedan conducir a la confusión, la blasfemia o la herejía.

Estudios exegéticos sobre el *Eclesiastés* hay muchos, por tratarse de un texto de más difícil comprensión que, por ejemplo, el libro de la *Sabiduría*, escrito sapiencial redactado en un estilo más convencional, y claramente ortodoxo. A mí, para la tesis, la exégesis religiosa de la obra es precisamente lo que no me interesa, ya que lo estoy abordando desde una perspectiva filosófica. Sin embargo, es importante mencionar como antecedente la práctica de la exégesis. Y, de paso, señalar que el *Eclesiastés* es un libro que más de una vez ha levantado sospechas sobre si le corresponde un lugar en el canon.

Hasta cierto punto derivada de la exégesis, la *hermenéutica*, sin embargo, tiene un enfoque más general, no ceñido exclusivamente al canon bíblico, y no se ocupa de su compatibilización con la doctrina cristiana. “La hermenéutica es la disciplina de la interpretación; trata de comprender textos, lo cual es –dicho de manera muy amplia– colocarlos en sus contextos respectivos. Con eso, el intérprete los entiende, los comprende, frente a sus autores, sus contenidos y sus destinatarios, tanto originales como efectivos”²³. El presente estudio es eminentemente hermenéutico, puesto que busca la comprensión profunda del texto abordado, en su sentido filosófico principalmente y, de manera complementaria, en el literario, por estar ambos relacionados. Su valor, en ese sentido, es proporcional al cuidado, integridad y esmero con que se trabaje en la develación de su sentido, el cual, sostenemos, es el de un argumento moral cuyas líneas principales se trazan más adelante.

Ahora bien, no soy ajeno a las dudas que se esgrimen actualmente sobre la interpretación. Unas señalan su carácter censor y doctrinario, para ellas, “la interpretación es *una enseñanza*, cierta pedagogía transmitida directamente del maestro a cada uno de los alumnos, que después se vio regulada, más o menos perfectamente, y administrada mediante una normatividad particular”²⁴. Otras, la inutilidad de hablar de interpretación y sentido frente a una obra que, en realidad, es un campo de apertura susceptible de casi cualquier sentido, una narratividad entre otras, tan válida como

²² Maas, Anthony. "Biblical Exegesis" en *The Catholic Encyclopedia*. Vol. 5. Appleton, Nueva York: 1989. (Trad. de Luz María Hernández Medina).

²³ Beuchot, Mauricio. *Perfiles esenciales de la hermenéutica*. Col. Breviarios #563. FCE, México: 2008. p. 7.

²⁴ Martínez de la Escalera, Ana María. *Interpretar en filosofía. Un estudio contemporáneo*. UNAM, México: 2004. p. 14.

cualquiera de ellas: “las grandes unidades narrativas son ‘incompletas’, puesto que cambian según la índole misma de nuestra aproximación, por la manera en que manipulamos los significados que encierran para hacernos una idea personal, íntima, de aquello que nos cuentan”²⁵.

En mi tesis, me he esforzado por no ser arbitrario, aunque tampoco voy a presumir de definitivo. Conuerdo con el concepto de “obra abierta”, pero no con el de “obra nula”, un vacío susceptible de ser configurado a dicho (y capricho) del receptor, porque me parece que eso terminaría convirtiendo toda obra en un espejo. Mantengo lejos de mí la idea de que mi interpretación es la única posible del texto, pero tampoco concedo que sea simplemente una idea mía adjudicada sin más al texto.

Quiero, eso sí, conservar estas cuatro ideas: exégesis, hermenéutica, interpretación y narratividad, presentes mientras se desarrolla el análisis del *Eclesiastés* que me he propuesto. Y aclarar, antes de emprenderlo, que si bien me aparto decididamente de la exégesis, me inclino más por una interpretación de tipo hermenéutico que por otra de carácter narratológico. Y esto no sólo por convicción filosófica, sino literaria, que es mi primera profesión.

1.8 – EL ECLESIASTÉS

Antes de proseguir, y una vez establecidas las coordenadas principales, se hace necesario esbozar el retrato general del *Eclesiastés*. Ello, porque “el hecho literario comprende tanto a la obra como a lo que está alrededor de ella, es decir, el contexto; lo que la precedía, o sea, el autor; y su circunstancia, tanto social como individual; así como la tradición en la que se inscribe el texto”²⁶. Para comprender cabalmente un escrito hay que recordar que, en todo texto, hay una “intersección entre el mundo del texto y el del oyente o el lector... próxima a la noción de “fusión de horizontes” de Gadamer”²⁷, por medio de la cual “lo que se interpreta en un texto es la propuesta de un mundo”²⁸. Ciertamente, nuestra propuesta de mundo no coincide con la de los hebreos de la Antigüedad, pero me parece que hay un horizonte más amplio, más universalmente humano, por el que cualquiera, ayer u hoy, puede leer el *Eclesiastés*.

²⁵ Lynch, Enrique. *La lección de Sherezade. Filosofía y Narración*. Ed. Ariel, México: 1995. p. 114.

²⁶ López Alcaraz, María de Lourdes y Martínez Zalce, Graciela. *Manual para investigaciones literarias*. UNAM, México: 1997. p. 42.

²⁷ Ricoeur, Paul. *Tiempo y narración. Vol I*. 5ª ed. Siglo XXI editores, México: 2004. p. 148.

²⁸ Ídem. p. 153.

En la lengua original, el título de este libro es *Qohélet*, que quiere decir “asambleísta” o, en una traducción menos rígida y más comprensible para nosotros, “predicador”²⁹.

Forma parte, junto con el *Cantar de los cantares* y los *Proverbios*, de los libros atribuidos a Salomón por una bella leyenda, según la cual la poesía amorosa del *Cantar* corresponde a la juventud, la sabiduría contenida en los *Proverbios* a la madurez y la amargura por el desengaño de la vanidad del mundo y de la vida contenido en el *Eclesiastés* a la vejez del rey más próspero y sabio del Antiguo Testamento.

Hoy en día está completamente descartada la autoría salomónica del *Eclesiastés*³⁰, razón por la cual he decidido referirme a su protagonista como Salomón mítico, “prototipo del rey sabio”³¹, para distinguirlo del monarca judío. Es un personaje literario, no histórico, el protagonista del drama íntimo de la desilusión de la vida y por cuyo medio el misterioso “predicador” nos presenta su reflexión sobre la Vanidad –a partir de aquí, la escribiré con mayúscula porque, para el autor del libro, es tan ominosa como el Destino para la mentalidad griega. Además, al escribirlo así pretendo denotar que la Vanidad conjuga el problema del mal y la problematización del sentido de la vida, a los que aludo en el título de mi tesis.

El predicador parece ser, en realidad, un maestro de la Ley del siglo III-IV a.C., de quien no se pueden ofrecer más datos, pues no parece ser ninguno de los famosos rabinos y maestros consignados por la tradición judía. En general, “el legisperito es el juez erudito; escudriña el saber de todos los antiguos y se entrega al estudio de los profetas. Conserva las narraciones de los varones nombrados, penetra en las sutilezas de las parábolas, e investiga el oculto sentido de los proverbios... experimenta en los hombres lo bueno y lo malo. Antes del alba vela en su meditación y ora en la presencia del Señor”³². Es un preservador de su cultura.

Aquí es importante deshacerse del estereotipo del “maestro de la ley” como una figura opresora; la idea de alguien ahogado en su rigidez e incapaz de ofrecer una palabra viva. Para entender plenamente esta figura, conviene recurrir al poeta León Felipe: “Me gusta remojar la palabra divina, amasarla de nuevo, ablandarla con el vaho de mi aliento, humedecer con mi saliva y con mi sangre el polvo seco de los Libros Sagrados, y volver a hacer marchar los versículos quietos y paralíticos con el ritmo de mi corazón”³³.

²⁹ Cfr: Garibay K. Op cit. p. 29.

³⁰ Biblia de Jerusalén, versión latinoamericana. Desclée de Brouwer. 1998. p. 977.

³¹ Morla, Víctor. *Eclesiastés*. Col. “Estudios bíblicos”. Verbo Divino, Madrid: 2012. p. 15.

³² Larroyo, Francisco. *Historia general de la pedagogía*. 17ª ed. Ed. Porrúa, México: 1981. p. 94.

³³ Souto Alabarce, Arturo (Comp.). *León Felipe. Antología de poesía*. FCE, México: 1993. P. 163.

En esa época la sabiduría israelita se enfrentaba al helenismo, que se expandía por todo el mundo antiguo. Por dicho contacto, hay quienes han querido ver huellas del estoicismo, el escepticismo e incluso de Heráclito y Aristóteles en el *Eclesiastés*. Sin embargo, yo me atengo a la opinión de Garibay, para quienes dichas coincidencias no son más que “vagas reminiscencias y semejanzas, que a todo hombre pueden haberle ocurrido a la mente”³⁴ o, como dice más poéticamente páginas después, “el corazón humano canta o gime la misma canción en todos los rumbos del mundo y en todas las épocas de la historia”³⁵.

El texto es muy breve, apenas veinte páginas en la edición de Garibay. A pesar de ello, su estilo, como ya se mencionó, abarca múltiples formas y géneros. Y, para efectos prácticos, he preferido respetar la división convencional en capítulos y versículos, aunque no tenga un sentido claro.

Aunque de aspecto disperso, dada la variedad de formas utilizadas, el libro está unificado por su tema. “Las preguntas a las que Qohélet pretende dar respuesta a lo largo de sus reflexiones se concentran en la siguiente cuestión: ¿tiene algún sentido la existencia humana?”³⁶. Esta pregunta se presenta contextualizada en la meditación desolada del Salomón mítico.

Sorprende que se le haya incluido en el canon bíblico, ya que una lectura poco atenta lo revela como un libro pesimista, el cual llega a sugerir que ante la Vanidad de la vida lo mejor es disfrutar de los placeres disponibles. Garibay cataloga todos los posibles “errores” del libro (errores desde la doctrina cristiana, se entiende): “hedonista, pesimista, fatalista, agnóstico, irreligioso, egoísta y, por no dejar, socialista”³⁷. Y los refuta recordando el estilo de paralelos y comparativos de la literatura sapiencial antigua, desconcertante para la mentalidad occidental.

Yo, que no estoy haciendo teología, no me siento compelido a demostrar la compatibilidad del libro con el cristianismo. Creo, sin embargo, que la solución propuesta por el *Eclesiastés* no se agota en la conocida consigna del “comamos y bebamos, que al cabo moriremos”, si bien la menciona. De hecho, considero que la brevedad del libro es engañosa y que, mediante un monólogo dramático en tres actos, se plantea el problema del buen vivir en forma negativa –como el problema de la Vanidad del mundo y de la vida–, y se procede a refutarlo por medio de una serie de aproximaciones que van desvelando el argumento definitivo en contra de la tesis postulada. Por ello es que considero necesario analizarlo argumentativa y literariamente.

³⁴ Garibay K. *Op cit.* p. 23.

³⁵ Garibay K. *Op cit.* p. 26.

³⁶ Morla, Víctor. *Op cit.* p. 7.

³⁷ Garibay K. *Op cit.* pp. 21-23.

1.9 – RESUMEN DE LA ARGUMENTACIÓN DEL *ECCLESIASTÉS*

A manera de una breve guía, ofrezco un resumen del argumento de la obra estudiada, el cual se ampliará en los capítulos siguientes.

El argumento se plantea a partir de la tesis negativa: la vida es vana (de ahí la expresión: “¡Vanidad de vanidades y todo vanidad!”); da lo mismo ser sabio que necio, bueno que malo, pobre que rico, pues, a final de cuentas, durante la vida prevalece la injusticia y a la hora de la muerte todos van al Sheol, el ámbito ultraterreno del judaísmo antiguo, el cual no distingue entre virtuosos y malvados, y que no ofrece más que una horrenda quietud abismal.

A partir de allí, el verdadero autor del *Eclesiastés*, “el predicador”, plantea una serie de soluciones: el hedonismo, el bienestar, la sabiduría con caudal y la resignación, las cuales resuelven parcialmente el problema de la Vanidad, pero que no alcanzan a invalidarlo como tesis negativa, ya que no resuelven de raíz ni la injusticia, ni la homologación del Sheol.

Al mismo tiempo, el predicador va esparciendo las claves de una solución sapiencial para el problema del buen vivir, las cuales se pueden agrupar en diversos rubros: individual, laboral, social y político.

Cabe destacar que esta serie de consejos se deriva de una aguda observación de la naturaleza humana y, por ello, son todavía vigentes en su mayoría, a pesar de los siglos transcurridos, como haré notar con algunos ejemplos en el capítulo dedicado a ello. Esta vertiente del texto termina en el trazo de las figuras del sabio y del necio, paradigmáticas en la mentalidad hebrea.

Sin embargo, llega un punto en que el autor del *Eclesiastés* se da cuenta de que sólo introduciendo un elemento radical podrá resolver definitivamente el problema de la Vanidad. Así, desarrolla el concepto de un Dios justiciero, providente, misterioso y trascendente³⁸ –y de una religiosidad para establecer una relación con Él; un Dios que por medio de su inescrutable Providencia alivia, en parte, la injusticia del mundo, y cuyo juicio ultraterreno establece una distinción para cada quien, según la actitud moral que haya asumido: la del sabio o la del necio (perfiles más complejos que el binomio simple bueno-malo, como se verá en su momento).

Esto supone, dentro del contexto de la cultura judía, un desarrollo y una sofisticación de su fe, que pasa del ingenuo “al bueno le va bien, al malo le va mal” a un

³⁸ “Misterioso”, en el contexto del *Eclesiastés*, se refiere a la propiedad de Dios de ser inaccesible al conocimiento humano, o de serlo tan solo en la medida en que él mismo se quiera dar a conocer. “Trascendente” es un concepto menos ligado a lo religioso y se puede entender como el sinónimo metafísico de lo “misterioso”.

primer planteamiento del problema del mal y de la injusticia: “al bueno a veces le va mal, y al malo a veces le va bien”.

Y, más importante para el presente estudio, un planteamiento moral complejo, audaz y que tiene mucho que decirnos hoy, más allá de sus coordenadas religiosas y culturales. Porque la filosofía actual, a veces demasiado envuelta en el nihilismo, el escepticismo y el relativismo, no parece colmar las aspiraciones existenciales de buena parte de la humanidad.

La otra solución, y Qohélet es deliberadamente ambiguo en este punto, es resignarse a que todo es vano; el final abierto del libro deja espacio para esta posibilidad. Casi podría decirse que el *Eclesiastés* ofrece un planteamiento que se resume en las polaridades opuestas de la Vanidad y la Providencia.

Se podría alegar una debilidad argumentativa en el hecho de pretender invalidar una tesis negativa. La doble negativa (no es cierto que la vida no tenga sentido) salta como un error a los ojos de la lógica moderna. Sin embargo, hay que recordar que en el *Eclesiastés* argumentación, pasión y poesía se entremezclan y el resultado, aunque portentoso, no siempre cumple con los justos cánones de la ortodoxia.

RESUMEN DEL CAPÍTULO 1

Partiendo de la definición de la filosofía como respuesta a dos preguntas: ¿qué es el mundo? Y ¿qué sentido tiene?, se aprecia el valor de la literatura sapiencial como intento de dar una respuesta a la segunda interrogante. Si bien son obras que se consideran literarias, pueden retomarse para el estudio filosófico, una vez que se ha contextualizado la relación entre estas dos disciplinas.

Para que el estudio propuesto sea exitoso, era necesario aclarar los enfoques que se le darán al aspecto religioso, moral e interpretativo del trabajo.

Por último, se caracterizó al *Eclesiastés* como un ejemplar de dicha literatura antigua, el cual plantea el escenario de la meditación íntima del Salomón de la leyenda, quien, a pesar de que debería ser el hombre más feliz del mundo, siente que todo es vanidad y, a partir de allí, desarrolla un argumento moral bajo una forma literaria. En dicho argumento, aborda el problema del mal, que él caracteriza como la injusticia bajo el sol, y ofrece una explicación del sentido de la vida en términos de un Dios providencial, el cual, si bien en la mentalidad hebrea es una figura personalizada, se puede tomar como un principio metafísico.

En los siguientes capítulos, desarrollaré el problema de la Vanidad, que corresponde tanto al problema del mal como al sentido de la vida, en tres fases: su definición, sus consecuencias y su solución.

CAPÍTULO 2 – EL PROBLEMA DE LA VANIDAD

En el capítulo anterior se ofreció la contextualización necesaria para ubicar el estudio filosófico del *Eclesiastés*. En éste, mi intención es definir a detalle lo que en el texto se llama “el problema de la Vanidad”, y que puede entenderse, en términos más afines a la terminología actual, como una mezcla del problema del mal y el interés por el sentido de la vida.

Respetando la estructura original del texto, parto del problema de la Vanidad: la tesis negativa de que la vida es injusta, con lo cual el problema del mal no se resuelve, y de que el mismo Sheol espera a buenos y malos, con lo cual el sentido de la vida cae en el absurdo y la inmoralidad.

Para ello, es importante comentar, por un lado, el concepto temporal que maneja el autor del *Eclesiastés*. Y, por otro, el de la “vida bajo el sol”, que, a grandes rasgos, equivale a lo que hoy se llama “existencia”. También es necesario repasar la antropología que permea las páginas del texto analizado.

Una vez hecho esto, puede analizarse la problemática de la Vanidad en todas sus vertientes. La he dividido en dos grandes secciones, a las cuales llamo “los problemas del mundo”, para referirme a cuestiones relativas a la naturaleza de la realidad; y “los problemas humanos” para abordar, específicamente, los obstáculos que la Vanidad plantea para el desarrollo de la vida humana.

Finalmente, estudio las consecuencias derivadas del problema de la Vanidad. La primera es la amarga desilusión de Salomón, la cual, *grosso modo*, corresponde a lo que hoy podríamos calificar como depresión. A ella se añaden la injusticia y el sinsentido de la vida.

En general, espero explicar en términos filosóficos la metáfora literaria de la Vanidad de que se sirve el autor del *Eclesiastés* para englobar los males inherentes a la existencia humana.

Igual que en el caso anterior, el capítulo concluye con un resumen.

2.1 – PLANTEAMIENTO

2.1.1 – El problema de la Vanidad

“Vanidad de vanidades y todo vanidad” (1,2)³⁹, una de las frases más famosas del mundo. “Vanidad de vanidades” como “Cantar de los cantares” o “Sabio entre los sabios” es una forma judía de expresión hiperbólica. “Hevel havalím”, la expresión original, es un impresionante oxímoron, cuya traducción es “perfectamente sin sentido”⁴⁰.

“Vanidad”, en el caso del Eclesiastés, se refiere a lo vana que resulta la existencia humana por los problemas que el Salomón mítico, protagonista del drama, enunciará más adelante. No alude a la vanidad en cuanto al narcisismo o engreimiento de una persona, sino a la evanescencia y futilidad de la existencia humana. la palabra hebrea “hével” o “hebel” aparece 37 veces en el texto, que apenas tiene veinte páginas, por lo cual no constituye solamente un tema central, sino una verdadera obsesión para el protagonista, el Salomón mítico.

El rey Salomón, sabio y próspero, favorecido de Dios, debería ser el hombre más feliz del mundo y, sin embargo, se halla, en su vejez, agobiado por la vanidad. Es por ello que exclama: “¡Vanidad de vanidades; todo Vanidad!” (1,2), recurriendo a la fórmula hiperbólica del lenguaje hebreo⁴¹.

Esta exclamación, este grito, abre y cierra el libro. Es el enemigo que acecha a Salomón; un juicio sumario y desolador sobre la existencia y el mundo, el testimonio de su evanescencia.

“La vida es vana” es tanto como decir “La vida es fallida”. Por ello, Salomón se pregunta angustiado: “¿Qué le resta al hombre en toda su fatiga y ansiedad con que se fatigó bajo el sol? ¡Si sus días todos son dolores y su ocupación es amargura y ni aun de noche reposa su corazón! También esto es Vanidad” (2,22-23). Incluso, en algunos versículos, se añade la expresión “anhelo de viento”, la cual, en el contexto de la literatura sapiencial, tiene el valor de lo fútil. Por ejemplo: “El que turba su casa, heredará viento” (Prov 11,29) o “Como nubes y viento sin lluvia es el hombre fanfarrón” (Prov 25,14).

³⁹ Utilizo para las citas bíblicas el formato estándar (capítulo, versículo). Salvo indicación específica, acudo a la traducción de Ángel María Garibay, publicada por Porrúa, en 1966.

⁴⁰ S/A. *Diccionario enciclopédico de Biblia y teología*. “Vanidad”. Fecha de consulta: 13 de septiembre de 2022. <<https://www.biblia.work/diccionarios/vanidad/>>.

⁴¹ Es el mismo tipo de expresión que se usa en el título del *Cantar de los cantares*, queriendo decir con ello: “el más excelente de los cantares”.

Si recordamos que la ética, según vimos en el capítulo 1, se afana en la búsqueda del “buen vivir”, nos topamos con que, según el planteamiento del *Eclesiastés*, es irrealizable. Ni siquiera para el más dichoso de los seres humanos, el Salomón mítico, la vida es capaz de ofrecer, a final de cuentas, algo más que agobio y desamparo, aunque haya episodios de alegría y satisfacción.

La argumentación del *Eclesiastés* inicia con la tesis negativa, que habrá de ser rebatida: la vida es vana porque está marcada por la injusticia y porque carece de sentido, y sólo recuperando la justicia y su sentido podrá recobrar su valor. El otro punto de partida: la vida es buena hasta que se demuestre lo contrario, le parece ingenua al protagonista del *Eclesiastés*, después de todo lo que ha visto bajo el sol, es decir, después de haber contemplado la realidad de la vida humana durante sus largos años de vida.

Esta decisión de partir de la tesis negativa deja en claro desde el principio la audacia del autor del *Eclesiastés*. Por contraste, el libro de la sabiduría de Jesús Ben Sirak, también conocido como *Sirácide* o *Eclesiástico*, es mucho más convencional en sus planteamientos: el autor es un hombre devoto y feliz, y el cumplimiento de la ley de Dios conduce indefectiblemente a la felicidad (Si 51,13-29).

También la elección de Salomón como protagonista es radical. El mejor de los seres humanos, sabio, próspero, favorecido de Dios, no es feliz. Al contrario, se halla abrumado en su vejez por las calamidades del mundo. Si ni siquiera él es feliz, ¿qué pueden esperar quienes viven sometidos por la pobreza, la injusticia, la soledad, la enfermedad y la vejez, etc.? Pocas páginas en toda la literatura tienen la potencia desoladora del capítulo 1 del *Eclesiastés*, en que línea tras línea se derriban varias de las certezas humanas fundamentales.

Deshebrar la Vanidad, encontrar cada uno de los elementos que convergen para el juicio sumario que dicta el Salomón mítico, es labor complicada, que habré de realizar más adelante en este mismo capítulo. Por ahora basta con mencionar que el principal problema de la vida bajo el sol es la injusticia, que conduce a la opresión y al desprecio del sabio; y que más allá de ésta el problema reside en un mismo Sheol que los espera a todos. También contribuye la paradoja del mundo, que siempre cambia, pero en el que, en realidad, no hay nada nuevo; y las debilidades de la naturaleza humana: su tendencia al olvido, su dificultad para la virtud, su inteligencia limitada, su bestialidad, sus defectos psicológicos (envidia, pretensión, locuacidad, etc).

El retrato que Salomón hace del mundo es amargo, pero preciso. Da cuenta de un observador aguzado de la realidad, que parte de la cotidianidad y no de alguna idealidad mítica. El autor del *Eclesiastés* es realista en su diagnóstico, aunque después vaya a emprender vuelos metafísicos en busca de una solución.

Antes de proceder a la argumentación, es necesario entender las coordenadas, los presupuestos, bajo los que medita Qohélet, autor del libro.

2.1.2 – *El tiempo y la vida bajo el sol*

El *Eclesiastés* maneja una perspectiva temporal más cercana a la existencialista que a la del actual cristianismo. La expresión “el tiempo bajo el sol”, que aparece una y otra vez en el libro (1,3; 1,9; 8,11; etc.), se refiere a la vida humana desde el nacimiento hasta la muerte. Antes de ella, permanece el misterio inescrutable de Dios. Después, sólo queda el Sheol, destino igualitario para buenos y malos.

El Sheol judío es parecido al Hades griego, en el sentido de que carece de un componente moral y de que todos los muertos van allí, conservándose como pálidas sombras de quienes fueron en vida. A primera vista, podría parecer extraño encontrar un concepto así en un texto bíblico. Sin embargo, hay que considerar, primero, que el Sheol aparece en otros libros del Antiguo Testamento y, segundo, que en una época de helenización, como fue el siglo III en lo que hoy llamamos Palestina, prácticamente todo el pensamiento estaba permeado de conceptos griegos.

El *Eclesiastés* resalta que el Sheol es estático y prácticamente carente de cualidades: “No hay acción, ni razón, ni conocimiento, ni sabiduría en el Sheol, a donde te encaminas” (9,10); y que allí van todos: “idéntica suerte para el justo y para el malvado, para el bueno y para el malo, para el puro y para el impuro” (9,2).

Podríamos plantearlo así: el bueno va al Sheol, el malo va al Sheol, por lo tanto, da lo mismo ser bueno que malo; la vida es vana.

Esta homologación después de la muerte, con la consiguiente falta de premiación o castigo moral, es una de las mayores causas de angustia para el protagonista. Contribuye a hacer vana la vida, pues, a final de cuentas, las acciones humanas en uno u otro sentido dan lo mismo.

La vida bajo el sol es el tiempo del aprendizaje primero y del trabajo posteriormente; un periodo marcado por la convivencia social y política; y en el que los seres humanos experimentan dolor y placer. Por esta razón, la solución sapiencial al problema de la Vanidad, es decir, aquella que no involucra la tesis metafísica del absoluto moral personificado en la divinidad, aporta abundantes consejos y ejemplos de lo que se debe y no debe hacer durante el tiempo de vida, los cuales culminan en el retrato del sabio y del necio, como las polaridades del comportamiento humano.

2.1.3 – Retrato del ser humano

Se ha dicho que toda ética presupone una antropología. En el caso del *Eclesiastés*, es claro que corresponde a la idiosincrasia hebrea veterotestamentaria⁴²: el ser humano como creación predilecta de Dios, con quien, sin embargo, mantiene una difícil relación, a causa del pecado. Quienes lo superan plegándose a la obediencia a Dios son justos; quienes insisten tercamente en el pecado, son impíos. El justo recibe la bendición divina, que se hace patente en su prosperidad y felicidad, así como en una difusa recompensa divina después de la muerte (habitar en la presencia de Dios). El impío, en cambio, podrá prevalecer en algún momento, pero su triunfo siempre será efímero y terminará borrado de la faz de la Tierra.

Este planteamiento ya había sufrido serios cuestionamientos para cuando el autor del *Eclesiastés* escribió su libro, a mediados del siglo III A.C. El pueblo hebreo, sobre todo después de la deportación a Babilonia, había experimentado íntimamente el problema del mal: el justo no está exento de sufrir, incluso de llevar una vida miserable; y el malvado muchas veces vive y muere sin haber sido derribado. En ese sentido, la obra estudiada es más afín al libro de *Job*, de planteamiento similar y también fascinante para muchos pensadores de todas condiciones y épocas, que, por ejemplo, al ya mencionado libro de la *Sabiduría* de Jesús Ben Sirá, mucho más optimista y convencional.

Para Qohélet la persona es de condición bestial y efímera: “la condición del hombre y la condición de la bestia son una misma condición: cual muere ésta, tal muere aquél, y es idéntico el soplo vital de ambos, y en nada sobrepasa el hombre a la bestia, porque todo es vanidad. Ambos van a un mismo lugar: ambos son del polvo y al polvo retornan ambos” (3,19-20). El primer rasgo a resaltar es que la mortandad homologa a los seres humanos con los animales. Ciertamente, como veremos, subyace la mentalidad del ser humano como “imagen y semejanza” de Dios, pero el radical hecho del fallecimiento despierta la amargura del predicador. Segundo, no encontramos una distinción entre el “alma” animal y la humana; la expresión “aliento vital” remite claramente a la “psyché” griega⁴³, en la que sí se marcaba una diferencia. Tercer rasgo, la resonancia del “polvo eres y en polvo te convertirás”, la idea del barro como materia primordial del ser humano, presente en múltiples culturas antiguas.

⁴² A grandes rasgos, estamos aludiendo al periodo que va del siglo VIII A.C. al primer siglo de la era cristiana, marcada por las disputas territoriales, el exilio, la influencia helenista y la ocupación romana. En el caso concreto del *Eclesiastés*, nos ubicamos en el siglo III A.C., cuando es más fuerte la influencia helenista y, por otro lado, los hebreos ya cuentan con una fuerte tradición en la Torá, los salmos, una parte de las profetas y, más recientemente, los libros sapienciales.

⁴³ “Psyché” designa en Homero por igual la vida (la vida como aliento) y la sombra incorpórea o imagen”. Ferrater Mora. *Diccionario de filosofía*.

El retrato pesimista que Qohélet hace del ser humano establece las condiciones de la amargura por la Vanidad que flagela al Salomón mítico. Si el hombre muere igual que la bestia, no puede ser feliz; si su alma es como la del animal, su único “beneficio” es ser más capaz de sufrir; si viene del polvo y a él retornará, ¿cómo puede librarse de la Vanidad?

Más allá de sus condiciones dadas, el ser humano mismo se procura la infelicidad: “esto he descubierto: Dios hizo al hombre recto, pero ellos se buscan mil embrollos” (7,29). La idea de un ser humano necesitado de redención es capital en el pensamiento judío antiguo (y en el cristianismo posterior), en oposición a las antropologías optimistas, prevalecientes sobre todo en las corrientes liberales, a partir de la Ilustración, para las cuales el ser humano es bueno por naturaleza y la labor pedagógica y moral se reduce a dejarlo ser, libre de los vicios que le imprime la sociedad y los prejuicios de su tradición cultural.

Cabe aclarar que no se está afirmando que Dios ha creado al hombre para sufrir, sino que su pecado atrae sobre él todos los males. La libertad humana, otorgada por Dios como condición necesaria para el amor –pues un ser condicionado totalmente por el instinto es incapaz de amar, es también la puerta por donde se abre la posibilidad del pecado, del cual deriva el mal. En ese sentido, el pensamiento hebreo difiere profundamente del griego antiguo, para el que el mal siempre era carencia, ignorancia o defecto, y nunca condición implícita.

Este esquema que relaciona el mal con el pecado y la libertad tiene una consecuencia sorprendente: el autor último del mal es Dios, no en sí mismo, sino por la libertad concedida a los seres humanos⁴⁴. Más importante para el presente estudio es dejar claramente explicado el origen del mal, pues así como toda ética supone una antropología, también conlleva una explicación, más o menos elaborada, de la causa del mal.

Incluso el justo, la persona que procura seguir los caminos de Dios, se revela incapaz de alcanzar la felicidad plena. El *Eclesiastés* advierte que “no hay un hombre justo en la tierra que haga el bien y no peque” (7,20) y que ni siquiera quien se entrega a la sabiduría logrará un conocimiento pleno: “dije: ‘me haré sabio’. Y lo que era distante de mí, quedó distante, y lo que era profundo, profundo, ¿quién lo descubrirá?” (7,23-24). Esta imagen contrasta con la del justo del libro de los *Salmos*, quien se percibe a sí mismo como santo sin cortapisas.

⁴⁴ Alejandro García Durán, el conocido Padre Chinchachoma, exploró literariamente esta paradoja en su novela *Dios se confiesa* (1986), otro ejemplo de híbrido entre filosofía y literatura, que aborda el problema del mal y el sentido de la vida.

En resumen, el Salomón mítico protagonista del *Eclesiastés* examina al ser humano y se encuentra con alguien limitado en su cuerpo, porque muere; en su voluntad, porque nunca está satisfecho; y en su conocimiento, porque desconoce el futuro. Anhela, en estos tres ámbitos, lo que no puede lograr: la inmortalidad, la satisfacción total, la plenitud del conocimiento. Y por ello es un hambriento a la manera del Eros del que se habla en el *Banquete*: un mendicante en eterna búsqueda. Lo anhela, porque lleva dentro de sí dicha aspiración profunda, pero también es lo suficientemente libre para renunciar a la búsqueda y dejarse llevar por su libertad viciada hasta ser indistinguible de la bestia, con la que comparte su naturaleza más evidente.

Conforme a la ideología hebrea de su tiempo, el único capaz de saciar dicha penuria existencial es el Creador: “no proviene la felicidad del hombre mismo” (2,24), pues es el único que puede proveer la vida perdurable, la satisfacción elevada a felicidad y, aunque no la omnisciencia, sí la dicha inmutable, que elimina el temor causado por el porvenir.

El ser humano, feliz o infeliz, se aferra a la vida: “dulce es, empero, la luz y grato a los ojos ver el sol” (11,7), porque el Sheol es prácticamente la nada. Por ello, en el *Eclesiastés* se llega a exclamar: “más vale perro vivo que león muerto”, lo cual no deja de recordarnos un pasaje de la Odisea, en que Aquiles afirma lo mucho que preferiría una vida modesta a la más gloriosa de las muertes (“Preferiría, estando en la tierra, trabajar a sueldo para otro... que reinar entre todos los muertos”).

Tenemos, entonces, un retrato del ser humano como la creación predilecta de Dios, pero conflictuada por la vanidad de la vida, en otras palabras, porque frecuentemente la injusticia prevalece durante el tiempo bajo el sol y, después de éste, el abismo es igual para buenos y malos. El ser humano anhela vida, logro y conocimiento, pero es incapaz de hallarlos en sí mismo y, por tanto, recurre a Dios. No obstante, el camino será largo y habrá que superar múltiples conflictos para llegar a la felicidad.

Una vez establecido el contexto ideológico y antropológico en que se escribe el *Eclesiastés*, procedo a dilucidar el problema de la Vanidad en sus dos grandes bloques: los problemas del mundo y los problemas humanos. Y, a su vez, a desgranar éstos en cada uno de sus elementos.

2.2 – PROBLEMÁTICA

2.2.1 – Los problemas del mundo

“No hay nada nuevo bajo el sol” (1,9) es la forma en que el *Eclesiastés* alude al “eterno retorno” de las cosas en el mundo. Y explica: “lo que fue, eso es lo que será, y lo que se hizo, eso es lo que se hará” (1,9). Esta repetición de los seres y los actos es otra de las causas de la Vanidad: en realidad nada ni nadie tiene mérito alguno, pues todo ha sido o será a lo largo del tiempo. Puede existir la ilusión de la novedad, pero no es más que un engaño: “Habrá cosa de la que se diga: ‘¡Mirad que esto es nuevo!’ ¡Ya existió en los siglos que fueron antes de nosotros!” (1,10).

El mundo es paradójico, aporístico, en el sentido de que, si bien él mismo, como tal, permanece, nada dentro de él perdura:

“Generación va y generación viene; la tierra, empero, para siempre dura. Y nace el sol y se pone el sol: anhelante se apresura a su lugar y de ahí sale. Yendo hacia el sur y volviendo hacia el norte, girando y regirando va el viento, y sobre sus giros retorna el viento. Todos los ríos van al mar, y el mar no queda lleno; al lugar do van los ríos, allá prosiguen yendo. Todas las cosas están en agitación: no es capaz hombre alguno de decirlo. No se harta el ojo de ver, ni el oído se llena de oír. Lo que fue, eso es lo que será, y lo que se hizo, eso es lo que se hará, y nada hay nuevo bajo el sol” (1,4-9).

El sol, el viento y el mar funcionan como triple símbolo del movimiento permanente del mundo: todos ellos tienen un dinamismo, pero terminan repitiendo el mismo ciclo una y otra vez. Es inevitable pensar en Heráclito, mas no como referencia, sino como coincidencia. Como advierte Alfonso Reyes: “No siempre los paralelismos mentales revelan contactos directos. A veces, sólo se trata de coincidencias fundadas en la semejanza de la especie”⁴⁵.

El dinamismo del mundo tiene como consecuencia la insaciabilidad de los sentidos. El ojo que no se cansa de ver y el oído que no se cansa de oír que se mencionan en el pasaje precedente dan el primer indicio del gran problema que invalida la solución hedonista: el deseo humano nunca está satisfecho: es otro eterno retorno.

Una vez considerada la visión natural y antropológica de la que parte el autor del *Eclesiastés*, podemos pasar a definir los principales problemas del ser humano: el

⁴⁵ Reyes. *Op cit.* p. 58.

formidable enemigo que Qohélet pretende derrotar a través de la figura del Salomón mítico.

2.2.2 – *Los problemas humanos*

El *Eclesiastés*, como ya quedó asentado, plantea la vida humana como problematizada de origen. Para entender mejor las reflexiones que el Salomón mítico va desgranando a lo largo del texto, sus diversos lamentos, las he agrupado por categorías: individuales, es decir, aquellas que corresponden a la naturaleza humana; del trabajo y la sabiduría; del gobierno; de la injusticia, uno de los dos grandes problemas para la felicidad humana; y de la muerte y el futuro, el otro gran enemigo.

Para empezar su caracterización problemática del ser humano, dice Qohélet que “lo torcido no puede enderezarse y con lo incompleto no se hace cuenta” (1,15). Lo “torcido” puede entenderse como la naturaleza “bestial” del ser humano, que fácilmente, aunque no necesariamente, puede deslizarse y arrastrar su dignidad (su lugar como ser predilecto de la Creación). Abona a ello la imagen frecuente en el Antiguo Testamento del “camino recto” que conduce hacia Dios a través del cumplimiento de la Ley. Lo incompleto, por su parte, remite a la incapacidad de su sabiduría para llegar a soluciones definitivas. Otro rasgo fundamental es la insaciabilidad del deseo humano, que lo condena a una existencia afanosa y hambrienta: “toda la fatiga del hombre es para su boca y su deseo, empero, no se llena” (6,7). Así, el ser humano, desde que nace, se halla problematizado por su tendencia a la degradación, sus limitantes inherentes y su deseo nunca ahító.

A continuación, se presenta una lista que corresponde, *grosso modo*, con la tradicional enumeración de los pecados capitales. La pereza es presentada con una imagen certera y una extraordinaria metáfora: “el necio cruza los brazos y come su propia carne” (4,5). La codicia es un caso particular del deseo irremediable, que se convierte en objetivo en sí mismo: “El que ama el dinero no se harta de dinero y quien ama el caudal no lo aprovecha; también esto es vanidad” (5,9). La ira, como condición que precede a la pérdida del autocontrol, es censurada: “no tengas un espíritu fácil en descontentarse, porque el descontento se guarece en el seno de los necios” (7,9); más adelante abundaremos en el concepto del necio como aquel que se deja llevar por sus impulsos y no entiende, en oposición al sabio, quien ejerce la prudencia. Asimismo, se condena la envidia: “y miré que todo trabajo y destreza en obrar es envidiada de uno por otro; esto es vanidad y anhelar de viento” (4,4).

Dentro del ámbito individual, pero más bien relacionadas con el transcurrir de la vida, Qohélet se adhiere a la sabiduría popular que valora la juventud: “mejor es un joven pobre, pero discreto, que un rey anciano y necio que no sabe recibir consejos ya,

porque aquel, de la prisión saldría para reinar, en tanto que éste, aún en el reino, es un pobre nacido” (4,13-14). Apreciamos en este fragmento que el valor de la juventud no está en sus pocos años, sino en su discreción, esto es, en su capacidad de aprender y recibir consejo; por ello, si dicho joven lograra escapar de la “prisión” de la pobreza (un ejemplo más del uso altamente imaginativo del lenguaje en el *Eclesiastés*), alcanzaría la gloria; mientras que el rey viejo, encerrado en su opinión como un necio, es un pobre aún en el trono; (para el caso, un joven petrificado en sus opiniones es, en el fondo, un viejo). El atractivo de la juventud es engañoso: “vi a todos los vivientes que caminan bajo el sol, estar con el joven, ponerse junto al sucesor, el que ocupará el puesto...; tampoco la posteridad se contentará de él; también esto es vanidad y anhelo de viento” (4,15-16)⁴⁶; es engañoso porque el joven llegará a viejo y las esperanzas que se tenían respecto de él quedarán tan frustradas como las que generó el viejo cuando fue joven. “La mocedad y la juventud son vanidad” (11,10), concluye lapidariamente. Sin embargo, Qohélet tampoco cae en la ilusión del pasado dorado: “no digas: ¿Cómo es que los días pasados fueron mejores que estos? Pues no por sabiduría preguntas esto” (7,10); reconoce que el pasado resplandece artificialmente con el brillo de la nostalgia en la medida en que el presente se muestra opaco y gris.

Aparte de los males inherentes a la condición humana y a las diferentes edades, Qohélet señala el flagelo de la soledad (recordemos que desde el Génesis el pensamiento hebreo consigna que “no es bueno que el hombre esté solo” (Gen 2,18): “Hay uno que es solo y nadie hay con él: ni hijo, ni hermano tiene, y no tiene nunca fin su fatiga” (4,7-8). Como esto nos conduce a la dimensión social de la existencia, lo retomo más adelante, en este mismo capítulo. Aunque sale de los alcances del presente estudio explorar el tema de la soledad, que es muy amplio, cabe mencionar que los judíos de la época del *Eclesiastés* tenían un fortísimo sentido de la comunidad, sobre todo frente a la doble influencia, helenista y pagana, que amenazaba con socavar sus ideas religiosas, base de su identidad. Por ello, la soledad era percibida como una carga muy dura, ya fuera inmerecida, como ésta a la que alude el autor del *Eclesiastés*, pues rompía la cadena sucesoria y patrimonial; forzosa, como ocurría con los leprosos y otros “impuros”; o merecida, como la de los criminales y traidores, quienes eran expulsados de la comunidad o, incluso, ejecutados fuera de ella.

El trabajo, en línea con la mentalidad veterotestamentaria, se percibe como una reprimenda divina: “¿Qué provecho tiene el que trabaja, en el trabajo con que se fatiga? He considerado la ocupación que impuso Dios a los hombres para que en ella se ocupen” (3,9-10). La labor, además, es vulnerable: “un solo error arruina un gran bien. Una mosca muerta echa a perder el unguento del perfumista” (9,18. 10,1). Sin embargo,

⁴⁶ He retocado en este fragmento la traducción de Garibay con la de la Biblia de Jerusalén por considerarla más clara.

cabe notar que en el *Eclesiastés* también aparecen expresiones muy positivas sobre la labor humana: “Que cualquier hombre beba y goce el bienestar de su trabajo es don de Dios” (3,13) y “No hay mejor cosa para el hombre que disfrutar de su trabajo” (3,22). Esto, lejos de ser una contradicción o una inconsistencia, responde a dos motivos. Primero, al estilo de reflexión por contrastes de la literatura hebrea, que ya hemos mencionado. En segundo lugar, a la problematización de la ideología judía provocada por el helenismo y el contacto con otras culturas. Como el libro de *Job*, el *Eclesiastés* es un texto exploratorio, una búsqueda, a veces muy angustiada, de una verdad elusiva que haga frente a los problemas para los que las antiguas respuestas ya no tienen vigencia.

La sabiduría tampoco exenta del sufrimiento, incluso lo incrementa. En un texto que parece la inspiración del inicio del *Fausto* de Goethe –la escena en que un Fausto anciano se lamenta de que lo sabe todo y, sin embargo, no es feliz–, el Salomón mítico, otro anciano lleno de sabiduría, se queja del pesar que le causa su condición: “He aquí que yo aumenté y acumulé sabiduría, más que todos los que fueron antes que mí en Jerusalén, y mi corazón percibió mucha sabiduría y ciencia, y entregué mi corazón a conocer sabiduría y ciencia, locura y necedad, y me di cuenta de que también esto es anhelo de viento, pues en la mucha sabiduría hay mucho desengaño, y quien aumenta su saber, aumenta su dolor” (1,16-17).

Saliendo del ámbito individual e ingresando a la dimensión social de la existencia, el misterioso predicador cuyas palabras analizamos encuentra nuevas fuentes de disgusto. La sociedad hebrea primitiva, como muchas otras, era monárquica, y este sometimiento al rey no siempre es agradable: los reyes pueden ser inexpertos y holgazanes: “¡Ay de ti, país cuyo rey es un muchacho y cuyos nobles banquetean de mañana!” (10,16); y siempre existe el riesgo de despertar la ira del gobernante: “ni en tu pensamiento hables mal del rey, ni en tu alcoba hables mal del poderoso, pues un pajarillo del cielo le lleva la voz y un volátil le da a conocer la palabra” (10,20). Comparando al monarca con un jefe de familia, se delata la consecuencia de sus vicios: “por la negligencia se desploma la azotea y por la inacción gotea la casa” (10,18); la acción errada o la falta de ella son actitudes contrarias al buen gobierno. Cabe recordar que, en la mentalidad hebrea, la autoridad era de origen divino⁴⁷, pero esto no la convertía en infalible, ya que, así como la libertad individual que opta por el pecado corrompe al individuo, el mal actuar del gobernante frustra, en cierto modo, la elección divina. Por ello, Qohélet afirma: “Dichoso tú, país cuyo rey es hijo de nobles y cuyos príncipes comen a su tiempo, a fuer de varones y no con desenfreno” (10,17).

⁴⁷ Los patriarcas (Noé, Jacob, Moisés, etc.) eran llamados directamente por la divinidad. Asimismo, los jueces, primeros gobernantes en forma del pueblo hebrero, surgían por inspiración divina. También los profetas, aunque fuera de las estructuras de gobierno, recibían su autoridad para predicar de Dios. De manera que, para un judío de la Antigüedad, la autoridad tenía, o debía tener, una fuente divina.

El segundo mal social, después del mal gobierno, es la opresión: “me volví y consideré todas las opresiones que se obran bajo el sol y he aquí las lágrimas de los oprimidos y no hay quién los consuele; y de las manos de sus opresores, la violencia, y no hay quién los consuele” (4,1). La definición que se nos ofrece en el *Eclesiastés* de la opresión es eminentemente práctica: “cuando el hombre domina en el hombre, para mal suyo” (8,9). Esta dominación constituye una jerarquía, una pirámide que llega a lo más alto: “si miras en la provincia al pobre oprimido y el derecho violado y con él la justicia, no te asombres, porque sobre el que es alto, vigila otro más alto, y sobre ambos, otro más alto todavía. Y, ¿qué aprovecha el país en todo esto? Un tirano sobre el campo cultivado” (5,7-8). Así, la tiranía no es más que el vértice de toda una estructura opresiva.

Llegamos, en este punto, a los dos grandes problemas que agobian al ser humano: la injusticia durante su tiempo bajo el sol y el Sheol homogéneo y estático que lo espera después de la muerte.

“Y más he visto bajo el sol: en el lugar del derecho, la maldad, y en el lugar de la justicia, el crimen” (3,16). Esta usurpación es la manera de Qohélet de plantear el problema del mal: ¿cómo es posible que prevalezcan el crimen y la maldad si se supone que hay un Dios justiciero velando por la humanidad?

No sólo eso, contradice la propia mentalidad hebrea de épocas previas, la cual planteaba un dualismo inflexible del tipo: al justo le va bien y al malvado Dios lo aniquila (esto es lo que plantea justo el primero de los salmos)⁴⁸. Qohélet no puede negar la realidad y se escandaliza de que “hay un justo que perece con todo y su justicia, y hay un malvado que, con todo y su maldad, prolonga su vida” (7,15); peor aún: “hay justos a los cuales se les trata como convenía a la obra de los malvados, y hay malvados a los cuales se les trata como convenía a la obra de los justos” (8,14). Esta inversión total de la justicia, que termina castigando al justo, provoca terror al Salomón mítico, al grado de considerar preferible la muerte, como se indica más adelante.

El autor del *Eclesiastés* llega a cuestionar el valor de la sabiduría ante tan ingrata evidencia: “¿cuál es la ventaja del sabio sobre el necio?” (6,8).

Frente a la ingenuidad de creer que, por ser elegido por Dios, el gobernante es eficiente y casi infalible y el estado a su ejemplo, Qohélet muestra un pensamiento ya más crítico y reconoce la existencia de la corrupción, que lleva a recorrer los caminos inmorales para el beneficio personal: “la sentencia no se ejecuta con los malos

⁴⁸ Se ha mencionado repetidamente (desde Fray Luis de León a Jung) cómo, en el libro de *Job*, sus amigos insisten en que debió haber cometido un pecado grave que propiciara su infortunio, y por eso lo conminan a que confiese su iniquidad. Como él se resiste y se declara justo, lo toman por arrogante. Todavía en los Evangelios, cuatro siglos después del *Eclesiastés*, los discípulos preguntan a Jesús quién pecó, si el hombre ciego o sus padres, para que Dios lo castigara con su condición.

prontamente, por eso está soliviantado el corazón de los hombres para hacer el mal" (8,11).

Otra creencia ingenua que cuestiona Qohélet es la de la meritocracia. Se da cuenta de que la habilidad y las cualidades distan mucho de ser los criterios definitivos para establecer el lugar que ocupará social y económicamente la persona. "Hay un mal que vi bajo el sol, cual un error que sale de frente al príncipe: es puesto el necio en empleos elevados, en tanto los hábiles están sentados en el suelo" (10,5-6). Esto lo lleva a protestar contra el papel que juega el azar en los rumbos humanos, un factor inadmisibles y odioso para un pueblo monoteísta como el hebreo: "Torné la cara y vi bajo el sol que no es la carrera para los veloces, ni el combate para los esforzados, ni el plan para los sabios, ni la riqueza para los inteligentes, ni la gracia para los prudentes, sino que el acaso y la fortuna les estorban a todos" (9,11).

Otra faceta odiosa del azar es su relación con la desgracia inesperada: "ni su hora conoce el hombre; cual los peces son pescados en las redes pérfidas, y cual los pajarillos son cazados en los lazos, así son cautivados los hombres por el infortunio, cuando les sobreviene inesperadamente" (9,12).

Como otros sabios, como todo ser humano que haya reflexionado, Qohélet se lamenta a través del Salomón mítico de la incertidumbre que rodea el futuro: "un gran mal hay sobre el hombre: no sabe lo que ha de acontecer y lo que ha de sobrevenir, ¿Quién se lo anunciará?" (8,7); "no sabe el hombre qué sucederá, y lo que pasará tras él, ¿quién se lo dará a conocer?" (10,14).

Terminado el tiempo bajo el sol, no termina la injusticia. El primer problema, que de alguna manera todavía corresponde al tiempo bajo el sol, es el olvido: "no resta memoria del sabio, al igual que del insensato, en los siglos, pues ya en los días que vienen, ambos son olvidados y tan muere el sabio como el insensato" (2,16).

Todo lo alcanzado durante la vida, todo el patrimonio duramente forjado, puede quedar en manos malas o sin méritos. "Sucede que un hombre trabaja con sabiduría y discreción y buen resultado, y a un hombre que no se fatigó por ello, tiene que dejarlo en herencia; también esto es vanidad y desdicha grande" (2,21). "Hay un infortunio que he visto bajo el sol y es grande sobre el hombre: un hombre a quien dio Dios riquezas, caudal y gloria, y nada falta a su deseo de cuanto se le pudiera antojar, mas no le dio Dios el poder de gozar de ello y lo gozará un extraño; también esto es vanidad e infortunio deplorable" (6,1-2).

El Sheol es lo peor de todo, por su función homogeneizadora. "Yo quedé convencido de que idéntico destino aguarda a ambos [al sabio y al insensato], y dije en mi corazón: 'si el destino del insensato también a mí me está reservado, ¿qué provecho

habré tenido, entonces, de haber sido sabio? Y dije en mi corazón que también esto es vanidad” (2,14-15).

El Salomón mítico resume todo el problema de la Vanidad de manera hiperbólica, cuando afirma:

“Idéntica suerte para el justo y para el malvado, para el bueno y para el malo, para el puro y para el impuro, para el que sacrifica y para el que no sacrifica: cual al bueno, tal al malo; al que perjura, como al que respeta el juramento. Este mal hay en todo lo que se hace bajo el sol: que una sola suerte haya para todos, y que el corazón de los hombres esté repleto de infortunio, y la locura esté en sus corazones durante su vida y, después, ¡a los muertos!” (9,2-3).

La mención de la locura merece una aclaración. Afirma Qohélet: “la maldad es estulticia y la estulticia, locura” (7,25), de manera que, para el “predicador” del *Eclesiastés* la malicia es una forma de locura, una falta de sensatez que lleva a elegir el camino del pecado cuando se puede obrar el bien.

Es tal el agobio que siente el Salomón mítico ante la desgracia del ser humano, que llega a preferir la no existencia:

“Aun cuando un hombre engendre cien hijos y viviera muchos años y los días de su vida fueran cuantos se quiera, si no puede saciar su apetito de lo que desea, y ni siquiera tiene sepultura, yo llamaré más feliz que él al abortivo, el cual, aunque en vano vino y en las tinieblas se va y en las tinieblas queda escondido su nombre, ni siquiera vio al sol, ni conoció cosa alguna, con todo, tiene más descanso que aquel” (6,3-5).

Es decir, vivir por vivir no tiene valor a los ojos de Qohélet. Y si la vida está irremediablemente marcada por el infortunio, vale más no vivir. Si la felicidad se diluye en la Vanidad del tiempo bajo el sol, y está asediada por todos los problemas que el Salomón mítico “ha visto”, es mejor no vivir.

Esta implacable enumeración de males, este retrato sombrío y desolado del ser humano y de la sociedad en la que vive sustenta y queda sintetizado en la expresión “Vanidad y anhelo de viento”. El ser humano, creación predilecta de Dios, queda reducido a un ser conflictuado que se anhela inútilmente y se abisma en la desesperación.

A continuación, se detallan las consecuencias del problema de la Vanidad.

2.3 – CONSECUENCIAS

2.3.1 – De la desilusión a la depresión

Las consecuencias de los males analizados son lo que, hoy en día, llamaríamos depresión⁴⁹: “esto es, en verdad, un mal deplorable: todos como vienen se van y, ¿qué provecho sacan de haberse fatigado por viento? Y al igual sus días todos devora en las tinieblas, en amargura grande, enfermedades y desazones” (5,15-16)⁵⁰.

La primera conclusión es negativa: “he tomado en aborrecimiento la vida, porque me parece mal la obra que se hace bajo el sol, pues todo es vanidad y anhelo de viento” (2,17). Si aquí se agotara el *Eclesiastés*, sería un texto definitivamente pesimista. Sin embargo, hay que recordar el estilo de paralelos y contrastes de la literatura hebrea antigua, que se explicó en el capítulo I, el cual va a provocar que el autor del *Eclesiastés* oscile hacia el otro polo: las claves para una buena vida.

También es importante mencionar que esta declaración de los males de la vida y del mundo responde a un afán purificador, sin el cual no se puede proceder a la restauración del ser humano. Es un método similar al de los profetas, que comienzan con las lamentaciones y los anatemas, para luego dar paso a las promesas de salvación y a las declaraciones de esperanza. Si insisto en esta particularidad del texto, es porque es importante no encasillar al *Eclesiastés* dentro de parámetros de lectura y argumentación que le son ajenos, sino leerlo atendiendo a las premisas culturales del lector al que iba originalmente dirigido.

Queda claro, después de examinar el panorama desolador de los problemas de la vida y del mundo, que el *Eclesiastés* dista mucho de ser un texto específicamente religioso, y constituye, más bien, un ensayo ético: bajo el rubro de la Vanidad, imagen poética, se enfrenta al problema del sentido de la vida.

Que el diagnóstico establecido por Qohélet suene tan actual y vigente da cuenta de lo certero que es. Lejos de ser un inventario de la problemática específica de su tierra y de su tiempo, es un análisis universal de las calamidades humanas. Como haré notar

⁴⁹ Siempre hay que prevenirse contra el anacronismo, pero no deja de ser revelador encontrar en las palabras del Salomón mítico una concreción muy exacta de la definición clínica de depresión: “una actitud de concentración en uno mismo, en tanto se pierde interés en las situaciones externas. El deprimido tiende a la pasividad y al abandono porque percibe la futilidad de sus esfuerzos y su incapacidad para encontrar satisfacciones”. De la Fuente M., Ramón. *Psicología médica*. 5ª ed. FCE, México: 1964. p. 216. Una definición más reciente no es diferente: “sentimiento persistente de inutilidad, pérdida de interés por el mundo y falta de esperanza en el futuro”. Hollander, Eric y Wong, Cheryl M. *Trastornos psiquiátricos frecuentes*. Ed. Eos, México: 2004. p. 50.

⁵⁰ La traducción de la Biblia de Jerusalén es todavía más cruda: “Todos los días pasa en oscuridad, pena, fastidio, enfermedad y rabia”.

en los capítulos finales de la presente tesis, la injusticia y la corrupción siguen existiendo (prevaleciendo) en nuestras sociedades actuales; al sabio y el necio los podemos ver caminando por nuestras calles, si bien con otros ropajes; nosotros, tristemente, también podemos horrorizarnos frente a la violencia sin consuelo.

El camino hacia una solución o, más precisamente, hacia la cura del alma, será largo, tentativo. Es, como todas las búsquedas morales, una pasión más que una jornada intelectual.

Las tendencias éticas más recientes cuestionan este paso directo del sinsentido a la depresión. En especial a partir del existencialismo, no se considera como algo necesariamente malo y deprimente la carencia de sentido de la vida, su fallo teleológico. Al contrario, se le percibe como un elemento liberador frente a las narrativas, falsas y dolosas en mayor o menor grado, que imponen una cierta manera de vivir al identificarla con el buen vivir. En ese sentido, Qohélet se deprime donde otros reaccionarían con euforia, puesto que lejos de sufrir la incertidumbre y la insensatez, casi se diría que la gozan. Nuevamente, aunque he creído conveniente anotar esta reflexión desde ahora, ahondaré en ella en los últimos capítulos de la tesis.

2.3.2 – Soluciones fallidas al problema de la Vanidad

Una vez establecido el problema de la Vanidad en toda su amplitud, el Salomón mítico procede a probar diversas soluciones para dicho problema.

La primera es el hedonismo⁵¹: “dije en mi corazón: -‘¡Ea, voy a probarte con la alegría: goza del placer!’” (2,1), resumido en la expresión “regalar mi carne” (2,2). Claro que el hedonismo hebreo no puede ser simplemente un caudal de placeres sensoriales, dado que tiene que ser compatible con su visión fuertemente religiosa de la vida, así que Qohélet propone una singular combinación de logro, deleite y patrimonio:

“Emprendí grandes obras: me edificué casas, me planté viñas, me formé jardines y vergeles, y planté en ellos toda clase de árboles frutales. Me labré aljibes de aguas, para regar con ellos un vivero de árboles; adquirí siervos y siervas y tuve nacidos en casa; también tuve ganadería, bovina y ovina, en abundancia, mayor

⁵¹ Advierte Ferrater Mora, en su diccionario, que: “HEDONISMO es el nombre que recibe la tendencia en filosofía moral que identifica el bien con el placer. El hedonismo ha tenido tantas significaciones como diversos sentidos se han dado al término 'placer'”. En el caso de la presente tesis, entonces, considero justificado el uso del término para esta solución ofrecida en el *Eclesiastés* porque propone el goce de lo que se tiene, es decir, el placer, como bien máximo de la existencia. Pero, con la salvedad de que el autor del libro no alude ni por asomo a un sibarita o un decadente, si no a alguien mucho más moderado, como se aprecia en las citas.

que todos los que existieron antes de mí en Jerusalén. Amontoné plata y oro y los tesoros de los reyes y las provincias. Me conseguí cantores y cantoras, y las delicias de los hombres: una mujer, y aun mujeres. Y crecí y me ensanché más que todos los que fueron antes que mí en Jerusalén... Cuanto deseaban mis ojos no se lo rehúse; no negué a mi corazón deleite alguno" (2,4-10).

La fertilidad, para un pueblo desértico, es signo de opulencia, igual que las grandes cantidades disponibles de agua; la ganadería, los esclavos y los metales preciosos acumulados dan cuenta de la prosperidad. Es un sueño de riqueza como sacado de *Las mil y una noches*, que corresponde al retrato que en el imaginario popular judío se tenía del rey Salomón en la época de Qohélet.

Es muy interesante la manera de expresar la riqueza: "me edificué casas" no es lo mismo que "edifiqué casas". Se nota aquí otra fina observación psicológica que remite a las manías de consumo de la actualidad: "crecí y me ensanché", como si la adquisición de patrimonio hiciera literalmente más grande a la persona. En la mercadotecnia actual, se alude a la extensión de la persona por medio de sus cosas⁵². La alusión a los ojos, que ya antes se había utilizado como metáfora para el deseo, resume su actitud al decir que no les negó nada. Y el corazón queda reducido al órgano del deleite, no del amor.

Pero es un sueño que termina en pesadilla: "volví la cara a todas las obras que habían hecho mis manos y al afán con que me había afanado por hacerlas, y he aquí que todo es vanidad y anhelo de viento y ningún provecho hay bajo el sol" (2,11).

Otros filósofos han llegado a conclusiones similares respecto al hedonismo; recordemos, por ejemplo, que, para Schopenhauer, el fallo de la vida es que es ineludible la oscilación en el péndulo que va de la necesidad al hastío⁵³. El hedonismo es la solución más obvia y recurrida frente al problema del buen vivir, pero eso no obsta para que una y otra vez demuestre su incapacidad para solucionarlo, ya que termina fastidiando a la persona.

⁵² Ascano Rivera, María de la Luz. "Los productos que compras... ;extensión de tu personalidad". En Merca2.0. 29 de mayo de 2019. Consultado el 13 de septiembre de 2022. <<https://www.merca20.com/los-productos-que-compras-extension-de-tu-personalidad/>>. Esta idea aparece en los libros canónicos de mercadotecnia (Kotler, Stanton, etc.), pero elegí esta cita para mostrar su vigencia.

⁵³ "Una simple mirada nos muestra dos enemigos de la felicidad humana: el dolor y el aburrimiento. También podemos observar lo siguiente: en la medida en que logramos alejarnos del primero, más nos aproximamos al otro, y viceversa; de modo que nuestra vida no se caracteriza, en realidad, más que por la mayor o menor oscilación entre ambos. Esto proviene de que cada uno de ellos posee con respecto al otro un doble antagonismo: uno externo u objetivo y otro interno o subjetivo. En efecto, exteriormente necesidad y carencia engendran el dolor; por el contrario, seguridad y abundancia, el aburrimiento". Schopenhauer, Arthur. *Aforismos sobre el arte de saber vivir*. Ed. Debate, Barcelona: 1999. p. 49.

Para la siguiente estación de su recorrido en búsqueda del sentido de la vida, de la clave del buen vivir, Qohélet cambia la apuesta hacia la sobriedad y una cierta dosis de resignación –no olvidemos el método de razonamiento por paralelos y contrastes del que nos advirtió Garibay; tal vez el asceta triunfe donde el buscador del placer fracasó.

Ante lo vano de las obras y los placeres, se pretende encontrar el camino del buen vivir en un gozo sin afán, una alegría acrítica: “reconocí que no hay entre ellos [los seres humanos] otra felicidad que estar alegres y procurar el bienestar en su vida. Y, con todo, que cualquier hombre coma y beba y goce del bienestar en su trabajo, es don de Dios” (3,12-13).

Se sustituye la felicidad por la alegría, que es un concepto más ligero; asimismo, media una buena distancia entre las magnas obras y los placeres suntuosos del primer intento y la humilde procuración del bienestar a que aluden estos versículos.

Es importante notar que por primera vez se menciona la intervención providencial de Dios para la felicidad de los seres humanos, aspecto que irá adquiriendo mayor importancia conforme se perfile la solución definitiva al problema de la Vanidad.

La medida y la modestia, ciertas formas de humildad, se presentan como solución al problema de la Vanidad.

“¡Anda! Come con alegría tu pan y bebe, con grato corazón, tu vino, porque a Dios ya le ha agradado tu obra; en todo tiempo anda con vestiduras blancas y no falte unguento en tu cabeza; goza de la vida con la mujer que ames todos los días de tu vida fugaz, la cual te dio Dios bajo el sol, pues tal es la parte en la vida y en tu trabajo con que te fatigas bajo el sol. Cuanto halle que hacer tu mano, hazlo briosamente, pues no hay acción, ni razón, ni conocimiento, ni sabiduría en el Sheol a donde te encaminas” (9,7-10).

Este modesto bienestar parece mucho más accesible que la emulación de las hazañas del Salomón mítico. Nuevamente, en múltiples filosofías, antiguas y recientes, encontramos esta invitación a la sobriedad. Es oportuno recalcar ahora que las que hemos dado en llamar “soluciones fallidas” –de las que ya hemos explorado el hedonismo y el bienestar, y de las que falta abordar la sensatez y el nihilismo–, no quedan completamente descartadas dentro de la solución definitiva al problema de la Vanidad. Qohélet no reniega ni del placer ni del bienestar, no es un dualista, sino que tratará de ubicarlos en su justa proporción.

De hecho, la tercera solución fallida es justo una muestra de la sensatez y de la audacia del autor del *Eclesiastés*. Lejos de decantarse por el extremo de alguna bipolaridad rigurosa, propone una síntesis que no siempre encontramos en la literatura sapiencial antigua. Así, la tercera solución consiste en la integración de la sabiduría y el

caudal, ya que, como lo explica el autor metafóricamente: “buena es la sabiduría con caudal, y ventaja para los que ven el sol, pues, *da sombra la sabiduría y da sombra el dinero*, pero el saber tiene una ventaja: la sabiduría da vida a quien la posee” (7,11-12). La sola sabiduría no deja de ser problemática, en cambio, si cuenta con el respaldo de la riqueza, su camino se despeja porque “el dinero responde a todo” (10,19).

Más adelante hablaremos a fondo de la sabiduría, pero desde ahora podemos destacar cómo, si bien en un primer momento la plantea como un recurso práctico para tener ventaja “bajo el sol”, muy pronto aclara que la sabiduría no sólo es fuente de provecho, sino de vida, es decir, que lejos de agotarse en su carácter instrumental, tiene un valor existencial y moral.

Qohélet, fiel al método de contrastes, plantea una última solución fallida, la más radical de todas: la no existencia. “tuve por más felices a los muertos, que ya murieron, que a los vivos que aún viven, y más todavía que unos y otros, a los que no han sido aún, los que no han visto las malas acciones que se hacen bajo el sol” (4,2-3). El autor del *Eclesiastés*, en su búsqueda angustiosa sobre el sentido de la vida, no descarta *a priori* ninguna de las soluciones posibles, y es por ello que, en estas breves líneas, encontramos ubicadas las posturas de la negación vital.

El hedonismo falla porque termina en la insaciabilidad. El bienestar fracasa por sólo atender a lo material y la sabiduría por sólo atender al trabajo intelectual. El antivitalismo se estrella con el irrenunciable afán humano, no sólo de felicidad sino de significado.

Por otro lado, el deseo es inextinguible; el bienestar, necesario; la sabiduría, digna; y el antivitalismo, transmutado en una dosis saludable de resignación, un ingrediente indispensable para un ser limitado por naturaleza.

A partir de estas piezas que se niegan a formar figura, Qohélet, a través del recurso literario de la meditación en la vejez del Salomón mítico, irá desgranando los elementos de la solución definitiva al problema de la Vanidad.

RESUMEN DEL CAPÍTULO 2

La vida es vana, es la tesis negativa de la que parte el *Eclesiastés*. Es vana porque la injusticia prevalece bajo el sol, durante la existencia, y, al morir, el Sheol no distingue entre buenos y malos.

El ser humano fue bien creado por Dios, pero es problemático. Su libertad le permite pecar y enfatizar su naturaleza bestial por encima de su filiación divina. Es un

saco de vicios, un sabio impotente, un ser efímero y siempre hambriento. Condenado al trabajo, halla que sus afanes son inútiles, anhelo de viento.

Al actuar en sociedad, sus defectos individuales se agudizan, la corrupción y la injusticia reinan rampantes. Y a estos males se añade el infortunio y aún el azar. Nunca se sabe qué traerá el futuro.

El mundo y la vida no son más que retornos eternos y abrumadores, pues todo ha sido ya. Y por eso el Salomón mítico se halla hundido en una suerte de depresión.

Buscando alivio, ensaya distintas soluciones: el hedonismo que se estrella contra lo inagotable del deseo; el bienestar, que trae muchos beneficios, pero que no deja de convertir al hombre en un animal bien domesticado; la sabiduría con caudal, para tener libertad de acción; la vida sobria, para evitar los problemas que acarrea la notoriedad; y la resignación, que puede llevar al deseo de nunca haber existido.

Ninguna de estas soluciones es suficiente por sí misma, pero ninguna se puede descartar totalmente. El deseo es inextinguible, no puede quedar fuera de la solución definitiva; el bienestar es necesario; la sabiduría enfatiza lo que distingue al ser humano del animal, y le permite atribuir significado a su existencia; y una dosis de resignación es indispensable para un ser limitado y problemático.

¿Cómo puede escapar el Salomón mítico y, con él, todos los seres humanos que se sienten agobiados por la Vanidad del mundo? Ése será el tema del siguiente capítulo.

CAPÍTULO 3 – SOLUCIÓN AL PROBLEMA DE LA VANIDAD

En el capítulo anterior, abordé a detalle el problema de la Vanidad, que se resume en la injusticia durante el tiempo bajo el sol y el mismo destino para buenos y malos en el Sheol, después de morir. En palabras más afines a nuestra terminología, el problema del mal manifiesto durante la existencia y la carencia de sentido de la vida porque no distingue la vida moral, vivida con sabiduría, de la vida viciosa del necio, problematizan de tal modo la vida, que causan horror y desolación en el Salomón mítico, figura paradigmática del sabio judío.

En este capítulo trataré sobre la solución que, conforme a mi hipótesis de trabajo, ofrece el autor del *Eclesiastés* para el problema de la Vanidad. Parto de la premisa de que, si bien la solución no es aparente, dado el estilo literario del libro, sí está presente en el texto. De manera que, a través del reacomodo de citas dispersas, pretendo demostrar que el autor sí ofrece una solución y que es posible reconstruirla. Se trata, en esencia, de una lectura posible, aunque no exclusiva, de este libro tan breve como enigmático, el cual desafía el análisis convencional.

El capítulo se divide en tres grandes secciones, dado que la solución al problema de la Vanidad se ofrece a diferentes niveles.

La primera sección, titulada “solución sapiencial” engloba las partes del texto que responden a este modelo literario, el cual, en esencia, consiste en ofrecer consejos para tener una buena vida, conforme a las coordenadas socioculturales en que se ubica el texto. He dividido dichos consejos partiendo de lo individual hasta llegar a lo social y lo político. También incluyo en esta parte un análisis de las figuras del sabio y el necio, por ser centrales al pensamiento judío antiguo.

La segunda sección muestra la solución metafísica, la más propiamente filosófica, que el autor del *Eclesiastés* deja traslucir en sus páginas. Aquí cabe hacer dos precisiones. La primera, no se trata, por supuesto, de un tratado teológico, forma inexistente en la

época del libro, sino de un conjunto de “intuiciones”⁵⁴ sueltas que, en un esfuerzo interpretativo, se pueden conjuntar. Segunda precisión, si bien en el texto aparece la figura de Dios en un sentido religioso, a medio camino entre el principio naturalista que era para los griegos y la deidad personal e involucrada en que se convertirá en el cristianismo, yo voy a abordarla como un principio ético y metafísico, postura para nada insólita en filosofía. De igual forma, incluyo un apartado sobre religiosidad para ofrecer una imagen completa del texto, aunque, para efectos del argumento del presente estudio, no tenga el peso que tendría desde una perspectiva netamente religiosa.

En la última sección, encaro el problema del final abierto del libro, el cual, por su ambigüedad, puede ser interpretado en sentidos diversos, incluso excluyentes. Si bien mi tesis apoya una lectura, creo que es importante mencionar esa otra lectura que es, al menos, tan clara como aquella por la que me inclino. Además, creo que es parte de la intención del autor.

Este capítulo y el precedente forman la parte central de mi tesis. En los posteriores, incluiré algunos aspectos complementarios que, considero, pueden contribuir a un mejor entendimiento del libro.

3.1 – SOLUCIÓN SAPIENCIAL

He dividido la solución al problema de la Vanidad que encuentro en las páginas del *Eclesiastés* en dos secciones: sapiencial y metafísica. La primera agrupa los consejos, anécdotas, observaciones y proverbios que Qohélet va desperdigando a lo largo de su libro, en varias categorías: la primera está dedicada al poema del tiempo, que casi es una obra autónoma; la segunda, titulada “Las virtudes y los afanes”, abarca lo relativo a la ética individual; la tercera, “La convivencia y el monarca”, aborda los aspectos sociales y políticos para la buena convivencia; y la última, “El sabio y el necio”, conjunta lo dicho por el autor del *Eclesiastés* sobre estas dos figuras paradigmáticas de la literatura sapiencial hebrea. La segunda sección, sobre la solución metafísica, explica aquellos elementos de la solución al problema de la Vanidad que requieren la intervención de un principio superior; una divinidad, para la mentalidad judía, o un absoluto ético, en términos filosóficos.

⁵⁴ Sin entrar en precisiones conceptuales, que me desviarían del tema de mi estudio, utilizo “intuición” como un pensamiento espontáneo y, a veces, poco clarificado, en oposición a la reflexión metódica y certera.

Esta separación obedece al deseo de mostrar que lo dicho por el Salomón mítico en el *Eclesiastés*, si bien se encuadra evidentemente en una cultura religiosa, no requiere forzosamente la aceptación de la tesis divina, sino que puede ser abordado desde una perspectiva metafísica. Con ello, queda todavía más claro que no se agota en su lectura como texto religioso, sino que se puede abordar como ensayo moral.

3.1.1 – El poema del tiempo

Seguramente es el fragmento más célebre del *Eclesiastés*, después de la frase “¡Vanidad de vanidades y todo vanidad!”. Helo aquí:

“Para todo hay una oportunidad
 y todas las cosas tienen su hora bajo el sol:
 tiempo de nacer y tiempo de morir;
 tiempo de plantar y tiempo de arrancar lo plantado;
 tiempo de matar y tiempo de curar;
 tiempo de demoler y tiempo de edificar;
 tiempo de llorar y tiempo de reír;
 tiempo de dar alaridos y tiempo de bailar;
 tiempo de esparcir las piedras y tiempo de recoger las piedras;
 tiempo de abrazar estrechamente y tiempo de apartarse del abrazo;
 tiempo de buscar y tiempo de perder;
 tiempo de guardar y tiempo de desechar;
 tiempo de rasgar y tiempo de recoser;
 tiempo de callar y tiempo de hablar;
 tiempo de amar y tiempo de aborrecer;
 tiempo de guerra y tiempo de paz” (3,1-8).

Lo primero que salta a la vista es que no se descarta ninguna de las experiencias de la vida. Contrario a las éticas que equiparan la felicidad a lo bueno, lo placentero o a la pura alegría, la propuesta del *Eclesiastés* es más sensata y acepta tanto lo que generalmente se considera como componente de la felicidad, como aquello que normalmente rehuimos los seres humanos.

En un segundo momento, llegará a mostrar incluso una cierta preferencia por aquello que normalmente se evita. Así, por ejemplo, se llegará a afirmar que: “mejor es ir a casa de luto, que ir a casa de festín, pues aquélla es el fin de todo hombre y el vivo lo reflexiona. Mejor es la tristeza que la risa, pues bajo adusta cara está contento el corazón” (7, 2-3). La culminación de esta tendencia, por supuesto, está en las Bienaventuranzas evangélicas, las cuales han sido llamadas, no sin razón, “inversión de valores” frente a la ética ingenua que busca la felicidad en el placer y el bienestar⁵⁵, y que forma parte de las soluciones fallidas recorridas por el Salomón mítico en su meditación.

Este poema del tiempo indica, además, que la vida no es monótona, sino rítmica, esto es, que contiene variaciones que no se pueden tomar como anomalías, sino como parte de su vaivén natural. Y el sabio no es, por tanto, el que busca mantener el péndulo siempre del mismo lado, sino el que aprende a oscilar junto con él, a asumir cada uno de sus golpes. “Aun cuando viviere el hombre muchos años y en todos ellos gozare, recuerde los días de tinieblas, que serán muchos, y cuanto acaeciére, será vanidad” (11,8).

La Vanidad no sólo ataca la felicidad, sino también la raíz de la tristeza. Si en la primera parte del libro el Salomón mítico se lamentaba de que sus placeres y afanes al final del día se hacían ceniza en el viento, ahora descubre que también los males y las calamidades que le acontecen a cada uno son vanas, también llevan la impronta de lo efímero; no son perdurables, sino que forman parte de la inevitable ondulación del tiempo.

La Vanidad, entonces, es tan provisional como la felicidad, lo cual origina una dialéctica, un oscilar entre la felicidad y el sufrimiento, que vendrá a ser resuelta por Dios, cuya presencia se va prefigurando a lo largo del *Eclesiastés* y a quien pertenece la solución definitiva del problema del sentido de la vida.

El poema del tiempo queda resumido en otra cita posterior: “en el día de la dicha, mantente en la alegría; en el día del infortunio, reflexiona: ‘Como éste, así también hizo aquel día Dios, de tal suerte que el hombre no descubra nada del porvenir’” (7,14). La constante existencial, por ende, no puede ser ni la felicidad ni la desdicha, el deleite inacabable de la tierra prometida y la lamentación inagotable sobre la ceniza son

⁵⁵ “Aquello que era considerado como indigno del hombre, es colocado en su verdadero puesto: la humildad del publicano en contraposición a la soberbia del fariseo, la dignidad del trabajo manual en contraposición a las alturas de la sabiduría (sofisticada) de los griegos. En una palabra, el dolor, la muerte, las penalidades, el fracaso, las contradicciones, las humillaciones, la pobreza, el sacrificio, todo lo humano adquiere el valor que le corresponde como medio para elevar el interior del hombre a los valores trascendentes. Las bienaventuranzas escandalizaron a muchos; han sido una verdadera *transmutación de valores*”. Gutiérrez Sáenz, Raúl. *Introducción a la ética*. 4ª ed. Editorial Esfinge, México: 1973. p. 144. Sé que se trata de un texto de bachillerato, pero la observación me parece válida y la cita clara, por eso la incluyo.

imágenes incompletas; el verdadero común denominador es Dios, cuya presencia es, por definición, misteriosa, y por ello es imposible disipar las nieblas que ocultan lo que será; para el judío antiguo, la cercanía de Dios es tan evidente como inescrutable es su designio. Más adelante, Qohélet añadirá el carácter providente de Dios, esto es, Dios no sólo plantea el escenario para la humanidad, sino que lo maneja conforme a su designio, pero por ahora lo importante es señalar la naturaleza de la existencia.

Como obra literaria, el poema del tiempo es portentoso: tiene la sencillez que atrae tanto al escucha culto como al popular; es accesible, pero profundo; es tan amargo como consolador. No hay nadie que no lo entienda y nadie a quien no lo haga pensar. Es de esas obras que casi nadie puede citar con exactitud, pero que casi todos han escuchado alguna vez. Y resume perfectamente la idea de que ni la dicha ni la desgracia son permanentes en nuestro tiempo bajo el sol.

3.1.2 – *Las virtudes y los afanes*

El *Eclesiastés*, como todos los libros sapienciales antiguos, está saturado de consejos prácticos, de lecciones concretas para llevar a la práctica el “buen vivir” que han perseguido los moralistas de todos los tiempos⁵⁶.

A nivel individual, y ante la insaciabilidad del deseo humano, Qohélet opta por sugerir la antelación y la moderación, es decir, el encauzamiento del deseo dentro de límites racionales, la actitud prudente que, sin dejar de atenderlo, evita que el deseo se desboque y domine a la persona: “mejor es prever que perderse en deseos: también esto es vanidad y anhelo de viento” (6,9). También ensalza la serenidad: “la calma impide grandes errores” (10,4)⁵⁷ y la aplicación práctica de la sabiduría, aunque no se agote en su carácter instrumental: “si el hierro está romo y no se afila el cuchillo, hay que reduplicar el esfuerzo, y es útil aplicar el ingenio” (10,10). Sabiendo que vendrán malos tiempos, es recomendable tomar previsiones: “haz siete partes y aun ocho, pues no sabes qué infortunio acaecerá en la tierra” (11,2), aunque el acaparamiento codicioso tampoco es recomendable, como ilustra Qohélet con una metáfora cotidiana, similar a la del Evangelio cuando habla del sol que sale para buenos y malos: “las nubes, si están llenas de lluvia, la vierten sobre la tierra” (11,3).

El trabajo, lo que en el *Eclesiastés* se suele llamar “los afanes”, también se presta a una serie de recomendaciones y consejos. El más importante, disfrutarlo por sí mismo: “quedé convencido de que no hay cosa mejor para el hombre que disfrutar de su trabajo,

⁵⁶ Utilizo el término “moralista” para designar al pensador que se ocupa de los asuntos morales, no en el sentido peyorativo actual, que no comparto.

⁵⁷ En la versión Reina-Valera de 1960 se ofrece como: “La mansedumbre hará cesar grandes ofensas”, con lo cual se especifica mejor el sentido del versículo.

pues esta es su suerte" (3,22). Si el ser humano, por su naturaleza compartida con los animales, tiene necesidades que ha de satisfacer trabajando para conseguir los medios necesarios, más le vale hallar gusto en lo que hace. Ahora bien, al mencionar la suerte, no hay que entenderla ni a la manera del azar ni como un Destino inexorable, puesto que ambas ideas son aberrantes para el pensamiento judío antiguo. Como ya mencionamos, este pueblo siempre veía en los acontecimientos la mano de Dios, y con el tiempo la fue percibiendo cada vez más providente que justiciera. Para el autor del *Eclesiastés* el trabajo es una especie de tarea asignada por Dios o, en todo caso, agradable a Él, lo cual ya es un paso adelante respecto a la postura que lo percibe únicamente como un castigo.

El trabajo exige, además, dedicación: "de madrugada siembra tu semilla y hasta la tarde no descansa tu mano, pues no sabes si nacerá esto o aquello y si entrambos serán buenos juntamente" (11,6). Al ser para Dios todo lo hecho por las personas, aunque sea indirectamente, el compromiso con la calidad de lo elaborado, la búsqueda de su excelencia, es un requisito permanente.

A final de cuentas, la motivación para el trabajo es la posibilidad de la actividad mientras se prolonga la vida bajo el sol: "Cuanto halle que hacer tu mano, hazlo briosamente, pues no hay acción, ni razón, ni conocimiento, ni sabiduría en el Sheol a donde te encaminas" (9,10).

El trabajo, en la visión de Qohélet, no debe tener como fin último la riqueza, sino la digna satisfacción de las necesidades, debido a que la opulencia genera angustia sobre la preservación del patrimonio, una angustia muy parecida a la que siente el miserable por la incertidumbre de no saber si podrá satisfacer sus necesidades básicas. Entre estos dos extremos está la sabia templanza por la que aboga el autor del *Eclesiastés*, aunque con inclinación a la moderación: "Dulce es el sueño del obrero, sea que coma poco, sea que coma mucho; mas la hartura del rico no le deja dormir" (5,11). Hay cierta ironía en la percepción de esta "misericordia del rico", la cual deja en claro la agudeza de las observaciones de Qohélet.

En síntesis, la solución sapiencial al problema de la vida ofrecida en el *Eclesiastés* se resume en dos virtudes fundamentales: el dominio y la prudencia; el control de las emociones y del deseo, siempre pronto a descarriarse, y la sabiduría instrumental para solucionar los aspectos prácticos de la vida. Asimismo, en el plano laboral se recomienda el asumir la propia tarea con gusto –convertirla en motivo de alegría por sí misma–, ejecutarla con calidad y esmero, y mantenerla como un medio para la manutención y no como camino a la riqueza, la cual termina produciendo tanta angustia como la miseria.

Hasta aquí, la obra de Qohélet no sale del ámbito de las soluciones parciales: una combinación de bienestar, sabiduría, placer moderado y la dosis de resignación

necesaria en un ser que no es omnipotente. Tampoco es muy diferente de lo que otras obras sapienciales de la época postulan. Si aquí se agotara su contenido, no sería sino una obra sapiencial más, un tanto dispersa, como tantas otras obras antiguas.

3.1.3 – *La convivencia y el monarca*

En el ámbito social, el autor del *Eclesiastés* valora la compañía y ve la soledad como un mal; recordemos las palabras del *Génesis*, ya citadas anteriormente, sobre que “no es bueno que el hombre esté solo” (2,18). En conjunto, los seres humanos pueden trabajar mejor, ayudarse mutuamente y enfrentar los problemas y conflictos. Vale la pena mencionar la velada alusión al beneficio de no estar solo en el lecho que se aprecia, junto con lo anterior, en el siguiente pasaje:

“Más felices son dos que uno solo, pues tienen ambos recompensa buena en su trabajo, porque, si alguno de los dos cayere, el otro le levanta; mas, ¡ay del solo, que cae y no hay otro que le levante! También si se acuestan dos, estarán calientes, mas uno solo, ¿cómo ha de calentarse? Si alguien quisiere acometer a uno de ellos, ambos le resisten y el cordel de tres hilos no se rompe tan pronto” (4,9-12).

El Salomón mítico ensalza en su discurso la convivencia más cotidiana y simple: la del trabajo, la del lecho, la del sufrimiento compartido. De ser cierta la autoría de las tres obras bíblicas adjudicadas a Salomón, habría que remitirse en este punto al *Cantar de los cantares*, que tan bien glosó Fray Luis de León en los Siglos de Oro de la literatura española, y que es todo un portento de filosofía del eros y de la pareja, sea o no lo afirmado por el poeta la glosa correcta del texto bíblico.

Lo dicho hasta ahora sobre los consejos sociales se complementa con la admonición a evitar la palabrería y cuidar la propia lengua, avisos que se repiten a todo lo largo del Viejo Testamento (por ejemplo, en *Proverbios* y en *Sabiduría*): “Tampoco pongas atención a cuantas palabras se dicen, no sea que sepas que tu siervo habla mal de ti, pues tu corazón sabe, asimismo, que tú también muchas veces has hablado mal de otros” (7,21-22).

En cuanto al comportamiento político, Qohélet, conforme a la mentalidad hebrea de su tiempo, propone obedecer al rey como vicario divino. “Guarda el mandato del rey, cual palabra de juramento hecha a Dios. No te des prisa por alejarte de su presencia, ni te obstines en una mala acción, pues todo lo que le plugiere hará porque la palabra del rey es poderosa y quién le podrá decir: ‘¿Qué haces?’” (8,2-4). Es de notar que, siendo como es el autor del *Eclesiastés*, un agudo observador de la realidad, no deja de

mencionar la posibilidad de que las autoridades se comporten de manera arbitraria. Nuevamente, como en otros aspectos ya analizados, la visión desengañada del Salomón mítico se distancia de la ingenuidad y el simplismo.

Estas palabras suenan terriblemente antidemocráticas y autoritarias a los oídos de hoy. Después de una labor de siglos, la noción de la autoridad vicarial y del sometimiento al gobernante están más que erosionadas. Tal vez en esta cuestión, más que en cualquier otra, el *Eclesiastés* ha envejecido sin gracia. Esto es inevitable en cualquier texto, aún en los más apreciados por crítica y público; se puede pensar, por ejemplo, en la aceptación aristotélica de la esclavitud o la misoginia de varios filósofos.

3.1.4 – El sabio y el necio

Los perfiles morales más acabados de la mentalidad hebrea antigua se resumen en las figuras antitéticas del necio y el sabio. La palabra “sabio” se menciona 115 veces en la Biblia, de las cuales 110 corresponden al Antiguo Testamento; y algo parecido ocurre con “necio”: de 92 menciones en la Biblia, 86 son veterotestamentarias⁵⁸.

El sabio es para los hebreos lo que el filósofo es para los griegos, en cuanto a su importancia y su característico tratar de ver más allá de lo obvio y lo presupuesto. Sin embargo, el sabio hebreo es muy distinto del filósofo griego, tanto como la sabiduría difiere de la filosofía.

El sabio es, en su definición más simple, aquel que posee la sabiduría, así que para comprender cabalmente este concepto es necesario, primero, remitirse al de “sabiduría”. Para empezar, debemos decir que coincide con lo que se menciona en los preliminares de la presente tesis respecto a la ética: sabiduría es el conocimiento del buen vivir, entender “en qué está el bien para los hombres, para que lo hagan bajo el sol en los escasos días de la vida suya” (2,3). La sabiduría es vivir conforme a luces que no todos tienen: “me di cuenta de que tanto provecho tiene la sabiduría más que la ignorancia, cuanto provecho tiene más la luz que las tinieblas” (2,13) y tener una fuerza con la que no todos cuentan: “la sabiduría da más esfuerzo al sabio que diez potentados que haya en la ciudad” (7,19). En última instancia, la sabiduría es fuente de una existencia más plena: “la sabiduría da vida a quien la posee” (7,12).

Para mejor entender la importancia de la sabiduría en la mentalidad hebrea, transcribimos a continuación el capítulo octavo del libro de los *Proverbios*, también adjudicado por la tradición a Salomón y del cual también contamos con traducción al español de Ángel María Garibay Kintana.

⁵⁸ Según consta en la página web del Vaticano.

¿No es la Sabiduría la que clama,
y la Inteligencia quien da voces?
En la punta de las alturas,
por los caminos, en las bocacalles se para,
cabe las puertas, en las entradas de la ciudad,
en los umbrales de las puertas grita:

“A vosotros, hombres, clamo,
y mi voz a las creaturas humanas.
Comprended discreción, ignorantes;
necios, cobrad buen sentido.
Oídmme, que voy a hablar cosas nobles
y para rectitudes abriré los labios.
Sí, verdad proferirá mi boca,
afrenta son para mí los labios mendaces.

Ajustados son los dichos de mi boca todos;
nada hay en ellos torcido o perverso.
Todos son bien fundados para los entendidos,
y rectos para quien halla saber.

Acoged mis enseñanzas y no plata;
y la ciencia, más que oro aquilatado.
Pues vale más saber que perlas
y cuanto es codiciable no se le compara.

Yo, Sabiduría, habito la discreción
y me hallo entre ciencia y discreción.
¡Temer a Dios y odiar el mal!

Arrogancia, altivez, mal proceder,
boca pervertida, los aborrezco.
A mí pertenecen prudencia y habilidad,
a mí sensatez y fuerza;
por mí reinan los reyes
y los magistrados administran justicia;
por mí mandan los príncipes
y los magnates rigen la tierra.

Yo amo a los que me aman.
Y los que a mí madrugan, me hallan.
Conmigo hay riqueza y gloria,
bienes estables y justicia;
mi fruto vale más que oro aquilatado
y mis productos, más que plata acrisolada.

Ando los caminos de la justicia,
entre los senderos de juicio,
para enriquecer a mis amantes
y llenarles sus arcas.

Dios me ha poseído cual principio de sus caminos,
antes de sus obras, desde entonces.
Desde la eternidad fui constituida,
desde el principio, desde la antigüedad de la tierra.
Cuando no había abismo, fui concebida,
cuando no había veneros que manaran agua;
antes de ser plantados los montes,
antes de los collados, nací yo;
cuando aun no hacía la tierra,
ni los campos, ni los cimientos del orbe.

Cuando iba fijando los cielos, allí estaba yo;
 cuando establecía una cúpula sobre el abismo,
 cuando afirmaba las nubes arriba,
 cuando robustecía las corrientes del fondo;
 cuando ponía al mar en su cauce
 y a las aguas, para que no pasaran su mando;
 cuando ponderaba los cimientos de la tierra,
 yo estaba con Él, cual arquitecto,
 era yo su placer, día con día,
 recreándome en su presencia en todo tiempo,
 recreándome en el orbe de la tierra.
 Y mi placer está con los hijos de los hombres.

 Y ahora, hijos, oídme,
 y dichosos quienes guardaren mis sendas.
 Oíd la enseñanza y sed sabios
 y no la desechéis.

 ¡Dichoso el hombre que me oye
 y vigila a mis puertas, día con día,
 y guarda los umbrales de mi puerta!

Pues quien me encontrare, encontrará vida
 y logrará la complacencia de Dios.
 Mas quien de mí se desvía, tiraniza su alma;
 quien me odia, ama la muerte" (Prov 8,1-35)⁵⁹

Después de esta lectura, queda claro que, para los judíos de la Antigüedad, la Sabiduría equivale al Logos: es el orden del Universo, decretado por Dios, la armonía

⁵⁹ Garibay K., Ángel María (Trad.). *Proverbios de Salomón y Sabiduría de Jesús Ben Sirak*. Col. "Sepan cuantos..." #54. Ed. Porrúa, México: 1966. pp. 42-45.

inherente a cada elemento del Universo. Es la recompensa del sabio que se afana por ella y adquiere, por ello, una cualidad antropomórfica, adelantándose por siglos a la “dama filosofía” que visitará a Boecio en su prisión a lo largo de la *Consolación*, y al propio Cristo, quien se proclamará el logos encarnado. Es la clave de la vida, de valor muy superior a cualquier riqueza o gema; mejor que la fama y el poder; fuente de prudencia y sensatez de la que manan la justicia y la rectitud. Se acerca gustosa a los seres humanos para darles vida y alejarlos de la muerte.

Nadie más apto para hablar de sabiduría que el Salomón mítico, lo cual se enfatiza al inicio del libro: “Yo, Qohélet, he sido rey sobre Israel en Jerusalén, y dediqué mi corazón a indagar e investigar sabiamente acerca de todo lo que se hace bajo el sol” (1,12-13); y al final: “Y además de que fue Qohélet un sabio, también enseñó la ciencia al pueblo y pesó y escudriñó muchas sentencias. Se aplicó Qohélet a encontrar dichos deleitosos y a escribir rectamente palabras de verdad” (12,9-10). Resalta, en este fragmento, la idea de que el testimonio del sabio era su capacidad para redactar aforismos que pudieran ser fácilmente memorizados y que sirvieran de “consejeros populares”, de ahí que el libro de los *Proverbios* fuera también adjudicado a Salomón; y este rasgo no es característico del filósofo griego antiguo, cuya enseñanza era más bien para un grupo selecto de discípulos y no era “traducida” a formas populares como el aforismo.

La sabiduría no carece de riesgos y contratiempos. Para empezar, es muy fácil derivar hacia un mal sabio, pretencioso y corrupto. “No te hagas el justo con exageración, ni afectes sabiduría mayor que es razón, ¿para qué has de llegar a ser un estúpido?” (7,16), dice Qohélet sobre el pedante que termina haciendo un tonto de sí mismo. Peor es el caso de aquel que abandona el afán de verdad ante la coerción o el cohecho: “la opresión puede infatuar al sabio y un regalo corromper el corazón” (7,7)⁶⁰.

Incluso en el caso de un buen sabio, persisten los problemas. Primero, “en la sabiduría hay mucho desengaño y quien aumenta saber, aumenta dolor” (1,18). El sabio, por su conocimiento de en qué consiste el buen vivir, es dolorosamente consciente de todo lo que está mal en el mundo: de cómo el mal vivir prevalece y quienes viven bien sólo lo logran por excepción y tras mucho esfuerzo. Por ello es que el más sabio de los hombres, según la leyenda hebrea, termina siendo el más amargado, el que, literalmente, ve desvanecerse ante sus ojos el valor del mundo y de la vida, entre las garras de la injusticia bajo el sol y del tétrico Sheol después de la muerte.

La sabiduría puede fracasar en su aplicación práctica. Como explica Qohélet en un fragmento con sabor a parábola:

⁶⁰ La Biblia de Jerusalén usa un verbo menos problemático que infatuar: “el halago atonta al sabio...”.

“También esto miré bajo el sol y fue sabio y grandioso para mí: una ciudad pequeña y pocos hombres en ella, y viene un rey grande y la cerca y edifica contra ella grandes baluartes, y es hallado en ella un varón pobre sabio, y él liberta la ciudad con su sabiduría, y nadie tenía cuenta de aquel hombre despreciable. Y yo dije: ‘Mejor es la sabiduría que la fuerza y, con todo, *la sabiduría del pobre es despreciada y no son escuchadas sus palabras*’” (9,13-16)

Para los demás tampoco es siempre agradable el sabio. Si bien se le busca como guía –y también como consolador, su presencia y sus dichos, precisamente porque cuestionan la sabiduría convencional, frecuentemente resultan incómodos: “las palabras de los sabios son cual agujijones” (12,11). Resulta inevitable, ante esta cita, recordar al tábano socrático⁶¹. En cualquier latitud, el sabio es molesto para el necio.

El necio es el opuesto del sabio. No consiste su problema en su ignorancia, sino en su miopía moral, en su incapacidad para reconocer su error y su negativa a buscar la sabiduría en algo más que sus propios impulsos y deseos. Así, “por cualquier camino que vaya el necio es insensato, pero dice de todos: ‘es un tonto’” (10,3). Su actitud es la que convierte toda situación en un problema.

El necio es, en primer lugar, una persona sin dominio de sí: es estridente (“cual el crepitar de las espinas bajo la olla, así la risa del necio” (7,6)) y volátil (“el descontento se guarece en el seno de los necios” (7,9)).

Mediante una serie de contrastes con el sabio, Qohélet, al tiempo que afianza el perfil del poseedor de la sabiduría, evidencia los defectos del necio: su ceguera ante la vida, “los ojos del sabio están en su cara, más el insensato en tinieblas anda”⁶² (2,14); su preferencia por el bullicio, que le impide reflexionar, “el corazón de los sabios está en casa de duelo, y el corazón de los necios en casa de alegría” (7,4); su afán de escuchar no lo que le conviene, sino lo que le gusta, “mejor es oír la reprimenda del sabio y no que oiga uno la canción de los necios” (7,5); su palabrería, “el principio de sus palabras es estulticia y el fin de su boca, locura. El necio multiplica palabras” (10,12-14), “las palabras de la boca del sabio son gracia, mas los labios del necio le pierden” (10,12).

A final de cuentas, se trata de una dicotomía tajante: “el corazón del sabio a la derecha, y el del insensato a la izquierda” (10,2).

Es interesante comentar que, en la actualidad, vivimos una época alérgica a las dicotomías, por considerarlas arbitrarias y opresivas; y que, hoy en día, habría quien apreciaría mejor al necio que al sabio, puesto que su perfil se acerca más al del individuo autónomo que construye su identidad en libertad.

⁶¹ *Apología*. 30e y 31a.

⁶² Aquí se anticipa el: “tienen ojos y no ven, oídos y no oyen” evangélico.

El triunfo del sabio es agrisulce. Su mayor victoria consiste en que “el corazón del sabio conoce el tiempo y el juicio, pues para todas las cosas hay tiempo y juicio” (8,5-6). La sección dedicada a la solución sapiencial del problema de la Vanidad comenzó con el “Poema del tiempo”, ahora se nos dice que el sabio no sólo conoce el tiempo, sino también el juicio; es decir, es consciente no sólo de la oscilación pendular de la vida, sino de su significado profundo, de la sabiduría impresa en todo por Dios; es amante de la Sabiduría en el mismo sentido en que el pensador griego es amante de la filosofía. El versículo citado completo es: “el que guarda el mandamiento no sufre mal alguno, y el corazón del sabio...”. Es decir, el sabio no sólo obedece, también comprende; no es esclavo del Dios del Sinaí, sino su acompañante terreno.

Esta intimidad sapiencial con Dios le genera al sabio un gozo más profundo que el que podrían proporcionarle las soluciones fallidas: el placer, el bienestar, la sabiduría meramente instrumental y la resignación. Tal vez el sabio sufra, seguramente será así, pero, dice Qohélet, “mejor es la tristeza que la risa, pues bajo adusta cara está contento el corazón” (7,3). La satisfacción del deseo y los beneficios del bienestar se revelan insignificantes ante el “contento del corazón” derivado de conocer el sentido profundo de la vida y del mundo. Más adelante se verá cómo este elemento religioso no es intrínseco a la solución metafísica, por ahora, sin embargo, es necesario completar el perfil del sabio.

Ahora bien, y recordemos el método de contrastes en que está estructurado el *Eclesiastés*⁶³, la inteligencia limitada del ser humano nunca puede poseer plenamente a la sabiduría; se trata de una amante siempre esquiva. Y aquí se halla la amargura del triunfo del sabio, que se revela siempre parcial:

“Cuando dediqué mi corazón a saber sabiduría y a considerar el afán que se hace sobre la tierra, que ni de día ni de noche prueban el sueño los ojos, observé, respecto a todas las obras de Dios, que no puede el hombre hallar la obra que se

⁶³ Luis Alonso Schökel, uno de los biblistas más autorizados en lengua española, explica de otro modo -complementario al de Garibay, sin contradecirlo- la dialéctica interna del *Eclesiastés*: “En el momento en que experiencia y reflexión se constituyen en fuente de conocimiento y enseñanza, se siembra la semilla de la crítica”. Y ahonda: “Qohelet observa la vida en torno, después se levanta a reflexionar sobre ella y luego se levanta a reflexionar sobre su reflexión”, “en la mente tormentosa del autor la sabiduría entra en conflicto consigo misma. Y esto de modo entrañable, apasionado”. En otras palabras, para Schökel el contraste se da entre lo que es, la experiencia efectiva de la humanidad en la historia, y lo que debería ser, el designio providencial que debería manifestarse en las existencias individuales y en la gran historia. Este combate irresoluto entre ser y deber ser es lo que da cuenta de las aparentes contradicciones del texto, mientras que, para Garibay, se trataba de un ejercicio de lucidez al asumir tanto la postura a favor como la opuesta. En todo caso, como señala Schökel, esto confiere al esfuerzo de Qohelet la cualidad de la honradez, cualidad indispensable en un filósofo moral. Fuente: introducción al *Eclesiastés* en la *Nueva Biblia Española*, de 1976.

hace bajo el sol; por más que se afane el hombre en indagar y en descubrir, no puede descubrir; aun cuando el sabio dijere que sabe, no puede descubrirlo” (8,16-17)

Una vez que el sabio topa con el límite de la solución sapiencial al problema de la vida, se revela la necesidad de una solución metafísica, esto es, para la mentalidad judía, de la intervención de Dios, cuyos primeros indicios precisamente aparecen al abordar el retrato del sabio y del necio.

Para el sabio, el mensaje último es que se halla en manos de Dios: “Busqué, reflexioné en mi corazón todo esto, y me di cuenta de todo esto: que los justos y los sabios y sus obras están en la mano de Dios: si es amado, o si es aborrecido, ni siquiera lo sabe el hombre; todo está en la mano de Él” (9,1). Para el necio, la advertencia es que, a pesar de su negativa, terminará siendo agente involuntario de la Providencia divina: “Porque al hombre que es grato a sus ojos, [Dios] le da sabiduría y ciencia y alegría, y al pecador le da la congoja de allegar y acaparar, para darlo a aquel que fuere más grato a los ojos de Dios” (2,26).

La intervención divina quedará más clara en la sección siguiente.

3.2 – SOLUCIÓN METAFÍSICA

“No proviene la felicidad del hombre mismo” (2,24), dice Qohélet a través del personaje del Salomón mítico. La Vanidad, en el ámbito de la vida bajo el sol, es decir, de la existencia humana, es irrefutable. Se pueden paliar sus efectos, como ya se vio en la solución sapiencial, por medio del placer, el bienestar, la sabiduría y la resignación, mas, a final de cuentas, el sinsentido de la vida, su evanescencia, prevalece. La injusticia domina la vida de los seres humanos –ni siquiera el sabio se libra de sufrirla, y el tétrico Sheol, ámbito de lo inmóvil, espera a todos por igual.

Ante tal panorama, se requiere la intervención divina, no en un sentido necesariamente religioso, sino ético, esto es, como un factor moral externo a la humanidad que permita derribar los cimientos de la Vanidad.

Considero necesario hacer una pausa en este punto para explicar mejor esta idea. Como establecí en el primer capítulo, el ángulo del que parte mi estudio del *Eclesiastés* es filosófico, no religioso. En consecuencia, cuando me refiero a Dios, no estoy aludiendo a una deidad personal, como seguramente lo entendieron los lectores contemporáneos del *Eclesiastés* y los lectores judíos y cristianos de nuestro tiempo, sino a un principio

metafísico. En consecuencia, si bien describo las características de Dios, quien proporciona la solución metafísica, en términos religiosos, conforme al contexto original del *Eclesiastés*, también iré transponiendo las ideas relacionadas con él hacia un principio metafísico, desligado de la deidad religiosa.

Entonces, ante la injusticia y la opresión se requiere un Dios justiciero, que dé su exacta retribución a quien obró el bien y a quien obró el mal; y frente a la dislocación del sabio y el necio, que llegan a ocupar sitios opuestos en la sociedad, un Dios providente que se afane por el bien del sabio y el justo y deje confundidos y castigados al necio y al impío⁶⁴.

A continuación, explicaré a detalle los aspectos justiciero y providente de Dios en el *Eclesiastés*, a los cuales añadiré su carácter misterioso y trascendente, esto es, su incognoscibilidad aún para el más sabio de los seres humanos, y la religiosidad que, como contraparte, debe mostrar el ser humano hacia Dios. Asimismo, exploraré el carácter metafísico de esta solución al problema de la Vanidad y las posibles alternativas que no requieran una personificación divina.

3.2.1 – Dios justiciero

Para sustituir al Sheol homogéneo y, podría decirse, amoral, que no distingue entre buenos y malos, el *Eclesiastés* enfatiza la noción de un Dios justiciero, que castigará a los malos y premiará a los buenos, pero ya no bajo el prisma ingenuo que distingue tajantemente entre ambos, sino conforme a una visión, podríamos decir, más adulta, que reconoce la presencia de cualidades y defectos, en distinta proporción, en cada ser humano. Esto implica que la sabiduría ya no sólo es un conocimiento del buen vivir, de “en qué está el bien para los hombres, para que lo hagan bajo el sol” (2,3), sino que ahora el tiempo bajo el sol, la vida humana, en la exterioridad de la acción y en la intimidad de los deseos y pensamientos, se ubica en función del juicio divino ultraterreno: “anda en los caminos de tu corazón y en las miradas de tus ojos y sabe que de todo esto Dios te entablará juicio” (11,9). Y por eso el sabio es el que conoce no sólo el tiempo de las cosas bajo el sol, sino el juicio que sobrevendrá después. En otras palabras, mientras que el necio vive despreocupadamente, con la dimensión metafísica de la vida cercenada de su existencia y buscando sólo la felicidad en sus términos más terrenos, como la satisfacción del deseo, el sabio, que sabe que habrá de rendir cuentas a Dios, analiza sus acciones, pensamientos y sentimientos en función del juicio que se avecina sobre él al final de sus días. El sabio, entonces, vive conforme a principios éticos y en

⁶⁴ El sabio y el necio son, como ya se vio, conceptos morales: el que sabe el secreto del buen vivir y el inepto para la vida. El justo y el impío responden a una clasificación religiosa: el pecador y el devoto. Son conceptos afines, pero no equivalentes.

ello reside, en buena medida, su sabiduría. Dichos principios éticos no vienen de sí mismo, ni de las convenciones sociales vigentes en su tiempo, sino que son los mandamientos inmutables de Dios, esto es, los principios éticos universales que ha encontrado en su reflexión y su búsqueda.

Ahora bien, más que de una convicción se trata de una esperanza: “dije yo en mi corazón: ‘Al justo y al impío hará justicia Dios, porque hay un tiempo para toda cosa y para toda obra allá [donde Él está]’” (3,17). La cultura hebrea del tiempo de Qohélet no tenía desarrollado todavía el concepto del más allá ni la doctrina de la Providencia, son intuiciones embrionarias, vagas, que reflejan más un anhelo que una creencia. Se ha dicho que “el *Eclesiastés* habla de Dios como la sed del agua”⁶⁵. Y es por ello que, si bien su lectura más evidente es religiosa, también se puede abordar no como un texto teológico, sino como una obra ética que aboga por la necesidad de absolutos morales.

Así, la vida humana adquiere un carácter pedagógico: “dije yo en mi corazón, acerca del destino de los hombres: ‘Dios quiere probarlos’” (3,18). El sabio se convierte en el alumno sobresaliente de la pedagogía divina y el necio en el estudiante fallido, que se malogra: “no obres el mal con exceso, ni seas necio, ¿por qué has de morir sin que sea tiempo?” (7,17).

La muerte ya no es una homologación injusta, sino la puerta del tribunal por el que todos han de pasar: “no hay hombre con poder sobre su aliento [vital] para retener su espíritu, no hay quien tenga potestad sobre el día de la muerte” (8,8).

La tesis del Dios justiciero resuelve el problema de la Vanidad, pero implica una reestructuración de todo el sistema moral hebreo. El primer gran cambio, como queda patente en los párrafos precedentes, es que la sabiduría se convierte de un conocimiento sobre el buen vivir en un compromiso moral, dada la perspectiva de un juicio sobre la existencia humana. Lo dice muy claramente el final del libro: “conclusión del razonamiento, después de oído todo: teme a Dios y guarda sus mandamientos, porque en esto está todo el hombre, puesto que Dios llamará a juicio toda acción, aun las ocultas, ya sean buenas, ya sean malas” (12,13). Sin embargo, se discute con sustento si los últimos versículos son añadidos posteriores, ya que su estilo sobre-explicito y su salto a la tercera persona no corresponden al resto del texto, por lo cual, esta última cita debe tomarse con reserva. De ello hablaré más a fondo en el capítulo siguiente, dedicado específicamente al final del libro de Qohélet.

Esta idea del “temor de Dios” amerita una aclaración, pues es uno de los conceptos cristianos que provoca más malentendidos. Qohélet dice que “obra Dios de suerte que se le tema” (3,14). Más adelante, abunda: “el pecador hace el mal cien veces y

⁶⁵ “Eclesiastés” en: Vaticano, Congregación para el Clero, Biblioteca, Sagrada Escritura. Consultado el 9 de abril de 2020. «<http://www.clerus.org/clerus/dati/2004-06/09-15/025.html>».

es tolerado, aun cuando yo sé que el bienestar es para los que temen a Dios, precisamente porque respetan su majestad, y que la felicidad no es para el malvado y no alargará sus días, cual sombra, porque no teme la majestad de Dios” (8,12-13). El temor de Dios es, entonces, en principio, miedo al juicio divino, el cual lleva a obedecer los mandamientos. La idea del Dios providente vendrá a matizar esta aversión al juicio, como veremos en el siguiente apartado –y así la ha desarrollado la teología cristiana posterior⁶⁶. Sin embargo, para la cultura judía antigua, era el principio de la más auténtica sabiduría⁶⁷.

En todo caso, lo que deseo enfatizar es la necesidad que plantea Qohélet de una instancia justiciera que impida la prevalencia de la injusticia y que sustituya al Sheol homologador.

3.2.2 – Dios Providente

La Providencia divina se puede entender como la contraparte del *logos*, del orden del mundo que, como ya vimos, descubre la sabiduría más profunda. Hay un designio de Dios, que el ser humano desconoce, aunque está oculto en su corazón y la sabiduría puede revelarlo gradualmente. Así se interpreta el siguiente pasaje del *Eclesiastés*: “Todo lo hizo Él bueno en su tiempo, y además puso en el corazón de ellos [los seres humanos] la duración entera, sin que el hombre pueda descubrir la obra que Dios ha hecho desde el principio hasta el fin”⁶⁸ (3,11).

Este hermetismo de Dios es el límite de la sabiduría humana, y así lo indica Qohélet, muy a su estilo, con una imagen y una analogía: “como no sabes qué camino sigue el hálito vital hacia los huesos, en el seno de la preñada, así no sabes la acción de Dios, que hace todo” (11,5). De esta manera, ante una de las interrogantes persistentes del libro: “¿quién conoce lo que es mejor para el hombre en vida, para sus escasos días fugaces, que pasan cual sombra?” (6,12), la respuesta es: plenamente, Dios; y el ser humano, sólo en la medida en que su sabiduría le permite ir comprendiendo los acontecimientos. La sabiduría de Dios es anticipación; la del ser humano, comprensión *a posteriori*.

En esencia, este planteamiento del *Eclesiastés* corresponde a la doctrina de la Providencia tal como se le entiende hoy en día: Dios crea un mundo imperfecto, en camino hacia su perfección (310) y dispone de los acontecimientos grandes y pequeños

⁶⁶ “El temor de Dios como don del Espíritu es el sentimiento sincero y trémulo que el hombre experimenta frente a la tremenda majestad de Dios... Esto no representa miedo irracional, sino *sentido de responsabilidad y de fidelidad a su ley*”. Juan Pablo II, *ángelus* del 11 de junio de 1989, Ciudad del Vaticano.

⁶⁷ “El temor de Dios es el principio de la sabiduría” (Prov 1,7).

⁶⁸ Biblia de Jerusalén: “Él ha hecho todas las cosas apropiadas a su tiempo; también ha puesto el mundo en sus corazones, sin que el hombre llegue a descubrir la obra que Dios ha hecho de principio a fin”.

de la historia y de la vida (303) para llevar a la creación –humanidad y mundo, a su perfección última (302). Su designio es soberano (306), es decir, ineludible. Pero, como los seres humanos son libres, pueden participar como causas segundas, inteligentes y libres, para completar la obra divina (307). En caso de que actúen de manera contraria al *logos* divino, Dios, en su misterio, es capaz de sacar bien del mal y rencauzar los acontecimientos (311). Con el tiempo, se puede descubrir el rastro de la Providencia (312), pero sólo al final, cuando sea superado el conocimiento parcial del ser humano, quedarán iluminados los caminos misteriosos de Dios (314)⁶⁹.

He sentido la necesidad de citar la doctrina en su forma actual en el párrafo anterior para mostrar más claramente lo que aparece en el *Eclesiastés*: la Providencia comienza con el bienestar, prosigue con la instrumentalización del mal para el bien, y alcanza su máximo grado en la revelación de un designio divino inexorable que hará justicia y recompensará al sabio y al justo.

Bienestar, juicio e intervención divina en los acontecimientos son los componentes de la Providencia. El bienestar es el más frágil de ellos, pues puede verse seriamente perturbado por la injusticia y la opresión; el juicio, en cambio, es ineludible e inexorable; y la mano de Dios en los acontecimientos, si bien no es el juego de títeres de las deidades grecolatinas, sí terminará dejando defraudados y confundidos a los necios y los impíos.

¿Por qué Dios no siempre preserva a quienes le temen en el bienestar y por qué su intervención en los acontecimientos no es clara y sistemática? El *Eclesiastés* no responde a estas preguntas. Recordemos que, contrario a otros textos sapienciales, no se encarga tanto de ofrecer respuestas, cuanto de plantear interrogantes. Para Qohélet, la realidad es la Vanidad y el Dios justiciero y providente la hipótesis que la resuelve a favor del ser humano.

3.2.3 – Religiosidad

La inclusión de Dios como tesis para remediar el problema de la Vanidad implica una relación del ser humano con Él. Recordemos que, en la cultura hebrea antigua, Dios no es una deidad lejana e inaccesible, sino el guía del pueblo elegido, quien de diversas maneras se hace presente en los acontecimientos y en la vida cotidiana.

Las recomendaciones religiosas del *Eclesiastés* son similares a las que se pueden encontrar en otros libros sapienciales del Antiguo Testamento y en la sabiduría rabínica. Lo más importante es la sinceridad manifestada en la obediencia: “vigila tus pasos cuando te encamines a la casa de Dios; acercarse para obedecer vale más que la oblación

⁶⁹ Los números entre paréntesis de este párrafo corresponden a los numerales del Catecismo de la Iglesia Católica, publicado en 1992 y vigente desde entonces.

de los necios, que no saben más que hacer el mal” (4,17); los votos son compromisos que hay que tomar en serio: “cuando hicieres un voto a Dios, no tardes en cumplirlo, porque no le placen los negligentes; si prometiste, cumple. Más vale no hacer votos, que hacer votos y no cumplirlos” (5,3-4).

Más interesante es la recomendación sobre la parquedad en las palabras de la oración, ya que remite a lo escaso de la sabiduría humana frente al designio divino y levanta la sospecha de que las múltiples cavilaciones esconden algo de escepticismo, la meditación obsesiva ya está contaminada de Vanidad: “no te precipites con tu boca y que tu corazón no se violente para proferir palabras ante Dios, pues Dios está en los cielos y tú sobre la tierra, por lo cual sean tus palabras escasas” (5,1), “en muchedumbre de cavilaciones, hay vanidad y parlería. Tú, empero, teme a Dios” (5,6).

En resumen, la solución religiosa del problema de la Vanidad queda personificada en la figura de un Dios justiciero y providente, cuyo juicio en el más allá genera un temor que al sabio le sirve de fundamento para su sabiduría y al necio como motivo de su perdición, pues su destino ultraterreno ya no será un Sheol estático y homogéneo, aunque todavía no queda claramente explicado cuál será su sustituto. Este Dios justiciero es, asimismo, providente: en un primer nivel, garantiza hasta cierto punto el bienestar de los que le agradan, es decir, del sabio y del justo; luego, es capaz de “torcer” los acontecimientos para que aún las acciones del malvado sean fuente de bien para los suyos; y, finalmente, en su nivel más alto la Providencia implica la revelación de un *logos* ineludible que domina los acontecimientos, garantizando la realización del designio de Dios y su triunfo. Esto último, sin embargo, hace a Dios misterioso, ya que la sabiduría humana no puede equipararse a la divina, y por eso sólo entiende gradual, tentativamente y *a posteriori* el sentido último del devenir. Por ello, el verdadero sabio debe ser, también, una persona devota: sincera y obediente, que se mantenga en el temor de Dios, es decir, advertida del juicio, comprometida con la fidelidad a Dios y más dispuesta a la escucha que a la parlería.

“He aquí lo que miré como bueno: bella cosa es comer y beber y gozar de dicha en tantas fatigas con que se afana uno bajo el sol, en los escasos días de vida que le dio Dios, pues esta es su parte. Además, cualquier hombre a quien hubiere dado Dios riqueza y caudal y capacidad de gozar de ello y tomar su parte, comiendo y gozando en su trabajo: esto es don de Dios, porque no pensará mucho en los días de su vida, pues Dios le ocupa con la alegría de su corazón” (5,17-19).

3.2.4 – Dios como solución metafísica al problema de la Vanidad

He sostenido a lo largo de mi tesis que el *Eclesiastés* no es un libro estrictamente religioso. Y que, en su carácter de tratado moral, se le puede leer como un alegato a favor del absoluto moral.

En términos éticos, lo que dice el libro de Qohélet es que sin una instancia de justicia perfecta y sin un esfuerzo providente por resolver las iniquidades de la sociedad, tanto la bondad como la maldad, y en sí toda la existencia, se vuelven vanas y lo mismo da una que la otra, lo cual conduce a una depresión severa a quien se dedique a buscar las claves del buen vivir que anhela todo moralista. Sin dicha instancia metafísica, sin dichos absolutos morales, la pregunta por el buen vivir es tan vana como cualquier respuesta que se le dé.

Lo anterior, por supuesto, suena terriblemente obsoleto en una época como la nuestra, donde el desarrollo ético se halla complacientemente estancado en diversas formas del relativismo, más o menos radicales, pero en esencia iguales por su rechazo unánime a cualquier tipo de absoluto moral. Esta confrontación del texto estudiado con la actualidad será estudiada más a fondo en los últimos capítulos de la tesis, pero era pertinente hacer una breve mención desde ahora.

También podría decirse que suena terriblemente actual, si se le acepta sin amargura y con el suficiente nihilismo. La ambigüedad derivada del método de contrastes conforme al que está estructurado el libro, nos permite ver en el Salomón mítico a un cristiano “agónico”⁷⁰, en lucha, al estilo de Unamuno, Pascal, Dostoyevski o León Felipe.

Esta ambivalencia se estudia más a fondo en el apartado siguiente, que aborda el problemático final abierto del libro.

⁷⁰ Sale de los alcances del presente estudio describir el agonismo cristiano de Unamuno. Sin embargo, retomando algunas frases de su libro *La agonía del cristianismo*, se puede entender mejor su sentido: “El verdadero sentido, el originario o etimológico, de la voz “agonía”, es el de lucha” (Prólogo); “Agoniza el que vive luchando, luchando contra la vida misma. Y contra la muerte”, “La vida es lucha”, “Lo que hace la unidad íntima de nuestra vida son nuestras discordias íntimas, nuestras contradicciones interiores” (Introducción). Para ampliar sobre el tema, se puede leer, de Unamuno, *La agonía del cristianismo*, *Del sentimiento trágico de la vida* y *San Manuel, bueno, mártir*, las cuales a su manera forman una trilogía. Y, también, a manera de resumen, Oroz Reta, José. *El agonismo cristiano*. Universidad Pontificia de Salamanca, 1986.

3.2.5 – *Alternativas a la tesis divina*

En este apartado quiero dejar de lado el aspecto religioso que permea todas las palabras del *Eclesiastés* y hacer una lectura, digamos, laica, de su planteamiento moral, para resaltar que no se necesita ser un creyente para reconocer el valor del libro como texto ético.

Que la injusticia y la corrupción prevalecen en la sociedad; que las personas ineptas y arrogantes muchas veces ocupan el lugar de quienes podrían desempeñarse mejor por ser esmeradas e inteligentes, es algo que vemos a diario; y, si nos atenemos a una perspectiva existencial, no hay nada después de la muerte que enmiende dichos problemas y, por supuesto, no podemos depender de un sutil héroe providente para, al menos, paliar sus efectos. En pocas palabras, la Vanidad de la que se lamenta el Salomón mítico en este poema del siglo III a.C., sigue vigente en lo principal de su contenido al día de hoy. Lo cual se explica, si apartamos la premisa de la inspiración divina, por la aguda capacidad de observación de la sociedad y de la naturaleza humana de ese misterioso maestro de la ley que se hace llamar a sí mismo Qohélet, “el predicador”.

El anhelo de justicia sigue siendo una aspiración legítima, incluso sin el apoyo de una fe religiosa. Bajo toda la filosofía Moderna subyace el reconocimiento de la dignidad fundamental del ser humano y la consecuente necesidad de garantizar una vida lo más libre posible de sufrimiento y de abusos para todos. La marcha de la Modernidad es, en mucho, el tránsito hacia estructuras económicas, de gobierno, de autoridad, de educación y de convivencia más justas; un anhelo fundamental de justicia en toda la vida humana –en todo lo que ocurre bajo el sol, diría Qohélet. Es sólo hasta la Posmodernidad, cínica y escéptica, que estos propósitos comienzan a oxidarse y a ser percibidos como obsoletos, irrealizables o hipócritas.

De entrada, la Providencia parece el factor menos compatible con una visión laica, ya que requiere de un Dios no sólo creador del Universo, sino que además lo dota de un propósito e interviene en los asuntos humanos para garantizar la perfección última de su obra; un Dios que, de hecho, derrota por anticipado al mal, pero lo permite, y no lo comunica sino de manera oblicua a los seres humanos. Esto es demasiada teología para una mentalidad laica, cuando no franco pensamiento mágico.

Y, sin embargo, muchas de las iniciativas agrupadas bajo el rubro de “justicia social”, muchas de ellas laicas, ateas e incluso antirreligiosas, tienen, en el fondo, un carácter providente, esto es, buscan intervenir en la realidad para corregir un mal detectado, en los mismos tres niveles que lo plantea el *Eclesiastés*: bienestar, justicia y rumbo general de los acontecimientos. Las iniciativas caritativas, legislativas y políticas bien caben en estos rubros. A pesar de la erosión provocada por el posmodernismo, todavía no hay una sociedad tan cínica o tan falta de cohesión como para dejar de

buscar la mejora de las condiciones de sus miembros y un rumbo general que sea aceptable.

La verdadera diferencia entre una solución que acepta la tesis divina y otra laica no reside, entonces, ni en sus propósitos ni en sus contenidos, sino en el hecho de que, aceptados los supuestos metafísicos, la solución es, de hecho, infalible, mientras que en la versión laica hay que dejar espacio para el inevitable margen de error y frustración que conllevan todos los proyectos humanos.

3.3 – SOLUCIÓN NO DEFINITIVA AL PROBLEMA DE LA VANIDAD

3.3.1 – *El problemático final abierto*

El último capítulo del *Eclesiastés* plantea un problema: parece que el libro, en realidad, termina en el versículo 8 y que los versículos 9-13 son un añadido ajeno⁷¹. Abona a esta hipótesis, primero, el cambio de primera a tercera persona y el brusco viraje a un tono didáctico y obvio, que para nada coincide con el estilo metafórico y de contrastes del resto del libro.

De ser cierto que los últimos versículos son una burda adición, el sentido completo del libro podría cambiar y eso es lo que se explora en este apartado.

El capítulo final comienza con el tercer gran poema del texto, junto con el poema del tiempo y las protobienaventuranzas⁷². Podríamos nombrarlo, el “Poema del adiós”, ya que su tema es la muerte, y termina con la frase obsesiva que sintetiza el flagelo del Salomón mítico:

⁷¹ Algo similar a lo que ocurre con los últimos versículos del Evangelio de San Juan, muy discutidos también.

⁷² Llamo “protobienaventuranzas” al fragmento que abarca los primeros 8 versículos del capítulo 7, debido a que, como las bienaventuranzas, invierten lo comúnmente aceptado como bueno y encuentran valor en lo que normalmente se considera como un mal, a la manera de lo que sucede con las bienaventuranzas del Evangelio. Por ejemplo: “Mejor es ir a casa de luto, que ir a casa de festín, pues aquélla es el fin de todo hombre y el vivo lo reflexiona” (7,2) o “Mejor es oír la reprimenda del sabio y no la canción de los necios” (7,5).

“Acuérdate de tu Creador en los días de tu juventud, antes de que venga el tiempo malo y se acerquen los años de los cuales habrás de decir: “¡No hay en ellos placer para mí!”.

Antes que se entenebrezca el sol,
y la luz y la luna y las estrellas
y retornen las nubes después de la lluvia.

Cuando tambaleen los guardias de la casa
y se encorven los hombres de brío
y no trabajen las molenderas, por ser pocas,
y se oscurezcan los que miran por celosías⁷³.
Y se cierren las dos hojas exteriores de la puerta
y se amortigüe el son del molino,
y se acalle la voz del pájaro
y se debiliten las hijas del canto.

Haya miedo a las alturas
y angustia en el camino;
florezca el almendro
y se haga pesada la langosta,
y la alcaparra no dé efecto⁷⁴.

Porque se va el hombre a su eterna morada
y dan vueltas por la calle las plañideras.

⁷³ Biblia de Jerusalén: “Y se queden a oscuras los que miran por las ventanas”.

⁷⁴ “El “almendro florecido” parece evocar los cabellos encanecidos del anciano; la pesadez de la langosta, su paso dificultoso y cansado. Por eso la alcaparra, un fruto de propiedades estimulantes [y afrodisiacas], ya no le despierta el apetito”. Tomado de: “Eclesiastés” en: Vaticano, Congregación para el Clero, Biblioteca, Sagrada Escritura. Consultado el 9 de abril de 2020. «<http://www.clerus.org/clerus/dati/2004-06/09-15/025.html>».

Antes que se rompa el cordel de plata
 y se quiebre el vaso de oro
 y se despedace la cántara en el pozo
 y se precipite la garrucha en el aljibe.

Y vuelva el polvo a la tierra, cual era antes,
 y el hálito vital retorne a Dios que lo dio.

“¡Vanidad de vanidades –decía Qohélet–, todo vanidad!” (12,1-8).

Se aprecia que, mediante una acumulación de imágenes sobre la decadencia, se llega a la muerte y se termina con la misma proclama con que empezó el libro (1,2): “¡Vanidad de vanidades y todo vanidad!”.

Es un cierre coherente, orgánico, que haría del libro un surco circular, dejando al Salomón mítico tan obsesionado como cuando empezó, sin una respuesta definitiva para contrarrestar la Vanidad.

En la transcripción de los versículos finales, en cambio, se nota su carácter de inserción desatinada:

“Y además de que fue Qohélet un sabio, también enseñó la ciencia al pueblo y pesó y escudriñó muchas sentencias. Se aplicó Qohélet a encontrar dichos deleitosos y a escribir rectamente palabras de verdad.

Las palabras de los sabios son cual agujijones y cual alcayatas que sostienen la cosecha en su porción, y son dadas por un solo pastor.

Y el resto de éstas, hijo mío, queda advertido: componer muchos libros no tiene fin y el mucho estudio atormenta la carne.

Conclusión del razonamiento, después de oído todo: Teme a Dios y guarda sus mandamientos, porque en esto está todo el hombre, puesto que Dios llamará a juicio toda acción, aun las ocultas, ya sean buenas, ya sean malas”. (12,9-13).

El último párrafo es el más problemático: una conclusión tajante que desentona con el resto del libro, no sólo en su forma tosca y seca, frente a la imaginación y sutileza del resto del texto, sino, hasta cierto punto, en su contenido, que hace mucho más obvia la solución al problema de la Vanidad que los capítulos precedentes.

En esto consiste el final problemático del *Eclesiastés*.

3.3.2 – Segunda conclusión: el amargo desengaño

¿Cómo se puede resolver el problema planteado anteriormente? En términos más concretos, ¿qué dice el libro: se puede o no se puede resolver el problema de la Vanidad? La solución más evidente parecería consistir en descartar los últimos cinco versículos y dejar que el libro termine como empezó. La Vanidad, entonces, ha triunfado, no es posible inhabilitarla como tesis negativa. Y el Salomón mítico del *Eclesiastés*, es, en consecuencia, el primer desengañado, el primer testigo del absurdo, el primer Sísifo.

Sin embargo, esto tampoco es tan fácil. A lo largo del capitulado del libro hay múltiples fragmentos que, como se indicó en el capítulo anterior, apuntan a una solución sapiencial y metafísica al problema de la Vanidad. Y estos no pueden descartarse como intrusiones de mano ajena.

Mi postura es que, si bien los últimos cinco versículos son un torpe añadido, lo cierto es que sólo hacen más explícito lo que, de hecho, está contenido en los capítulos precedentes, esto es, la solución al problema de la Vanidad mediante la intervención de la justicia y la Providencia.

Ahora bien, vale la pena, así como se habló en la sección anterior de una solución desligada del planteamiento religioso, considerar ahora las consecuencias de que el *Eclesiastés* concluyera, de hecho, en el versículo 8 del último capítulo.

Qohélet sería, en ese caso, un nihilista que logró colarse en la Biblia. La Vanidad es ineludible y, si bien hay paliativos y remedios parciales contra ella, es imposible prevenirse totalmente contra las injusticias de la vida. Al llegar la muerte, el desenlace es el mismo para todos.

Me parece que este final problemático, lejos de ser un defecto, muestra, una vez más, la sabiduría del autor del *Eclesiastés*. Es casi como si le dejara la opción al lector: que el desengañado crea que la Vanidad triunfa y que el devoto halle en Dios su salvación. La piedra angular de cualquier religión es la fe y el final problemático del *Eclesiastés* es, justamente, una prueba de fe.

Lo anterior sería completamente coherente con el método de contrastes utilizado a lo largo de todo el libro. Y es lo que lo distingue de otros textos religiosos más convencionales –más dogmáticos, y lo que permite abordarlo como un texto no estrictamente religioso o, al menos, no solamente religioso.

De ser ese el caso, el libro estaría mostrando mecanismos ausentes de la literatura hasta muy recientemente. Sería un texto extraordinariamente actual, a pesar de su lejana

escritura. Para mí, esta es otra razón para dedicarle este estudio y una razón más de su valor.

RESUMEN DEL CAPÍTULO 3

En este capítulo se abordó la solución al problema de la Vanidad que ofrece el *Eclesiastés*, la cual se dividió en dos tipos: sapiencial y metafísica.

La solución sapiencial consiste en una serie de consejos relativos a la conducta individual, al trabajo, a la convivencia, la relación con la autoridad y la devoción. Estos consejos nos llevan al trazo de dos perfiles: el del sabio y el necio. El sabio es quien conoce el tiempo y el juicio, queriendo decir con la expresión “el tiempo”, el momento propicio para cada cosa; y con el “juicio”, que tiene presente la dimensión moral de cada uno de los actos humanos, por los que habrá de dar cuenta a Dios. Por lo anterior, la solución sapiencial también incluye consejos para la práctica de una religiosidad que no sea sólo ceremonial externo, sino entrenamiento y forja en la sabiduría, que para los hebreos antiguos es una idea tan importante que se llega a hablar de ella en términos alegóricos.

La solución metafísica, por su parte, implica la intervención de un Dios providente y justiciero que resuelva las injusticias que los seres humanos sufren durante su existencia y que descarte el Sheol indistinto para buenos y malos, y lo sustituya por el juicio moral que Dios realizará de cada persona después de la muerte. Para ello, Dios interviene con su Providencia, es decir, con el designio misterioso (por ir más allá del alcance del conocimiento humano), mediante el cual busca el bien de quienes actúan de manera agradable a él y confunde y pierde a los insensatos que se le oponen. Asimismo, Dios se adjudica el papel de justiciero para castigar la opresión (el mal de una persona en perjuicio de otra) y que no quede impune.

Se mencionó que, si bien en el contexto cultural del *Eclesiastés* la idea de Dios es la de una deidad personal, se puede abordar el argumento del libro desde un punto de vista filosófico, desde el cual Dios sería un principio metafísico y ético. Bajo esta perspectiva, podría decirse que el texto propone instancias superiores de justicia y providencia para solucionar el problema del mal, así como una ética para vivir una buena vida, cuyos elementos principales son el tiempo y el juicio en que se sintetiza, hasta donde lo permite la sabiduría humana, el conocimiento del designio indescifrable de Dios.

La justicia convertida en un efectivo estado de derecho, la providencia traducida a una responsabilidad por el bienestar universal, el conocimiento del tiempo como una ética del momento propicio y del juicio como un compromiso con la moralidad inherente a los actos humanos son los términos laicos con los que podemos “re-etiquetar” los elementos que ofrece el *Eclesiastés* para solucionar el problema de la Vanidad, es decir, el problema del mal y la búsqueda del sentido de la vida.

En la última final del capítulo se abordó el problema del final abierto del libro. Después de un preludeo en que el autor habla en términos cada vez más exaltados de la muerte, regresa el grito con el que abrió el libro: “¡Vanidad de vanidades y todo Vanidad!” y luego aparece lo que a todas luces es un burdo añadido didáctico que resume el contenido del libro en la obediencia a los mandamientos. Si se acepta el primero, se admite la derrota del Salomón mítico frente al problema de la Vanidad; si se opta por el segundo, se resuelve mediante un elemento discordante con el resto del texto. Ante ello, mi propuesta es que, incluso descartando la intromisión final, en el texto están contenidos los elementos para la solución del problema de la Vanidad.

En el siguiente capítulo, una vez analizado a profundidad el argumento del texto, se explica la relación del *Eclesiastés* con el problema del mal y con la búsqueda del sentido de la vida.

CAPÍTULO 4 – EL PROBLEMA DEL MAL Y EL SENTIDO DE LA VIDA EN EL *ECCLESIASTÉS*

En los capítulos precedentes se contextualizó el libro del *Eclesiastés* y luego se analizó el problema de la Vanidad y las soluciones que propone el libro: sapiencial y metafísica. En este capítulo abordo el contenido del libro en relación con los dos temas filosóficos señalados desde el título de la tesis: el problema del mal y el sentido de la vida.

En cuanto al problema del mal, se ofrece primero una definición y luego se procede a resumir la propuesta del *Eclesiastés* al respecto. De manera similar, después de una sección introductoria sobre el sentido de la vida, se explica la postura del autor del texto analizado sobre dicho tema.

En sí, el enfoque que el texto hebreo ofrece sobre estos dos asuntos ya está contenido en los análisis de los capítulos precedentes, pero he preferido consignarlos aquí para responder más claramente al planteamiento de que partió mi tesis.

Con este capítulo concluye el análisis del texto, propiamente dicho, pues los capítulos siguientes son complementos esclarecedores, pero no necesarios.

4.1 – EL PROBLEMA DEL MAL

4.1.1 – *Definición del problema del mal*⁷⁵

El mal y el problema del mal son dos conceptos distintos. Mientras que el mal es un concepto de filosofía moral, el problema del mal alude a un tema específico de la teología cristiana. Si bien se ha ido desarrollando a lo largo de los siglos, especialmente a

⁷⁵ Para este apartado me baso en la entrada sobre el problema del mal incluida en: Honderich, Ted (Ed.). *The Oxford Companion to Philosophy*. Oxford University Press, Oxford: 1995. Esta entrada en específico fue escrita por Richard Swinburne, un académico de Oxford especialista en temas de filosofía de la religión, con varias publicaciones al respecto.

partir de la filosofía escolástica medieval, creo que es posible ubicar una enunciación clara del mismo en las páginas del *Eclesiastés*.

El problema del mal parte de una primera premisa derivada del dogma de la Santísima Trinidad, uno de los más importantes del cristianismo, en cualquiera de sus vertientes: Dios es omnipotente, omnisciente y omnipresente. Además, es el bien supremo, bondadoso y contiene en sí mismo todas las perfecciones. La segunda premisa que da pie al problema del mal es la existencia del mal en el mundo: todos los días vemos que se cometen actos de violencia e injusticia, que se dicen mentiras, que se roba, que se engaña, que se mata, etc. Adicionalmente, es posible atestiguar el mal derivado de fuentes distintas a la voluntad humana: la enfermedad, la vejez, la muerte, los desastres naturales, los accidentes, son males inmotivados (en el sentido de que no provienen de una persona en específico) que a diario flagelan a la humanidad.

Al parecer, entonces, estas dos premisas son incompatibles, ya que Dios, dadas sus cualidades, podría evitar que ocurriera el mal; podría aniquilarlo o enmendarlo. Pero la evidencia cotidiana nos muestra que no es así.

En consecuencia, una de las dos premisas debe ser falsa, ya que, como ha postulado la lógica desde Aristóteles, dos premisas contradictorias no pueden ser ciertas a la vez. No es posible negar la existencia del mal, ya que su evidencia es contundente y se acumula todos los días. Por lo tanto, debemos negar la existencia de Dios o, al menos, negar que posea las cualidades con que se le caracteriza, ya que la existencia del mal y cada acto maligno en sí, parecen contradecirlo, en una especie de suma cero. Pero si negamos las cualidades de Dios, terminamos por negar a Dios mismo, pues de carecer de sus cualidades absolutas, sería algún ente particular y no Dios.

Por lo anterior, el problema del mal siempre ha sido el argumento más poderoso a favor del ateísmo. Para muchos, no hay prueba más contundente de la inexistencia divina que un pabellón de niños con cáncer, las víctimas de un terremoto o, como hemos venido atestiguando en estos últimos años, la pérdida de familiares por una enfermedad surgida al otro lado del mundo.

Ahora bien, en el párrafo donde se establecía la incompatibilidad de las dos premisas en que se sustenta el problema del mal utilicé el verbo “parece” y no por casualidad. Quienes objetan el problema del mal, desde Santo Tomás y Leibniz, hasta llegar a Wojtyla y Ratzinger, aducen que hay una fisura discursiva en asumir que un Dios omnipotente, omnisciente, omnipresente y bondadoso debería optar por evitar el mal siempre y en todos los casos. Para decirlo en términos de la falacia *non sequitur*: de que Dios sea omnipotente, omnisciente, omnipresente y bondadoso no se sigue necesariamente que deba eliminar o prevenir el mal en su creación.

Así, por ejemplo, Dios podría permitir un mal, digamos, que una persona se lastime un pie, para evitar un mal mayor: que ese día salga de su casa y sea atropellada, o para propiciar un bien, como acaba de ocurrir con las vacunas, que a muchos les provocaron molestias pasajeras, las cuales aceptaron con miras a evitar un perjuicio más grave. Podríamos llamar a este primer contraargumento, el argumento de la Providencia: Dios, en la búsqueda del bien de los seres humanos, permite el mal en cierta medida. Cabe mencionar que el designio providencial de Dios es, por definición, inescrutable, ya que su omnisciencia supera por mucho el pensamiento humano.

Segundo contraargumento: Dios ha creado libres a los seres humanos para que tengan la opción de elegir y hacer el bien, lo cual implica que pueden elegir y hacer el mal. Aquí el punto es que, si los seres humanos fueran obligados a elegir el bien o no pudieran optar por el mal, sus acciones no tendrían valor moral, como no lo tendrían las acciones de un autómeta⁷⁶. Se ha usado para este argumento la imagen de un Dios que voluntariamente se ata las manos frente al mal de los seres humanos o que, cede, en cierto sentido, un fragmento de su omnipotencia y de su omnisciencia a cada ser humano para que pueda efectuar elecciones morales, en toda la extensión de la palabra. Llamemos a este, argumento del libre albedrío.

Un tercer contraargumento es que la existencia del mal propicia la del bien. Por ejemplo, toda la profesión médica es un intento por, como dice el juramento hipocrático, restaurar la salud o, al menos, aliviar el dolor, es decir, se trata de una respuesta frente al mal que representa la enfermedad. Al momento de escribir estas líneas, se celebra el Día de la enfermera. Y es evidente que, precisamente por su labor para aliviar el sufrimiento a lo largo de la pandemia, actualmente se considera heroicos, generosos y bondadosos a los profesionales de dicha profesión, es decir, buenos.

Hay otros contraargumentos al problema del mal que sólo tienen sentido en un contexto de fe, como es el caso de quienes sufren por la salvación de los pecadores o las penitencias expiatorias. Como ya se alejan del ámbito de mi estudio, me limito a mencionarlas para completar la semblanza del problema del mal, pero sin ahondar en ellas.

En conclusión, queda claro que la abominable Vanidad ante la que se confronta el Salomón mítico del *Eclesiastés* abarca lo que, en la terminología teológica, se identifica como el problema del mal, dado que tanto sus premisas, como la contradicción que señala y los contraargumentos para resolverla están presentes en el texto.

Sin embargo, no se agota allí. Y, por eso, en la siguiente sección se abordará la cuestión del sentido de la vida.

⁷⁶ Una impresora no hace un bien moral al imprimir, simplemente funciona bien, porque puede descomponerse, pero no puede elegir desobedecer la orden de imprimir.

4.1.2 – El problema del mal en el *Eclesiastés*

He tratado de demostrar, en los capítulos precedentes, que el problema de la Vanidad se desdobra en el problema del mal y el problema del sentido de la vida. Especialmente cuando el autor del *Eclesiastés* pone en palabras del Salomón mítico el horror que siente ante la injusticia y la corrupción que prevalecen en “el tiempo bajo el sol” (su manera de referirse a la existencia) y ante la manera en que los necios y los impíos parecen encumbrarse en detrimento de los sabios y de los justos, es posible identificar a la Vanidad con el problema del mal.

Los hebreos antiguos se distinguían precisamente por su creencia monoteísta en un Dios tan poderoso como para crear el universo y dar la vida a los seres humanos. Asimismo, aunque evidentemente no usan el término omnisciencia, acuñado mucho más adelante, sí aluden a que Dios conoce lo secreto (lo “invisible”, como se ha traducido también), incluyendo los secretos del corazón humano. Y su fe parte, precisamente, de la confianza obstinada en la bondad de Dios, que da alimento, tierra, sabiduría y todos los demás bienes.

Por otro lado, y de manera complementaria, son un pueblo muy consciente de las calamidades que le pueden sobrevenir a los seres humanos: han conocido el exilio, la esclavitud, la derrota militar, el hambre, etc. Aunque, en un primer momento, su tradición atribuye estos males a su infidelidad respecto a Dios (idolatría, pecado), en textos como el *Eclesiastés* y el libro de *Job* se perfila el reclamo por el sufrimiento del justo⁷⁷.

Entonces, queda claro que en la idiosincrasia hebrea antigua están presentes las dos premisas que fundamentan el problema del mal, y que es posible detectar en sus textos sagrados la objeción por la aparente contradicción entre un Dios bueno y un mundo malo.

Qohélet, el autor del *Eclesiastés*, responde al problema del mal con la solución sapiencial: hay que vivir sabiamente porque eso nos acerca al mundo bueno querido por Dios, mientras que la insensatez abre espacio para que se manifieste el mal. El sabio, cabe recordar, se define como aquel que conoce el tiempo y el juicio, esto es, sabe qué es lo correcto en el momento oportuno y, al hacerlo, contribuye al designio de Dios, el cual, aunque indescifrable en su totalidad, es la ruta más segura hacia el bien.

Asimismo, la solución metafísica responde al problema del mal, pues Dios, al ser providente, hará que el mal propicie el bien y, además, enmendará los sufrimientos padecidos en un más allá que ya no será igual para todos.

⁷⁷ Hay quienes señalan que incluso desde el relato de José vendido a sus hermanos y llevado a Egipto, incluido en el Génesis, ya se sugiere la pregunta por el sufrimiento “inmerecido” (bajo esa lógica que concibe al sufrimiento como consecuencia del pecado).

Algo que es necesario destacar es que hay un punto en que la contradicción planteada por el problema del mal es válida. Mientras que hay una fuerte evidencia de la existencia del mal, las pruebas de la existencia de Dios y sus atributos pasan por el tamiz de la fe. Al mal se le reconoce como un hecho; en Dios, se cree. En ese sentido, José, Job y el Salomón mítico del *Eclesiastés* son, como todos los personajes del Antiguo Testamento, personas de fe.

La fe, se puede decir, es la respuesta humana a la Providencia divina. Por ello, a lo largo de todo el Antiguo Testamento se conmina a la confianza en Dios y en su juicio.

Cabe mencionar, además, que, para el pueblo hebreo, el bien y el mal tenían una dimensión comunitaria. De manera que el bien hecho por uno contribuía al bienestar de todos y viceversa, el mal de uno perjudicaba a todos⁷⁸.

4.2 – EL SENTIDO DE LA VIDA

4.2.1 – *Definición tentativa de la búsqueda del sentido de la vida*

El “sentido de la vida” es uno de los términos más elusivos de la filosofía. Contrario al problema del mal, del que puede darse una definición formal, el sentido de la vida parece más un término coloquial que un concepto. No obstante, es posible identificar algunos rasgos definitorios que permitan llegar a una definición aceptable.

Para empezar, en su significado más obvio, la palabra “sentido” remite a una idea de dirección, a una intención teleológica. Asimismo, se le asocia la idea de propósito, algún tipo de objetivo a lograr. Finalmente, la expresión “sentido de la vida” también alude a una idea de significado, de valor moral.

En suma, la expresión “sentido de la vida” apunta a un “propósito general”⁷⁹ de la existencia humana, del cual depende su valor moral. Desde esa perspectiva, se identifica con la segunda pregunta fundamental con que Antonio Caso define la filosofía, según se vio en el primer capítulo.

⁷⁸ Así, por ejemplo, la fe de José termina beneficiando a todo el linaje de Jacob, mientras que el adulterio de David perjudica a toda su casa. En este sentido, se trata de una concepción muy distinta a la de otras religiones, por ejemplo, el karma budista, cuyos beneficios y perjuicios son directos y personales.

⁷⁹ Como no encontré la entrada “sentido de la vida” en el diccionario de Ferrater Mora, recurrí, como en la sección sobre el problema del mal, al *Oxford Companion to Philosophy*. Debo decir que la entrada, de la autoría de Alan Lacey, es bastante deficiente, por lo que apenas si puede citarse.

Bajo otro enfoque, el sentido de la vida remite, como toda cuestión moral, a la antropología filosófica. Es decir, para que una vida humana tenga sentido es necesario vivirla humanamente, esto es, conforme a las características primordiales de los seres humanos⁸⁰. Así, por ejemplo, si el ser humano es racional, su vida tendrá sentido en la medida en que muestre racionalidad; si es un ser social, dotará a su existencia de sentido en la medida en que sepa convivir en la comunidad en la que se desenvuelve; etc.

Hablar de “sentido de la vida” supone una axiología. No necesariamente una moral universalista, pero sí, por lo menos, un conjunto de valores que proporcionan la noción de sentido y ante los cuales el sujeto es coherente.

En términos más técnicos, el sentido de la vida se puede plantear como una pregunta: “¿Cuáles son las condiciones necesarias para que una vida humana alcance su mayor realización?”. Esta pregunta remite inmediatamente a la idea de felicidad, con la que el concepto de sentido de la vida, lejos de concretarse, se ramifica.

Ferrater Mora propone la noción más amplia de “eudemonismo” para entender la felicidad. Según él, “filosóficamente se entiende por 'eudemonismo' toda tendencia ética según la cual la felicidad es el sumo bien. La felicidad puede entenderse de muchas maneras: puede consistir en "bienestar", en "placer", en "actividad contemplativa", etc. En todo caso, se trata de un "bien" y con frecuencia también de una "finalidad". En la siguiente sección de este capítulo se verá cómo esta noción de sentido de la vida como “eudemonismo” puede aplicarse al *Eclesiastés*.

Finalmente, se puede entender mejor la noción de “sentido de la vida” contrastándola con su opuesto: el absurdo. Si bien la palabra “absurdo” tiene diversas acepciones en filosofía, como advierte Ferrater Mora, él mismo incluye la que es relevante para el presente estudio, y explica: “lo absurdo posee otro sentido cuando se refiere a lo absurdo en la vida humana, tal como ha sido destacado por algunos escritores que, aun sin ser existencialistas o aun rechazando formalmente tal supuesto filosófico, se mueven dentro de una comprensión de la vida humana muy cercana a dicha tendencia. Es el caso de la expresión de lo absurdo en Franz Kafka y especialmente en Albert Camus”⁸¹. La alusión al existencialismo no es gratuita, se encuentra también en otras fuentes: “el absurdo es un término usado por los existencialistas para referirse a aquello que, si bien en un principio se creyó susceptible de someterlo a la razón, resulta estar más allá del alcance de la racionalidad”⁸². El absurdo, entonces, niega las nociones de intención, propósito, sentido y racionalidad, que definen el sentido de la vida.

⁸⁰ Evito el término “naturaleza humana” para no inmiscuirme en un debate que me alejaría del propósito de esta sección.

⁸¹ Ferrater Mora, José. *Diccionario de filosofía*. 3ª edición.

⁸² Honderich, Ted. *The Oxford Companion to Philosophy*. 1ª edición.

4.2.2 – El sentido de la vida conforme al *Eclesiastés*

El *Eclesiastés*, al comenzar con su particular versión del eterno retorno, niega el sentido de la vida y postula el absurdo. Por un lado, todo lo que es ha sido ya, de manera que las vidas humanas se hayan inmersas en la eterna repetición. Y la repetición rutinaria es el ámbito del instinto animal, no de las capacidades humanas de elección, creatividad y compromiso. Por otro lado, si todo está definido y todo ya ha sido, se entiende que la vida le parezca al Salomón mítico nada más que “anhelo de viento”, como repite en su desolado estribillo.

La sabiduría trae dolor y el sabio no es apreciado. Con estas ideas, queda refutada la noción de que es la racionalidad humana, la virtud suprema según varios filósofos, la que dota de sentido a la existencia humana.

En cuanto a la felicidad, se le puede hallar en el bienestar, en el trabajo, en la convivencia. Sin embargo, siempre tiene un carácter precario y contingente, pues en cualquier momento la injusticia puede derrumbarla.

Ahora bien, frente a la felicidad aparente y frágil, está la felicidad profunda del sabio. Al conocer “el tiempo y el juicio”, el sabio es capaz de asumir tanto los momentos felices como los de desdicha, es decir, al comprender el carácter rítmico de la vida, puede renunciar a la idea de felicidad inmutable sin sentirse desdichado por ello.

Por otro lado, y más importante, al conocer el “juicio”, el sabio puede superar los males inherentes a la existencia. Esto se debe a que en la expresión “el juicio” se encierra toda la estructura moral de la existencia, conforme al pensamiento hebreo antiguo: Dios creador, el logos que rige el Universo, la moralidad de los mandamientos, el tiempo propicio, etc. Ciertamente, se requiere un acto de fe, ya que, como se dijo, las nociones de providencia y juicio ultraterreno son indemostrables, pero la fe también forma parte de las virtudes en el pensamiento judío.

El sabio, podríamos decir, es un creyente metafísico. Supone un orden en el Universo, un logos, y confía en que ese logos está dirigido por una intencionalidad soberana, la de Dios. Si bien el sabio apenas puede vislumbrar algunos rastros del logos conforme a la capacidad de su entendimiento, y algunos rasgos de Dios conforme a la revelación de que es depositario predilecto el pueblo judío, suple lo que le falta de visión con la confianza de la fe.

El sabio judío, tal como lo pinta el *Eclesiastés*, es un metafísico y un moralista. Metafísico, porque cree que Dios, como principio superior, rige el Universo y lo gobierna, incluyendo a los seres humanos, conforme a un designio inescrutable. Moralista, porque considera que en la medida en que se esfuerza por conocer, hasta donde lo permiten sus capacidades humanas, “el tiempo y el juicio” puede ser agradable a Dios, es decir, vivir de manera coherente con los principios metafísicos, y

vivir una buena vida, sin falsas ilusiones de felicidad permanente, pero sin la desdicha que provoca el absurdo.

En conclusión, la superación del grito de angustia provocado por la Vanidad yace en la moralidad universal derivada del logos⁸³ y lo que de ella pueda captar el sabio.

RESUMEN DEL CAPÍTULO 4

En este capítulo se ofreció una definición del problema teológico del mal y luego se mostró cómo se expresa y se soluciona dicho problema en el *Eclesiastés*. De igual forma, se trató de definir el concepto de “sentido de la vida” –aunque se trata de una noción informal y muy amplia– y se analizó cómo se aborda en el libro.

Este capítulo responde a la pregunta planteada en el título de la presente tesis y, por ello, era necesario incluirlo, si bien ya se había expuesto todo lo relativo al problema de la Vanidad en los capítulos precedentes.

⁸³ Si ya las nociones de “sentido de la vida” y “felicidad” tenían el problema de ser amplísimas, ahora con la de “logos” se corre el riesgo de caer en lo inabarcable para un trabajo como el presente. Sin embargo, considero que vale la pena retomar la noción, ya que es muy ilustrativa. En un fragmento del extenso artículo que Ferrater Mora dedica en su diccionario a la entrada “logos”, dice que: “el logos es la razón universal que domina el mundo y que hace posible un orden, una justicia y un destino. La sabiduría consiste principalmente en conocer esta razón universal que todo lo penetra y en aceptar sus justas decisiones”. Él remite esta idea del logos a Heráclito, pero, por todo lo expuesto, se puede afirmar que es compatible con el pensamiento expresado en el *Eclesiastés*.

CAPÍTULO 5 – ANÁLISIS LITERARIO DEL *ECCLESIASTÉS*

Como establecí en el primer capítulo, en los textos antiguos literatura, filosofía y religión suelen combinarse en un producto cultural polivalente. Por tratarse de una tesis filosófica, he enfocado la mayor parte de mi estudio en el aspecto filosófico del *Eclesiastés*, concretamente, en el argumento moral que hallo en él para responder al problema del mal y a la interrogante sobre el sentido de la vida; lo que el protagonista, Salomón mítico, llama la “Vanidad”. En ese sentido, los capítulos 2, 3 y 4 forman el núcleo de la tesis. El primer capítulo sirve para contextualizar el estudio, y éste, para complementarlo.

Bajo esas premisas es que abordo el aspecto literario del libro.

5.1 – EL *ECCLESIASTÉS* COMO TEXTO LITERARIO

Si bien mi tesis se enfoca en su contenido filosófico, el *Eclesiastés* es, claramente, un texto literario. Hay tres hipótesis de lectura al respecto: una muy curiosa y ya descartada, que proponía, para explicar el aparente caos del escrito, que se trataba de aforismos entremezclados de diversos autores; otra, con bastante apoyo, que propone una especie de diario de reflexiones, no muy distinto a las *Meditaciones* de Marco Aurelio; y la de quienes, como yo, ven en el texto una obra unitaria. En mi caso, el monólogo del Salomón anciano mientras medita sobre la Vanidad de la vida. Considero necesario analizar la faceta literaria del libro de Qohélet para la mejor comprensión de su aportación filosófica.

El estilo del libro es decididamente poético: múltiples metáforas, imágenes y otros recursos retóricos dan cuenta de su valor literario. Y sostengo que es un texto dramático porque es posible distinguir en él un protagonista, un conflicto, una trama y una resolución, además de que no se presenta como una narrativa, sino que, por decirlo

así, se desenvuelve frente al lector. La mezcla de poesía y drama no es algo raro en los textos antiguos.

Cabe mencionar que al hablar de drama no se debe pensar en una teatralidad al estilo occidental. En primer lugar, en vez del estilo progresivo de desarrollo del conflicto común a las obras escénicas que conocemos, el *Eclesiastés* trabaja por un método de contrastes y un ritmo alternado, así, se desarrolla con avances y retrocesos, y yuxtapone momentos de alta intensidad con otros de serenidad e, incluso, de estancamiento. En segunda, su forma literaria responde a una intención pedagógica: es mucho más llamativo decir “esta es la meditación de Salomón en la vejez” que decir “he aquí algunas cosas que yo, un maestro de la ley como tantos, he reflexionado”.

¿Por qué es relevante la faceta literaria del *Eclesiastés* para un estudio filosófico? Porque ambas partes están entrelazadas y no es posible analizar una sola sin desbaratar la obra. El análisis filosófico que he venido realizando quedaría incompleto sin el estudio de lo literario. Se refuerzan uno al otro para la transmisión de las ideas de Qohélet. De hecho, en casi cualquier obra de la Antigüedad que hoy llamamos filosófica podemos encontrar este entrecruce de formas literarias, religiosas y reflexivas. La separación en géneros, como otras especializaciones, es un desarrollo posterior que responde a la necesidad de un mayor rigor metodológico y a un enfoque más ceñido de cada uno de los ámbitos: literario, filosófico y religioso.

Esta combinación de literatura y filosofía no es inédita, y menos en la Antigüedad. La hallamos en Platón, en Boecio, etc. También es posible rastrearla en la Modernidad: las *Meditaciones metafísicas*, por ejemplo, son otro caso de un protagonista en diálogo íntimo, un “yo” reflexivo que tiene un papel filosófico⁸⁴.

José Vasconcelos incluso aboga por una síntesis de poesía, razón y religión como la forma más acabada de la verdadera filosofía, según expresa en su *Historia del pensamiento filosófico*: “afirmamos que son tres las maneras fundamentales del pensamiento filosófico: poesía, discurso y religión; imágenes incoherentes, dialéctica ordenadora y fantasía que construye la verdad según las dotes más elevadas de la conciencia”⁸⁵. Y abunda: “el poeta piensa con imágenes; el filósofo, con ideas; el místico

⁸⁴ Va más allá del alcance del presente estudio abordar la cuestión narrativa sobre la identidad de quien dice “yo” en un texto literario, que no es necesariamente el autor, aunque se presente en primera persona, ni el protagonista, aunque en el texto se aborde su historia. Se ha escrito muchísimo al respecto y se trata de un debate que todavía muestra más disensos que convergencias. Si hay interés sobre el tema, se recomiendan: Booth, Wayne C. *The Rhetoric of Fiction*. 2ª ed. Chicago University Press, 1981. Igualmente, Pimentel, Luz Aurora. *El relato en perspectiva*. UNAM-Siglo XXI, México: 1998.

⁸⁵ Vasconcelos. *Op cit.* p. 20.

piensa con la fantasía que capta revelaciones y construye arquitecturas poético-racionales, trascendentales”⁸⁶. Para él:

“La filosofía tiene que volver a lo que fuera en la Antigüedad: juicio despejado y congruente sobre todas las cosas pensables, incluso las cosas que la superan, como los asuntos religiosos y místicos. Para cumplir esta misión vasta y obligatoria, la filosofía no se conforma con ser una epistemología ni una ontología, sino que usa el aparato entero de la conciencia y éste se desenvuelve en tres disciplinas fundamentales: metafísica de las ideas...; ética o disciplina de los valores de la conducta; y estética o ciencia de las formas, las leyes del proceso de la belleza y sus relaciones con los seres... De esta suerte, una filosofía cabal es aquella que, por una parte, se alía a la ciencia objetiva, se confunde con ella para darnos razón del mundo sensible; se confunde después con la moral, para darnos no sólo razón discursiva, sino también el propósito de los actos morales; y filosofía estética, que estudia las maneras propias del espíritu en relación con el arte y lo trascendente”⁸⁷.

Filosofía y literatura, queda ya claro, no se repelen. Al contrario, se complementan. Y, aunque en un determinado momento histórico se abogó por una separación a rajatabla entre ellas, lo cierto es que actualmente se ve favorablemente la convergencia entre estas formas discursivas. Sobre todo, cuando se trata de filosofía moral, que es, tal vez, el más humano de los temas filosóficos.

El análisis literario, además, contribuirá a mostrar que el *Eclesiastés* no es un texto caótico, como parece a primera vista, sino que está estructurado. En los dos capítulos anteriores, traté de explicitar su argumento moral; en éste, mostraré su desarrollo dramático.

5.2 – SALOMÓN MÍTICO, PROTAGONISTA DEL *ECLSIASTÉS*

Para entender la figura de Salomón en la cultura judía antigua, basta con repasar lo que de él comenta Ángel María Garibay K.

⁸⁶ Vasconcelos. *Op cit.* p. 10.

⁸⁷ Vasconcelos. *Op cit.* pp. 12-13.

“Este rey, famoso en Israel acaso más que ninguno, reina de 971 a 932 a.C. Fue el tipo del rey sabio. La Biblia le atribuye grandes hechos, en el campo literario. Leemos en I Reyes, 4,29ss: ‘Le dio el Señor sabiduría y muy grande prudencia y anchura de mente, tal como la arena que está en la orilla del mar. Que fue mayor la sabiduría de Salomón que la de los sabios de Oriente y los egipcios. Era más sabio que hombre alguno... Y era famoso en las naciones vecinas. Y propuso 3,000 proverbios. Y sus cánticos fueron 1,005... Y de todos los pueblos venían a oír su sabiduría, y todos los reyes a quienes llegó fama de su saber’. Puede haber exageración, muy propia de los antiguos escritores, pero en el fondo hay mucho de verdad ciertamente”⁸⁸.

La misma Biblia atribuye a Salomón una sabiduría directamente otorgada por Dios, y una prosperidad sin parangón, a la que alude Cristo en los Evangelios.

En el *Eclesiastés*, Salomón es ya un anciano que reflexiona sobre todo lo bueno y lo malo que ha visto “bajo el sol”. Se halla deprimido por la Vanidad que todo lo erosiona. Sigue siendo devoto de Dios, como lo prueban sus afirmaciones sobre Él y, en última instancia, la confianza definitiva que deposita en el Señor.

Así, como personaje, tenemos a un rey viejo que debería ser el hombre más satisfecho, pues ha tenido una vida prácticamente ideal a los ojos de la mentalidad veterotestamentaria. Y, sin embargo, sufre íntimamente. Esto lo llevará a cumplir una evolución, un arco de personaje, que va de la desilusión amarga a la serena esperanza o, si se atiende al final alterno, a la desesperación total.

Ya establecí que el calificativo de “mítico” se lo doy porque el del *Eclesiastés* no es el Salomón histórico, ni siquiera solamente el del canon bíblico; es el de la tradición, capaz de esclavizar demonios para obligarlos a construir el templo de Jerusalén y de otras proezas hiperbólicas.

Así, tenemos un personaje que ha pasado de la fama a la introversión, y que se halla deprimido y obsesionado por la futilidad de la vida.

5.3 – OTROS PERSONAJES

El antagonista de Salomón es la Vanidad, una especie de nueva serpiente que le causa una desilusión atroz al mostrarle el sinsentido de cuanto ha realizado. La Vanidad es tan

⁸⁸ Garibay K., Ángel María (trad.). *Proverbios de Salomón y Sabiduría de Jesús Ben Sirak*. Col. “Sepan cuantos...” #54. Ed. Porrúa, México: 1979. p. 12.

ominosa para Salomón como el Destino lo era para los griegos, con la diferencia de que se trata de un enemigo íntimo: la conciencia de que la vida es problemática en sí misma, algo para lo que el planteamiento ingenuo del justo y el impío ya no tiene respuesta. Así como la serpiente del Edén prometía la conciencia del bien y del mal, la Vanidad revela la prevalencia de la injusticia y la opresión en la vida, y su extensión en la injusta homologación en el Sheol, a donde van buenos y malos sin distinción.

La Vanidad surge, hasta cierto punto, del propio Salomón. Era inevitable que el hombre de mayor sabiduría no descubriera las fracturas esenciales de la condición humana. También es inevitable que un anciano trate de establecer un juicio sobre la vida que ha vivido. Salomón, como el más vulgar de los hombres cuando llega a viejo, cuestiona lo que ha sido, lo que ha hecho con el tiempo que le fue concedido, y es de allí de donde puede surgir la empatía del público hacia el personaje. Lo que lo distingue son sus cualidades extraordinarias: sabiduría, riqueza, favor de Dios.

Otros dos personajes resaltan en el libro: el sabio y el necio, quienes representan las polaridades extremas de la posesión y la ausencia de la sabiduría. Como Sócrates y los sofistas, son irreconciliables –aunque no sería sorprendente que, así como los sofistas de la hora presente pretenden convertir a Sócrates en uno de los suyos mediante mil piruetas retóricas, también pretendan ver en el sabio a un gemelo del necio o, llevando las manías de nuestro tiempo hasta sus últimas consecuencias, al verdadero sabio en el necio⁸⁹.

El sabio hebreo, diferente aunque emparentado con el filósofo griego, se define, como ya se vio, por dos rasgos predominantes en torno a los cuales se agrupan los demás: prudencia y comprensión. La sabiduría, en su carácter instrumental, le permite al sabio trabajar, convivir y comunicarse mejor que los simples y los necios; abordar de la mejor manera cualquier situación de la vida. En su faceta metafísica, la sabiduría otorga a su portador la clave de su vida y del mundo, el entendimiento de la Justicia y la Providencia divinas hasta donde es humanamente posible, es decir, hasta las puertas del misterio, lo que Dios se reserva para sí. El sabio es el que conoce “el juicio y el tiempo”, es decir, el logos y su manifestación en la historia⁹⁰.

El necio, por su parte, se define por la impulsividad, es el desenfrenado por antonomasia. También es el que no entiende, el incapaz de dar sentido a la vida o de interpretarla más allá de lo obvio –el ciego con ojos y sordo con oídos. El necio participa

⁸⁹ Nuestra era es particularmente adicta a una variante de la paradoja en que se entrecruzan los elementos. Así, por ejemplo, Octavio Paz cuando habla de “la modernidad de la tradición y la tradición de la modernidad”.

⁹⁰ La cultura hebrea antigua abunda en ejemplos de esta percepción exacerbada como muestras de sabiduría. Recordemos, por poner un caso, que el Cristo de los Evangelios es capaz de leer los corazones y adivinar los pensamientos, la fe y las intenciones más genuinas de quienes lo rodean.

de la injusticia y de entre sus legiones emergen los opresores y los tiranos. Lejos de afligirse porque la rueda de la injusticia tritura vidas sin fin, trata de montarse en ella para aprovecharla a su favor. Ya hemos recalado que para la sensibilidad actual el necio puede resultar más afín, pues es autónomo, no se reprime, se expresa por todos los medios (especialmente por su lengua desenfrenada) y no tiene empacho en mostrarse ambicioso y manipulador.

El resto de los personajes son secundarios. El Salomón mítico llora a la vista de los oprimidos, que agrupan a todos los que sufren la injusticia. Se menciona al abortado como el más afortunado ante el dominio de la Vanidad, ya que no llega a sufrirla realmente. En los últimos párrafos aparece el discípulo de Qohélet, quien inserta el segundo final, sobre el que ya se habló en el capítulo anterior. Es benévolo, aunque torpe.

5.4 – EL CONFLICTO

El conflicto es un elemento esencial del drama. Se define como “un choque entre fuerzas que se oponen, sea ataque-resistencia o ataque-contraataque, y concluye en victoria o derrota”⁹¹.

En el *Eclesiastés* el conflicto es entre el Salomón mítico y la Vanidad. Es, lo que se llama en dramaturgia, un “conflicto cósmico”, el cual “se plantea entre un humano y una fuerza sobrenatural –llámese dios, diablo o cualquier ente invisible... Para que pueda darse el conflicto cósmico un antagonista oculto habrá de proyectarse sobre un humano que tenga la mala fortuna de cruzarse en su camino”⁹². Claro que, en este caso, el encuentro no es fortuito, lo cual debilitaría el drama, sino, como sucede en las grandes obras, imprevisible e inevitable. Imprevisible porque si alguien debiera ser feliz en el mundo, ése es el Salomón mítico; inevitable, porque, al estar la vida problematizada de origen, es precisamente el hombre más sabio del mundo el que es más dolorosamente capaz de percibir su evanescencia.

Este conflicto y su desarrollo es lo que explica el abismo entre el apasionado sufrir del Salomón mítico y la árida silogística medieval, una forma de razonamiento en las antípodas del *Eclesiastés*.

⁹¹ Ceballos, Édgar. *Principios de construcción dramática*. Col. Escenología. Ed. Gaceta, México: 1995. p. 211.

⁹² Ceballos. Op cit. p. 215.

El conflicto secundario es entre el sabio y el necio, como paradigmas de la vida vivida con sabiduría y sin ella. No es que ellos se confronten entre sí, sino que ofrecen la dicotomía existencial básica al lector del texto de Qohélet.

5.5 – LA TRAMA

Uno de los conceptos sobre los que se han generado más confusiones y más páginas inútiles en la crítica literaria es el de “trama”. Para evitar un galimatías, bastará decir que se refiere a “la forma en que el autor dispone cada uno de sus elementos, para irlos enlazando y entrecruzando como los hilos de una tela, en una forma única y personalísima dentro del marco de toda la obra, hasta el conjunto total y armónico logrado para cumplir una función preestablecida”⁹³.

Dichos elementos ya fueron analizados en cuanto a su contenido, ahora se procede a determinar su estructuración.

Lo que podríamos llamar el primer acto, inicia con la presentación del protagonista (1,1) y el planteamiento del conflicto resumido en el lema “¡Vanidad de vanidades y todo vanidad!” (1,2). Sigue un desarrollo *in crescendo* (1,3-10) sobre la forma particular de Qohélet de entender el eterno retorno: “No hay nada nuevo bajo el sol” (1,9-10). Y luego se enlaza el problema del mundo con el problema del ser humano: todos están condenados al olvido y las obras se vacían de significado (1,11).

Es un inicio súbito, directo, que toma al espectador por la garganta para que sienta la misma angustia que el protagonista. En él se cumplen varios de los principios básicos de la dramaturgia: inicio *in media res* para evitar la exposición estática de antecedentes, planteamiento claro y pronto del conflicto, identificación y empatía con el protagonista, porque lo que el Salomón mítico grita es lo que toda aquella persona que piensa ha sentido alguna vez en el fuero interno: “¿Y si nada de esto tiene sentido?”.

Una vez capturada la atención del lector, sigue la necesaria exposición de antecedentes (1,12-16). Un judío de aquellos tiempos no necesitaba mucha información sobre Salomón, puesto que formaba parte del imaginario colectivo. Y, ahora sí, se establecen los antecedentes: Salomón ha observado lo que ocurre bajo el sol, es decir, la realidad de la vida, y se ha dado cuenta de que es vana.

Inicia la jornada contra la vanidad con un primer conjunto contrastante: el placer como forma suprema de pasividad, y el trabajo como paradigma de la actividad (2,1-10).

⁹³ Rivera, Virgilio Ariel. *La composición dramática*. Ed. Gaceta, México: 1989. pp. 74-75.

Ninguno de los dos funciona, porque el deseo es insaciable y la actividad es vana a final de cuentas. La Vanidad sale airosa de esta primera tentativa (2,11).

Se menciona por primera vez el valor de la sabiduría (2,14), que es mejor que la necesidad. Pero esto da lugar a un nuevo problema: el destino es igual para todos, ya que todos irán al Sheol, que no distingue entre sabios y necios (2,15-23).

El protagonista sale seriamente lastimado de este trance, al grado de llegar a exclamar que “¡los días [del ser humano] son todos dolores y su ocupación es amargura, y ni aun de noche reposa su corazón!” (2,22). En este primer enfrentamiento serio, ha salido derrotado.

Fiel al estilo de contrastes, a esta primera derrota sigue una escena de consuelo (2,23-26): el bienestar viene de Dios, la sabiduría produce ciencia y alegría; y el pecador, aunque tenga éxito, terminará siendo instrumento de Dios para beneficiar a quien es grato a sus ojos. Ante el primer contratiempo, el autor comienza a esbozar los elementos de la victoria última: sabiduría del ser humano y Providencia divina.

Como colofón en positivo del primer acto o como antífona del segundo, se presenta a continuación el “Poema del tiempo” (3,1-8): el contraste es la ley del ritmo de la vida. No se le puede pedir una afirmación continua de los valores positivos (riqueza, bienestar, etc.), pero también es impensable que las calamidades se mantengan por siempre. Por eso, el sabio es el que conoce el tiempo, esto es, el que sabe reconocer y asimilar cada momento conforme a lo que es. También es el que conoce el juicio, el que más allá de las apariencias, acepta que la última palabra es de Dios y que ésta es de justicia.

El segundo acto inicia con una recapitulación del problema de la Vanidad (3,9), pero ya no en la forma tajante del primer acto, sino involucrados con la idea de la Providencia divina (3,12-13) y del designio misterioso de Dios que la sabiduría puede develar, aunque sea parcialmente (3,11-14).

Llega el momento de que aparezca en escena el otro componente de la Vanidad: la injusticia (3,16-22 y 4,1-6). Frente al planteamiento ingenuo de que el bueno vive bien y el malo vive mal, Qohélet muestra en toda su crudeza la usurpación del lugar que debería corresponder al bueno y al sabio. El Salomón mítico trata de entender la injusticia como consecuencia de la condición bestial del ser humano (3,19-21) y de confortarse en la esperanza de la futura justicia divina (3,17), con lo cual, lejos de ser un mal definitivo, la injusticia se convierte en una prueba (3,18) que permitirá cribar a los justos de los pecadores.

Esta tesis condicional ofrece otro trazo para la solución del problema de la Vanidad: si la injusticia es permitida por Dios como una prueba, entonces tiene sentido

ser bueno, a pesar de sufrirla, ya que eventualmente se gozará de la benevolencia divina al momento del juicio.

Sin embargo, una tesis condicional no es suficiente para aliviar al Salomón mítico, quien, en una de las imágenes más impactantes de la meditación, se siente abrumado ante la imposibilidad de enjugar las lágrimas de todos los oprimidos (4,1) y, desplomado en el agobio, proclama más felices a los muertos que a los vivos, y todavía más que ellos a quienes aún no han nacido (4,2-3).

El protagonista se halla empantanado en su melancolía. Esa soledad íntima lo lleva a reflexionar sobre la dura carga del aislamiento (4,7-8) y sobre el valor de la compañía (4,9-12).

El tema de la compañía lo lleva a una breve reflexión sobre el conflicto permanente entre generaciones (4,13-16). Su conclusión es que, a final de cuentas, la juventud y la vejez son irrelevantes de por sí, lo importante es vivirlas con sabiduría.

La reflexión continúa. Al contrario del drama occidental, temeroso de la inacción, el estilo del *Eclesiastés* no es ajeno a adentrarse en la meditación, así ella implique casi un punto muerto dramático.

El Salomón mítico discurre sobre la vida de oración y la religiosidad del sincero devoto (4,17 a 5,1-6). Concluye mencionando por primera vez el temor de Dios y, más importante, antepone la cavilación interminable, que es “vanidad y parlería” (5,6) a la verdadera sabiduría. También asoman al drama, por vez primera, el sabio y el necio, aunque será más adelante cuando el conflicto entre ambos tome el protagonismo.

Se percibe una aversión a la retórica paralela a la que Sócrates sentía ante los juegos verbales de los sofistas. A nuestros oídos posmodernos, esta convicción y este afán de ser tajante suenan a dogmatismo, intolerancia y falta de pluralismo. Actualmente, vivimos en la era de lo fluido y lo “*queer*”, una especie de apeirón renovado, que no es en definitiva nada y del que puede surgir lo que sea. Cabe preguntarse, a la luz de las páginas del *Eclesiastés*, si no estaremos hablando de un sinónimo de lo evanescente, y si en verdad es tan saludable la fobia de nuestro tiempo a decir “esto es así”.

Después de poner la vista en Dios, el protagonista sale gradualmente de su ensimismamiento y vuelve a contemplar el problema de la injusticia, pero con un poco más de esperanza: existe la opresión, pero el obrero duerme con la conciencia tranquila (5,9-11), La riqueza es mala, pero el rico retornará desnudo al polvo (5,12-16).

Esta sección cierra con un replanteamiento del problema de la Vanidad (5,15-16), en contraste con la solución que ofrece el Dios providente (5,17-19), y concluye con la

afirmación más optimista de todo el libro: a quien así lo determina, “Dios le ocupa con la alegría de su corazón”⁹⁴ (5,19).

Nos encontramos a la mitad del drama del Salomón mítico: el problema ha sido planteado, el protagonista presentado en toda su grandeza legendaria y en todo su dolor cósmico. El mal de la Vanidad se ha mostrado con sus terribles garfios: la injusticia y la muerte sin distinción. Han aparecido el sabio y el necio en su eterna contradicción. Y, después de haber caído en el abismo de la desesperanza, el protagonista ha logrado recuperarse con la esperanza de un Dios providente, que es capaz de llenarle de alegría el corazón.

Después de haber alcanzado la felicidad con el Dios que le llena de alegría el corazón, el protagonista se lanza a un lamento hiperbólico sobre los males de la vida y llega a considerar feliz al abortado (6,1-12). Incluso la sabiduría no es vista más que como un laberinto en el que se pierde el ser humano, una cavilación obsesiva y neurótica.

Otra vez abatido, el Salomón mítico parece perder el hilo de sus pensamientos y ofrece una serie de proverbios valiosos, pero inconexos (7,1-10). Dramáticamente, se trata de un punto muerto: la acción está detenida y el protagonista parece incapaz ya no de resolver a su favor, sino siquiera de sostener el conflicto. Este punto muerto corresponda a la confusión mental que producen los estados depresivos más severos. En términos actuales, el anciano Salomón sufre de un estado semicatatónico.

Sin embargo, al mencionar la sabiduría (7,10), el protagonista recupera la esperanza y trata de armar una nueva solución, con lo cual se recupera el *momentum* dramático.

Los elementos de la nueva respuesta (7,11-13) son: la sabiduría aunada al caudal y la aceptación de la Providencia divina, que trae días dichosos y tristes, conforme al ritmo señalado en el poema del tiempo. Es una solución ya más elaborada que las anteriores, aunque todavía le falta el factor del juicio moral perfecto de Dios.

A continuación, nos encontramos con una obra dentro de la obra, la cual podríamos titular “El sabio y el necio” y que abarca de 7,15 a 8,8.

El sabio es prudente (7,16-17), habla bien (7,21) –tema muy importante para la cultura judía–, y es temeroso de Dios (7,18). Es de notar que, por segunda vez, se menciona el temor de Dios como parte de la solución al problema de la Vanidad. Ya se aclaró en un capítulo anterior a qué se refiere este “temor”, que no indica miedo, sino más bien reverencia y un sentido de responsabilidad.

⁹⁴ La traducción de la *Biblia de Jerusalén* es más contundente: “Dios le llena de alegría el corazón”.

La victoria del sabio no está exenta de derrota. El sabio es capaz de alcanzar el mandamiento, el tiempo y el juicio (8,5-6): cuenta con una sólida guía moral, entiende el significado profundo de la vida y su ritmo. Sin embargo, lo derrotan el futuro, la muerte y la maldad (8,7-8), es decir, puede leer el designio divino en lo que acontece, pero no anticiparlo; puede tener una moral correctamente orientada, pero eso no lo preserva de sufrir la injusticia; y, a final de cuentas, su destino y el del necio es el mismo, en el sentido de que ambos mueren.

Ante el problema de la injusticia (8,9-14), que hace insostenible la idea de la justicia retributiva con la que solía consolarse el pueblo judío, Qohélet, por medio de su Salomón mítico, esgrime una teoría audaz: la injusticia es permitida por Dios porque de ella podrá obtener beneficios para los justos. Esto es lo que en capítulos anteriores hemos identificado con la doctrina de la Divina Providencia. Y, dramáticamente, tiene el sentido del arma especial que le sirve al héroe para derrotar a su enemigo. Va más allá de los límites de este estudio explorar la idea de la intervención, benefactora o punitiva, de “la mano de Dios” en los acontecimientos, pero es claro que, para el autor del *Eclesiastés*, la solución última al problema de la Vanidad tiene que recurrir a la tesis metafísica de la divinidad, ya que la pura solución sapiencial es insuficiente.

La obra llega nuevamente a un pico de entusiasmo (8,15-17). El protagonista propone disfrutar la alegría que nos conceda Dios y aceptar que la injusticia forma parte de su designio, para desentrañar el cual es impotente la sabiduría. La consolación es que la injusticia es aparente, todo se halla en la mano invisible de Dios y la prevalencia de la injusticia en el tiempo bajo el sol no perdura más allá (9,1-4). Por ello es mejor vivir que estar muerto, aunque haya injusticia (9,4-6).

La obra dentro de la obra concluye con una segunda aurora, un breve himno que propone aceptar la vida tal como es, ya que, con todo, es preferible a la muerte gracias a la acción de Dios (9,7-10).

Se manifiesta, nuevamente, el carácter dramático del *Eclesiastés*, ya que este último fragmento corresponde a un desahogo emocional, una catarsis provisional, para quien acompaña en su meditación al Salomón mítico a través de la lectura.

Inicia el último acto con un recordatorio del conflicto inicial en dos vertientes: durante la vida domina la injusticia (expresado en tres imágenes: no es la carrera para los veloces, ni el combate para los esforzados, ni la riqueza para los inteligentes) y la muerte homologadora sobreviene inesperadamente pues “ni su hora conoce el hombre” (9,11-12). Ahora bien, hemos visto que, en la literatura hebrea, si bien hay una tendencia a la repetición, ésta nunca es exactamente igual, es la figura que se conoce como “paralelismo”. En este caso, se añade el nuevo matiz del azar. Para Qohélet, como para la mayoría de los sabios hasta la época moderna, el caos es tan aborrecible como deseable es el logos, el orden universal. No en balde, en el desarrollo posterior del

cristianismo, Jesucristo será presentado, entre otros atributos, como el logos (el verbo o la palabra).

A continuación, se presenta un extenso duelo entre el sabio y el necio (9,13-18 y 10,1-20), realizado por medio de paralelismos, proverbios e imágenes.

El sabio, a pesar de su capacidad, está limitado, pues el conocimiento absoluto es patrimonio de Dios (11,5). En la concepción hebrea, parte de la sabiduría es la sensatez de reconocer el misterio, es decir, el designio inaccesible de Dios. Es la frontera de lo que puede alcanzar la reflexión humana.

Inicia la última parte del poema dramático del *Eclesiastés*, el equivalente del clímax, en términos de la dramaturgia occidental. El sufrimiento más terrible de la humanidad, la muerte, es compaginado con la solución más radical, la que, como se señaló anteriormente, trasciende el ámbito sapiencial y arriba a la metafísica: el juicio divino sobre cada existencia humana.

A pesar de todo, es grato vivir (11,7). Esta idea, aparentemente simple, reaparece en la literatura sapiencial de diversas culturas: amar la vida, a pesar de ella misma. ¿Qué se encierra en ese breve “a pesar”? El sufrimiento, que siempre envenena la felicidad y la convierte en vanidad (11,8).

Como preludeo del final, el Salomón mítico presenta un poema mucho menos conocido que el del tiempo, pero igual de bello: el poema del ocaso (12,2-7), en el cual, mediante una acumulación de imágenes, enfatiza la melancolía que provoca la idea de la muerte. La intensidad emocional se va incrementando y la profundidad del contenido aumenta, al pasar de las imágenes más cotidianas a las afirmaciones metafísicas, en un ejemplo maestro de habilidad literaria y reflexiva.

En este caso, nos encontramos con el recurso literario de la circularidad: el drama termina donde había empezado: con el grito angustiado de Qohélet, el cual queda vibrando en el aire, sin una respuesta satisfactoria.

Sin embargo, para el pensamiento judío, asiduo a las paradojas y las contradicciones retóricas (oxímoron), esta reafirmación del grito inicial puede, de hecho, constituir su anulación⁹⁵.

El segundo final (12,9-13) es un burdo añadido, como si alguien, temiendo que el texto pudiera propiciar la desesperanza, hubiera querido hacer evidente el mensaje que se debe extraer del texto; un triste ejemplo de didactismo obvio.

⁹⁵ Algo similar a lo que, según la mayoría de los teólogos, ocurre con ese otro grito célebre: el del Calvario (“¡Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?!”), en el cual, justo cuando se proclama la ausencia de Dios y su indiferencia, es de hecho, en el momento en que es mayor su presencia en el mundo y más patente su amor a la humanidad.

Dramáticamente, el segundo final es un epílogo que, después del grito apasionado del final original, viene a enfriar la acción y a generar distancia. “Cae el telón” y es el lector quien ahora queda hundido en sus propias cavilaciones.

5.6 – VALORACIÓN CRÍTICA

Con unos cuantos ajustes, el *Eclesiastés* podría montarse como un monólogo. Y sería un monólogo atractivo tanto por su protagonista, la enigmática e interesante figura del Salomón mítico, como por su temática, ya que el problema de la Vanidad es, en el fondo, el problema de la mala vida, el riesgo existencial que enfrenta todo ser humano.

Es una obra de sensibilidad extrema, barroca. El Salomón mítico no es anciano cualquiera, ni siquiera un gobernante ordinario; es el más sabio de los hombres y el más próspero de los reyes de Israel, un favorito de Dios y el esplendor de su dinastía. Por otra parte, su antagonista no es menos portentoso. La Vanidad es la desolación total ante la justicia y ante la muerte, que no sólo es inexorable, sino que no distingue entre buenos y malos. Como expresión secundaria de esta polaridad, tenemos al necio y al sabio, al que vive como a trompicones conforme a sus impulsos y al que conoce “el juicio y el tiempo”.

El estilo, lo hemos enfatizado, es diferente al de la tradición occidental, y se maneja por contrastes, alternando momentos de alta intensidad que llegan al grito, con otros de estatismo y depresión, que se sumergen en el abismo. Lo más innovador de su estructura, sin embargo, es el doble final, cuya deliberada ambigüedad permite a la obra superar el didactismo al que tienden la mayoría de las obras sapienciales, a la vez que multiplica sus posibilidades de significado.

La brevedad del texto no induce al laconismo debido a la fuerte carga metafórica e imaginativa presente casi en cada una de sus líneas. Las ideas, más que expresarse argumentativamente, se presentan mediante poderosas imágenes, como poesía. La abundancia retórica del *Eclesiastés*: proverbios, poemas, parábolas breves, frases paralelas, da cuenta de la imaginación de su autor, de quien se desconoce su identidad, pero del que no se puede negar su talento.

El *Eclesiastés* puede ser uno de los primeros estandartes del nihilismo o una de las pruebas más audaces a favor de la fe. Por ello, no sólo se distingue de la mayoría de la literatura sapiencial antigua, sino que se merecería un lugar más relevante tanto en los estudios literarios como en los filosóficos. Tiene mucho que decirnos hoy, en los albores del posmodernismo, cuando, de alguna manera, seguimos debatiendo los problemas

que agobiaban al Salomón mítico, porque son los problemas de siempre, las inquietudes más profundas del ser humano. Y por eso he querido retomarlo para mi tesis.

Un prejuicio religioso o secular no debería impedirnos apreciar la riqueza reflexiva y literaria de este breve texto, obra maestra de la cultura hebrea de la Antigüedad.

RESUMEN DEL CAPÍTULO 5

En este capítulo, como complemento necesario del análisis filosófico y dada la estrecha imbricación de lo reflexivo y lo literario en este como en otros textos antiguos, se presentó un análisis literario del *Eclesiastés*.

Para empezar, se mencionó la estrecha relación de la literatura con la filosofía, tanto en los tiempos antiguos, como en la actualidad, cuando la interdisciplinariedad es cada vez mayor en estudios de todo tipo. También se retomó el análisis que hace José Vasconcelos sobre la relación entre filosofía, literatura y religión, muy oportuna para un estudio como el presente.

Después se analizaron los principales elementos literarios del libro: su protagonista y el resto de los personajes, el conflicto que lo impulsa y la trama en que se desarrolla.

Finalmente, se ofreció una valoración crítica del *Eclesiastés* como obra literaria.

En el siguiente capítulo, como otro complemento para la cabal comprensión del texto, se analiza la aportación que podría hacer a algunos de los principales ejes de la filosofía moral, así como la contribución que puede hacer en el momento actual de los estudios éticos.

CAPÍTULO 6 – EJES MORALES Y ACTUALIDAD DEL *ECLESIASTÉS*

En este capítulo analizo el contenido moral del *Eclesiastés*, ya no en relación directa con el texto, sino en cuanto a las ideas que plantea. Para ello, he seleccionado algunos de los conceptos dominantes en el libro, a las cuales he designado como “ejes morales”, ya que constituyen los centros axiales a partir de los cuales se construye la argumentación moral del texto, y luego sigo el desarrollo general que han seguido estas ideas. Cabe aclarar que se trata de un ejercicio panorámico, no exhaustivo. Y que lo dicho debe tomarse como un conjunto de observaciones, no de afirmaciones tajantes.

De igual modo, contribuyo con unas breves reflexiones sobre la actualidad del texto: qué nos dice el *Eclesiastés* en el enclave moral de hoy, cuando nos acercamos a completar el primer cuarto del siglo XXI.

Considero que un capítulo de estas características es importante para que el alumno, en este caso yo, pueda expresarse en su propia voz, sin tener que referenciar cada palabra anotada en la tesis. No me pretendo filósofo. Por el contrario, me queda muy clara la diferencia entre estudiar filosofía y ser filósofo. Pero sí considero que, si alguien aspira a licenciarse profesionalmente en esta disciplina, debe mostrar una capacidad de discurso, aunque sea modesta. Sé que, inevitablemente, al leer las páginas que siguen, cada uno de los sinodales pensará en todas las lecturas que me faltan y en todas las fuentes que podría consultar; soy plenamente consciente de todo lo que me falta. Pero también considero que es válido dedicar algunas páginas a este ejercicio reflexivo.

6.1 – EL MAL

Para entender mejor el desarrollo de esta idea, asunto central del *Eclesiastés* y de buena parte de la filosofía ética es importante partir, para efectos didácticos, de lo que podríamos llamar “la postura ingenua”: la creencia de que al bueno le va bien y al malo

le va mal. En términos más formales: que los valores positivos son recompensados y que los negativos son castigados.

Se trata de un punto de partida artificial, cuyas complicaciones emergen en cascada cuando tratamos de definir la polaridad de los valores, la bondad o maldad de los agentes éticos y la naturaleza y dinámica de la recompensa y el castigo. Precisamente por eso la calificamos de “ingenua”. Sólo la aprovechamos para establecer un ángulo desde el cual abordar el problema del mal.

La postura ingenua no se sostiene ni siquiera en las civilizaciones antiguas. Para no perder el enfoque, ciñéndonos a la cultura hebrea encontramos el problema del mal ya presente en los salmos y, sobre todo, en el libro de Job: muchas veces, al malo le va bien y al bueno le va mal, sin que el perverso parezca recibir castigo ni el virtuoso recompensa.

Para la mentalidad judía antigua es claro quién es el malo: el impío que no adora a Dios y el necio que carece de sabiduría. También hay un consenso en cuanto al bien y el mal: la virtud consiste en obedecer los preceptos de Dios y la maldad en desobedecerlos y propiciar la injusticia y el crimen.

Si el libro de Job presenta el problema del mal mediante un caso paradigmático: Job es el devoto perfecto de Dios, el justo a quien el Señor debería mostrar su favor, el libro de Qohélet amplifica dicho paradigma mediante un personaje hiperbólico: el Salomón mítico. Job es un comerciante, Salomón es el más próspero rey de Israel; Job es devoto, Salomón es, además, sabio como ningún otro. Las tintas están más cargadas, pero el planteamiento es esencialmente el mismo.

La meditación del Salomón mítico llama “vanidad” al problema del mal, en el sentido de que la existencia, a final de cuentas, resulta evanescente debido a las injusticias que se sufren en esta vida y a que el Sheol no hace ninguna diferencia entre virtuosos y justos en la posterior. Como solución, introduce la noción del Dios providente, aquel que, si bien temporalmente permite que el malo sea próspero y el bueno sufra injusticias, se encarga de que, a final de cuentas, la urdimbre de los acontecimientos reivindique al justo y ponga en su lugar al malvado. En caso de que eso no ocurra en esta vida, siempre queda el juicio ineludible que Dios hace de los muertos.

Estas ideas forman la base del desarrollo doctrinal del cristianismo posterior. Lo que el *Eclesiastés* llama “el designio” de Dios lo hallamos en el catecismo actual en los artículos dedicados a la Providencia y a los novísimos (muerte, juicio, cielo, infierno y purgatorio).

En otros términos, lo que propone el *Eclesiastés* es un logos, un orden por el que la historia de la humanidad y la de cada individuo en particular adquieren sentido. No es casualidad que Jesucristo se identifique a sí mismo con el logos.

Es importante mencionar que no se trata de un logos rígido, a la manera de un destino, sino de un logos “reconfigurante” conforme al libre albedrío de los seres humanos. Desde la perspectiva humana, las personas son libres y Dios “reacciona” providencialmente a la armonía o discordancia que muestran sus decisiones respecto a su designio; desde el ángulo divino, al no haber desenvolvimiento temporal, Dios ya conoce de antemano el decurso de los acontecimientos.

La filosofía moderna sustituye la terminología, pero no tanto la esencia de la idea: lo que el cristianismo llama Providencia, la Ilustración y sus secuelas lo llaman progreso. El garante deja de ser Dios para convertirse en la razón humana, manifestada en estructuras sociopolíticas basadas en la ciencia y la argumentación. Las ciencias naturales, por una ruta, y las sociales, por otra, convergen para lograr el mejoramiento sucesivo de la humanidad y para regular la conducta de tal manera que aquella considerada cívicamente aceptable sea recompensada y las conductas antisociales sean castigadas.

En su vertiente liberal, las estructuras del progreso confían en que las fuerzas invisibles de la libertad se encargarán de regular la convivencia de la misma manera que la mano invisible del mercado se hace cargo de la economía. En la vertiente paternalista, será el estado quien se asuma como garante del bienestar, idea un tanto más cercana a los planteamientos del *Eclesiastés*. En ambos casos, la mano providente de Dios es sustituida por estructuras fundamentadas en la razón humana.

En nuestra era posmoderna, sin embargo, se han perdido las certezas y relativizado las voluntades. En consecuencia, el progreso se ha vuelto inasible y las polaridades morales no evanescentes, pero sí líquidas. El problema del mal se ha dislocado hacia el problema de la autenticidad en la expresión de la personalidad. Y la Providencia ha sido sustituida por una noción de derechos humanos universales, aunque dicha universalidad queda cuestionada cuando se constata que responde a una determinada ideología, y que es la única excepción que se admite al relativismo: todo es relativo, menos los derechos humanos. En una variante más hostil, es el darwinismo social quien recompensará a los más aptos con la vida bien vivida, mientras los demás sufren los estragos de la selección “natural”.

¿Qué lectura podemos hacer en el momento actual del *Eclesiastés* a partir de lo dicho? Para el posmodernismo, la meditación del Salomón mítico carece de valor y debe desecharse. Primero, por su teísmo, incompatible con la muerte filosófica de Dios. Segundo, por establecer criterios absolutos y externos al propio ser humano. En clave posmoderna, esta tesis podría haber tratado sobre la sabiduría del necio y la necedad del sabio, o argumentar a favor de la Vanidad como baluarte no de la desesperación, sino de la libertad humana. Finalmente, su argumentación por contrastes y metáforas, así como

su carácter decididamente literario, lo descartan para cualquier análisis riguroso, ya sea en el buen sentido, o en el de la manía positivista.

No obstante, hay que recordar que el propio posmodernismo está problematizado y que aún no ha superado la etapa de sus “fiebres infantiles”, por lo que no ha quedado claro si es un residuo degradado de la modernidad o su desarrollo consecuente.

Concretamente, en la filosofía moral, si bien hay una clara tendencia hacia las posturas relativistas, también se ha tratado de matizar éstas con alguna clase de validación más amplia. No es claro ni probable que esto lleve a una restauración de las concepciones universalistas de la moralidad, pero sí que se reconsidere la adopción de la postura extrema de la moral anarquista.

En ese contexto, el *Eclesiastés* es un poderoso recordatorio del miedo a la vida mal vivida, con cuya mención inicia esta tesis; se puede ser incluso Salomón y no hallarse feliz al hacer el balance de la propia vida. También enfatiza el propósito original de la moral: contribuir a paliar las injusticias sufridas por la mayoría de los seres humanos. Decirle a un oprimido que es libre de sus ataduras morales es olvidar las causas estructurales de su malestar. Adicionalmente, llámese Dios o derechos humanos, la moralidad sin garante que la respalde entra en una nueva problematización sobre su validez no teórica, sino concreta. Y una moral sesgada de ideología puede provocar tantos conflictos como resuelve (y habría mucho que decir sobre la versión vigente de los derechos humanos). Si la posmodernidad renuncia al juicio reivindicador posterior a la vida, ello debe compaginarse en una insistencia sobre la justicia en la existencia humana. De otro modo, la mayoría de los seres humanos vuelven a formar parte de las muchedumbres indefensas por las que lloraba el Salomón mítico.

Pasar de la narrativa universal a las micronarrativas para proporcionar sentido a la propia existencia es una transición que no carece de riesgos. Aportaciones como la de Mauricio Beuchot, con su hermenéutica analógica, tratan de evitar los riesgos inherentes a los extremos de estas posturas.

Los consejos sapienciales del libro de Qohélet tienen su valor, aunque, por supuesto, representan una contribución menor respecto al planteamiento principal. En cuanto al valor literario del método dramático por contrastes y la abundancia metafórica, ya se habló en su momento.

6.2 – DE LA INGENUIDAD AL CINISMO

Una de las transiciones más radicales que se han dado en el pensamiento es la relativa a la naturaleza de la existencia humana, la cual ha pasado de un optimismo monolítico al grotesco cinismo.

“La vida es buena”, fórmula del optimismo ingenuo, aparece no sólo en la alegoría cristiana del Edén, referencia evidente del autor del *Eclesiastés*, sino, curiosamente, también en el mito ilustracionista del “buen salvaje”. La creencia en la bondad innata del ser humano, ya sea por hallarse inmaculado respecto al pecado o a la sociedad es la premisa positiva cuyo contraste con la experiencia obliga a revisarla.

“La vida es buena, a pesar de todo”, en cambio, ya incluye el matiz problemático de la existencia, que comienza con la necesidad de interactuar constantemente con el entorno, para la satisfacción de los requerimientos básicos -interacción que no siempre es exitosa ni fácil-, se vuelve más compleja cuando se comprueba que nadie posee todas las cualidades atribuibles al ser humano ideal, y se imbrica ad infinitum por las mil contingencias que enfrenta cada persona. Nuevamente, sea el demonio, la carne y el mundo, o la educación y la opresión, el reconocimiento de que el acto de vivir es conflictivo en sí mismo, ya representa un paso hacia la madurez⁹⁶.

Justamente esa problemática es la que enfrenta el Salomón mítico en el *Eclesiastés*. El más sabio de los hombres se cuestiona si la injusticia no sólo problematiza la vida, sino que la hace indeseable. La Vanidad da nombre al horror de vivir en un mundo en el que la buena vida es la excepción. Peor aún, tal vez ni siquiera el más próspero y sabio de los reyes pueda alcanzarla.

Al ubicarse en esta encrucijada, el texto de Qohélet esboza la transición hacia la postura redencionista: la vida es buena sólo en relación con otra vida en la que se resuelven definitiva y perfectamente los problemas de ésta. La larga anticipación del Mesías, dentro de la cultura judía antigua, es la crónica del anhelo por la restauración de la existencia humana. Y en ella reside la dinámica fundamental del cristianismo: Jesucristo es el gran restaurador, en un primer momento, en la obra de la redención, en que “le muestra el hombre al propio hombre” (la frase es de Wojtyła)⁹⁷ y, eventualmente, en la restauración cósmica del final de los tiempos, que es la esperanza de los cristianos respecto a la parusía. Los planteamientos del *Eclesiastés*: el tiempo, el mundo, la antropología, la injusticia, la providencia, la sabiduría y la necesidad, son respondidos a cabalidad en los evangelios, con los cuales se establecieron las premisas existenciales de buena parte de la humanidad durante varios siglos.

⁹⁶ Muchos cuentos de hadas, por ejemplo, con sus tramas sobre engaños, conjuros, venenos, mentiras y traiciones, sirven para concientizar a los niños sobre la realidad problemática de la vida. Vid: Propp, Vladimir. *Morfología del cuento*. Ed. Fundamentos, Madrid: 1977.

⁹⁷ Wojtyła, Karol. *Signo de contradicción*. Ed. BAC, Madrid: 1979.

La Edad Moderna, con su filosofía racionalista, trata de recuperar el carácter existencial de la vida humana (que había trascendido a la metafísica bajo la óptica cristiana) y halla el elixir restaurador ya no en la sangre redentora, sino en la razón humana. “La vida razonable es buena”. El objetivo ya no es la salvación, sino el progreso, que también se allá en el más allá, pero no metafísico, sino histórico.

Una primera ruptura del racionalismo se da a inicios y durante prácticamente todo el siglo XIX, de la mano del Romanticismo, que al no soportar la austeridad y medida de la recta razón, aboga por la reivindicación del sentimiento, de manera que la vida no sea tanto un problema a resolver, sino una aventura a vivir. “La vida conforme al corazón es buena”. Cabe mencionar que el Romanticismo no niega el racionalismo, solamente lo complementa con el sentimentalismo y altera la jerarquía de ambos. La antítesis del racionalismo ilustracionista vendrá hasta después, cuando las vanguardias ensalcen deliberadamente las irracionalidades y la filosofía desemboque en el nihilismo.

La crisis de la racionalidad, los primeros gérmenes posmodernos, que históricamente podemos ubicar a partir de las vanguardias, las guerras mundiales, el positivismo y la teoría crítica, provocan una pulverización que ofrece ya no una respuesta, sino múltiples caracterizaciones de la existencia humana. El nihilismo niega cualquier intento de sentido: “la vida no tiene sentido, así que no es ni buena ni mala”; el existencialismo hace el máximo esfuerzo solipsista: “la vida auténtica tiene sentido”; el relativismo, la postura más popular en nuestro tiempo, parte de que “cada quien define su buena vida”. Y en una de las posturas más radicales, nos hallamos con el cínico renovado, quien afirma que “la vida no sólo no tiene sentido, es mala, ¿y qué?”.

Ya ubicamos al *Eclesiastés* dentro de esta trayectoria, en la respuesta providencial. En el mundo de hoy, predominantemente atea cuando no antiteísta, ¿qué puede aportar la reflexión del Salomón mítico? Para empezar, su insistencia en enmendar las injusticias y hacer más atractiva la vida buena que la mal vivida siguen siendo llamamientos válidos. El estado de bienestar y el estado de derecho, si bien carecen de contenidos religiosos, buscan los mismos propósitos. Frente a la Vanidad, que tanto ayer como hoy puede horrorizarnos con su vacío, vale la pena cuestionar si realmente las respuestas individuales, pulverizadas, son capaces de responder a las problemáticas inherentes a la vida. Si la era de Dios ha terminado, la de los dioses enanos no parece ser un buen sustituto.

6.3 – AXIOLOGÍA

En la Antigüedad encontramos una primera axiología que podríamos llamar “positiva”. El bienestar, la riqueza, el poder, el atractivo, la buena fama se establecen como condiciones deseables para la existencia humana. Su común denominador es que son valores de posesión y abundancia, en contraste con valores de carencia. Es la axiología obvia, ingenua. Está guiada por las condiciones corporales, aunque también por las sociales. Estar satisfecho y ocupar un buen puesto en la comunidad son sus premisas.

Ya sea porque esta axiología positiva está reservada para muy pocos, o porque el propio desarrollo del pensamiento humano lleva a la concepción de esquemas axiológicos menos primitivos y más acordes a la multifacética condición humana, el caso es que no sólo se va desarrollando una ampliación de valores hacia los ámbitos intelectuales y propiamente existenciales (el conocimiento, la tranquilidad, la justicia se integran a la tabla de valores con carga positiva), sino que también se profundiza en los valores positivos para encontrar expresiones más complejas de los mismos. Así, por ejemplo, la satisfacción es mejor que el hambre, pero el exceso conduce al malestar, da manera que como valor más deseable la sobriedad saludable desplaza al banquete desenfrenado. Evidentemente, la práctica no siempre corresponde a las concepciones teóricas: ni la gula, ni la violencia ni ningún otro mal se ha extinguido por saber que no es la mejor opción, pero la praxis no invalida las premisas.

El *Eclesiastés* se queda en este nivel, que podríamos calificar como “axiología reflexiva”. Llega a una conclusión diferente a la aristotélica, puesto que más que valorar la prudencia, la fortaleza y las demás virtudes, propone una austeridad que permita superar la tiranía del deseo y la ilusión del placer. La reflexión de Qohélet es un lejano antecedente del ascetismo de los eremitas cristianos, no del afanoso y modesto burgués que replica, hasta donde puede, los banquetes ilustrados de la Antigüedad.

El sabio y el necio encarnan, para la mentalidad hebrea antigua, los polos axiológicos. Por eso la exaltación de Salomón como rey sabio, por encima de los gobernantes guerreros.

El cristianismo introduce una radical inversión de valores, en la que el llanto, la persecución y el afán pacificador se ubican por encima de la alegría, el poder y la capacidad bélica.

El nihilismo reaccionó violentamente contra dicha inversión de valores y pretendió desenmascararla como una “moral de los débiles”, entronizada mediante engaños y mentiras. Sin embargo, la “bestia rubia” del nazismo y los demás fascismos del siglo XX demostraron a las claras que una moral de la fuerza y de la voluntad de poderío estaba destinada a degenerar en un regreso a la selva.

Desde hace cierto tiempo, la axiología ha dado por hecho la imposibilidad del universalismo moral, a pesar de que éste no es, por mucho, un debate terminado⁹⁸. Con ello, se han abierto y explorado tres rutas axiológicas: la disolución axiológica: la declaración contundente de la inexistencia de los polos morales; el solipsismo, en el que cada persona se establece como su única autoridad moral; y la pulverización, que funciona como punto intermedio, en la que una comunidad adopta una axiología, sin que ésta sea inmutable para ella misma y sin que tenga que ser válida para otras comunidades.

En realidad, de seguir el desarrollo lógico del relativismo, la única ruta viable sería la disolución, la obsolescencia del universalismo moral, y la aspiración correspondería a la introyección radical. Como esto sería tan impracticable como el escepticismo epistemológico absoluto, se recurre a soluciones pulverizadas de distinto enfoque y matiz.

Ante este momento ético, la reflexión del *Eclesiastés* puede contribuir a reabrir un debate sentenciado prematuramente; no que se proponga regresar a la solución teológica de la Providencia, pero sí reconsiderar si en verdad es irremediable el fracaso de la moral universalista.

Al respecto, el libro de Qohélet puede aportar un “principio refractario” que funcione a manera de prisma y permita deshebrar lo universal en lo particular, tal como el prisma descompone la luz en sus colores, sin que por ello deje de ser la misma luz de un lado y de otro. En el fondo, en eso consiste la doctrina del Dios providente: Dios, el universal absoluto, comulga de modo particular con cada uno de los seres humanos por medio de su acción providente en el devenir del mundo y de los corazones humanos. Una traducción laica de esta dinámica no sería una mala propuesta axiológica, en todo caso, tan merecedora de ser considerada como el relativismo en sus diversas acepciones.

El camino de los valores positivos a los complejos, y de la inversión axiológica a la disolución es largo y complejo; su configuración futura, todavía incierta. No obstante, como otras facetas rescatables del libro del *Eclesiastés* merece ser discutido y analizado en pos de una aportación para nuestro tiempo.

⁹⁸ En 2009, la Comisión teológica Internacional publicó el documento *En busca de una ética universal*. Más allá de su contexto religioso, fundamentado en la premisa de la ley natural, es valioso como muestra de que el universalismo moral no es un tema agotado.

6.4 – DEIDADES

La Antigüedad se caracteriza por el politeísmo. En ese sentido, constituye un lugar común señalar la importancia de la cultura hebrea como la primera genuinamente monoteísta, ya que, si bien en otras civilizaciones había una deidad principal, ello no constituye un monoteísmo, sino un politeísmo jerarquizado.

La cultura grecolatina había llevado el politeísmo de la naturaleza, el dios-animal o planta y el dios-lugar, al culto antropomórfico, en que tanto la figura como el carácter humano adquirirían proporciones hiperbólicas⁹⁹. Más que admirar a unos dioses ajenos y superiores a los hombres, se rendía culto a una imagen desmesurada de sí mismos, como cuando nos vemos agrandados en un espejo de feria. En un sentido moderno, los seres mitológicos grecolatinos funcionan más como representaciones psicoanalíticas que como entes superiores.

El Dios de los hebreos no sólo es uno, sino mucho más austero que las deidades clásicas. Se presenta a sí mismo como el creador de todas las cosas, el Ser en sí¹⁰⁰ y el benefactor decidido de la humanidad; también es el justiciero perfecto e incorruptible y un severo moralista, muy exigente en su culto.

Con esos trazos es como se le presenta en el *Eclesiastés*: Dios es el único que puede vencer definitivamente a la Vanidad, porque enmienda el mal de la injusticia con la Providencia que transforma el mal en bien, y el otro gran mal, el Sheol indiferente a la bondad o maldad de los muertos, en un más allá de castigo o recompensa, según las obras de la persona. Ya hemos visto, en los capítulos precedentes, que esta es la esencia del libro de Qohélet.

El Dios hebreo no coincide totalmente con el Dios cristiano, del cual se enfatiza su paternidad del género humano y su carácter redentor. Tampoco hay ruptura entre ambas concepciones, cabe mencionarlo. Pero el Dios cristiano es más moral que el hebreo, mucho más político; se pasa de conquistar la tierra prometida a conquistar las almas. También es importante señalar que se refuerza en el Evangelio lo dicho en el *Eclesiastés*: se mantienen y se especifican tanto la doctrina de la providencia como la escatología.

En un primer periodo, la Modernidad busca variantes para insertar a Dios en el nuevo panorama —Los diversos teísmos. Así, tenemos, por ejemplo, al Dios indiferente -el relojero que duerme una vez puesto a andar el mecanismo del Universo- y al Dios sustancia universal de Spinoza, por mencionar sólo dos de los ejemplos más notorios.

⁹⁹ Dicha hipérbole se puede identificar en parte con la *hybris*, pero no totalmente, ya que en el panteón clásico no siempre tiene una valoración negativa.

¹⁰⁰ El nombre que Dios da de sí mismo a Moisés para que lo presente al faraón es: “Yo soy el que soy”. (Ex 3,14).

Sin embargo, la tensión entre modernidad y teísmo es cada vez más creciente, así que, como dictan los cánones psicoanalíticos, la humanidad comete parricidio al entrar en la adolescencia y Nietzsche proclama la muerte de Dios, no como una idea original, sino como un grito que concreta lo que ya se venía respirando en el ambiente cultural.

Actualmente, hay una regresión al politeísmo, la adoración de la naturaleza y los ancestros, y a ciertas formas de esoterismo y adivinación. Incluso, en un giro irónico típico del posmodernismo, hay un cierto auge del satanismo, no como una adoración de la maldad, sino de la genuina y malinterpretada bondad, opacada por el opresor supremo, talante supuestamente legítimo del Dios cristiano.

Pero lo anterior son sólo variantes del fenómeno más profundo, a saber, la emancipación del ser humano respecto a Dios. Los microcultos, ya sea esotéricos, ecológicos o dirigidos a los ancestros, son manifestaciones de una misma autonomía. Y es en esa autonomía, derivada del escepticismo subyacente a la posmodernidad, donde se encuentra el fundamento de la experiencia religiosa actual. En el fondo, el ser humano de hoy no se rinde culto más que a sí mismo, celebrando su desincorporación de cualquier dinámica teológica y manteniendo, en cualquiera de sus formas, la misma renuencia a someterse. En el archipiélago posmoderno se carece de religión en su sentido más profundo, dado que no se está ligado a nada y mucho menos a un ente superior, así se rinda un culto epidérmico o se realizan determinados rituales.

La era de los dioses enanos, el archipiélago de autonomías furiosas¹⁰¹, presenta varios riesgos. Más allá de la religión, Dios era el absoluto, el parámetro último de toda actividad humana, el único, como dice el *Eclesiastés*, capaz de enderezar el mundo, por usar una imagen. Sin ese factor, la pulverización de la humanidad en miríadas de microcosmos amenaza con volverse impracticable.

6.5 – ACTUALIDAD

¿Por qué leer el *Eclesiastés* hoy? Sobre todo, ¿por qué leerlo fuera del ámbito religioso? ¿Puede decirnos algo relevante para nuestra actualidad la amarga meditación del Salomón mítico? Para responder adecuadamente, iré analizando los diferentes elementos del libro y después ofreceré una conclusión.

En cuanto a las premisas, la antropología filosófica ha cambiado muchísimo, al grado de que no existen puntos en común entre la concepción del ser humano como lo

¹⁰¹ “El hombre es la indeterminación en persona”, dijo Octavio Paz en su discurso de recepción del Premio Nobel de Literatura 1990.

entendía la cultura hebrea antigua: la creatura predominante en la Tierra, hecha por Dios a su imagen y semejanza, y la manera en que hoy se le concibe: como el animal dominador -que no superior-, para cuyas características y conductas no hace falta recurrir a explicaciones metafísicas.

La idea del eterno retorno (“Nada nuevo hay bajo el sol”) tendría una recepción mucho más afortunada en la actualidad. Cabe aclarar que Qohélet no se refiere a una recurrencia metafísica, sino a la subsistencia de la Vanidad, es decir, de la injusticia. Dentro del debate de si el transcurso histórico produce generaciones mejores o peores¹⁰², el autor del *Eclesiastés* optaría por la negativa y diría que la Vanidad es tan ominosa entonces como ahora. En una era enferma de neofilia, la escéptica y cansada mirada del Salomón mítico nos ofrecería un buen contraste.

“La vida bajo el sol”, la existencia humana delimitada por el nacimiento y la muerte es una idea mucho más afín a la mentalidad actual, que ha cercenado los orígenes y destinos metaexistenciales del ser humano. Lo afirmamos al inicio del presente estudio: en buena medida, el mayor temor de los seres humanos es la vida mal vivida, el cual se agrava si la vida entre la cuna y la tumba es todo lo que tenemos. En ese sentido, el *Eclesiastés* pone el dedo en lo que sigue siendo la llaga más dolorosa de las angustias humanas: la angustia de Salomón es la angustia del hombre de hoy.

Como se puede ver, las premisas de las que parte el libro de Qohélet no coinciden con las que fundamentan el pensamiento actual. Sin embargo, esto no es pretexto para relegarlo al ámbito religioso; si bien el canon bíblico constituye su “hábitat natural”, es posible valorarlo fuera de esas coordenadas, como se puede apreciar, por ejemplo, la *Consolación de la filosofía* sin compartir el cristianismo latino de Boecio.

Probablemente, el mayor valor del *Eclesiastés* para la actualidad reside en la problemática que plantea. El problema de la Vanidad, en su doble vertiente de injusticia y muerte homologadora, sigue vigente. Nadie quiere vivir mal ni vivir en vano. El problema de la injusticia, la desigualdad atroz de nuestra era, es -debería ser- uno de los asuntos más urgentes en todas las agendas.

Asimismo, si bien ha perdido mucha fuerza la creencia en un ámbito ultraterreno, lo cierto es que la necesidad por el sentido de la vida no ha disminuido. Ya sea por medio de la armonía de la existencia con un criterio universalista o con el establecimiento de narrativas parciales, los seres humanos siguen buscando un porqué para su vida. Ni siquiera quienes se resignan al azar o al absurdo están libres de esta búsqueda, pues aún dichas respuestas, a su manera, proporcionan un sentido.

¹⁰² Vid: “Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor” en Kant, Emmanuel. *Filosofía de la historia*. Col. Popular. FCE, México: 2015. pp. 78-98. Y también: Caso, Antonio. “La definición del progreso y la filosofía de la historia” en *Antología filosófica*. Biblioteca del Estudiante Universitario #80. UNAM, México: 2010. pp. 123-144. Dos de muchos ejemplos.

En un nivel profundo, el problema de mal no puede ser abolido. La capacidad humana para el mal es, podría decirse, el asunto principal de la ética en particular y de buena parte de la filosofía en general. Llámese pecado o llámese Auschwitz, el fenómeno de la maldad humana sigue exigiendo una respuesta. Y en una época frecuentemente perdida en el rebuscamiento, el hermetismo y el retruécano estéril, no está de más restablecer las prioridades de nuestros afanes intelectuales.

Aquí es donde más claramente el *Eclesiastés* establece un vínculo con nuestro tiempo. Hoy vemos la misma injusticia que hacía llorar al Salomón mítico y, prósperos o miserables, sabios u obtusos, nos seguimos afanando porque nuestra vida tenga un sentido, porque hoy valga la pena vivir y mañana haya valido la pena haber vivido. Aquí es cuando la palabra milenaria del texto de Qohélet se revitaliza y dialoga con nosotros.

La solución sapiencial del *Eclesiastés* es tan notable por su riqueza expresiva como por su contenido. Sus proverbios y pequeñas parábolas son sensatos y van en la misma tónica del libro de los *Proverbios* -otro de los atribuidos a Salomón-. Para conocer a fondo la sapiencia veterotestamentaria también se puede recurrir al libro de la *Sabiduría*, de Jesús Ben Sirá. Al contrastar la obra de Ben Sirá con la de Qohélet se percibe lo mucho que dista el *Eclesiastés* de ser un libro sapiencial cotidiano.

El planteamiento político del *Eclesiastés*, con su rey designado por Dios, resulta anacrónico, al contrario de la religiosidad que propone, lúcida y comprometida, esto es, madura.

El sabio y el necio son dos figuras que valdría la pena discutir en la actualidad, ya sea para retomarlas o para actualizarlas. A veces pareciera que en este tema hemos dado un giro de 180° y vemos con más simpatía a los necios de nuestro tiempo. Habría que plantearse si no habría que completarlo a 360° o, en todo caso, presentar a ambos con formas renovadas.

Finalmente, en lo que respecta a la solución metafísica que propone el libro de Qohélet al problema que llama de la Vanidad -la problemática existencial del ser humano-, su actualidad queda muy restringida si la enfocamos desde el ángulo religioso. Es lectura para judíos y cristianos, y eso no es poca cosa, pero no tendría por qué ocupar espacio en las aulas filosóficas. Sin embargo, precisamente porque no aboga por la interacción religiosa entre Dios y los seres humanos, sino por la necesidad metafísica de un ámbito intrahistórico (providencia) y otro extrahistórico (juicio) que resuelvan la angustia existencial inherente a la condición humana, es que el *Eclesiastés* puede ser discutido más allá del contexto judeocristiano.

Como se puede apreciar, el *Eclesiastés* tiene algo que decirnos el día de hoy. Y sería solo por miopía o por soberbia que pudiéramos rechazar entrar en diálogo, si no con el más sabio de los hombres, a lo menos con su representación legendaria.

RESUMEN DEL CAPÍTULO 6

En este capítulo me permití reflexionar sobre los principales ejes morales del *Eclesiastés* y sobre su actualidad. Se trató el tema del mal, el del desarrollo de la postura sobre la existencia desde la ingenuidad al cinismo, el de los fundamentos de la axiología, y el de la postura frente a la deidad.

También se habló sobre la actualidad que puede tener hoy día el *Eclesiastés* y lo valioso que sería integrarlo como lectura en las aulas universitarias.

Con este capítulo concluye el desarrollo de la tesis. Ya sólo resta presentar las conclusiones y ofrecer, a manera de anexo, la traducción del *Eclesiastés* hecha por Garibay.

CONCLUSIÓN

“¡Vanidad de vanidades y todo vanidad!”, todavía hoy, todavía aquí, todavía ahora. Ante la pandemia, ante la violencia, ante la confrontación entre el fundamentalismo de las convicciones y el nihilismo del agotamiento espiritual, ¿no sentimos la misma vanidad del mundo que siente el Salomón mítico en su sombría meditación?, ¿no sentimos que incluso la sabiduría y la prosperidad no son capaces de devolvernos a la luz de la vida con sentido?

El grito horrorizado ante la Vanidad sigue allí, porque es el grito del ser humano que vive sin sentido. No tenemos tanto miedo de morir como de vivir mal, y ése es precisamente el punto de partida del *Eclesiastés*. En estas páginas he analizado el texto de Qohélet en sus implicaciones filosóficas y en su expresión literaria, pero desligado del contexto religioso en que suele ubicarse. También he mostrado dónde se ubica la meditación del Salomón mítico en relación con los temas inagotables del problema del mal y de la búsqueda del sentido de la vida. Incluso me he permitido unas páginas “de propia voz” sobre algunas de las cuestiones de filosofía moral que más me interesan.

He hecho todo este esfuerzo porque creo que el problema del mal es la cuestión ética más apremiante, el problema moral siempre urgente. Y estoy convencido de que el *Eclesiastés* tiene algo que decirnos al respecto, más allá de las resonancias religiosas judeocristianas que nos hemos acostumbrado a escuchar en él. En ese sentido, mi tesis es, en esencia, una apología del *Eclesiastés* y un llamado a reconsiderar las respuestas actuales al problema del mal, ya que ni el relativismo en sus múltiples formas, ni el nihilismo cínico, ni mucho menos el darwinismo social están siendo capaces de responder a las angustias actuales de los seres humanos, agudizadas por la forzosa transición en la que todos estamos inmersos al momento de escribir estas líneas (la pospandemia, a finales de 2022).

En ese sentido, la filosofía necesita superar su agotamiento y asumir su responsabilidad frente a un mundo convulso. Sobre todo en un momento como el presente, en el que la cultura de la cancelación, la antípoda del libre debate que desde siempre ha sustentado la búsqueda filosófica, pretende imponerse y, por ejemplo, desestimar voces como la del autor del *Eclesiastés* sólo porque se trata de un texto bíblico. Casi parecería necesario recordar la enorme contribución que desde la patrística y hasta filósofos contemporáneos como Jacques Maritain, Jean Guitton y Joseph Ratzinger el cristianismo ha hecho a la aventura del pensamiento.

La aportación que el misterioso predicador presenta en el *Eclesiastés* puede sintetizarse fácilmente: vivimos amenazados por la Vanidad, el peligro de la evanescencia del sentido de la vida, que se manifiesta en dos vertientes: la injusticia durante la existencia y la muerte homologadora más allá de ella. Se pueden paliar los efectos de la Vanidad actuando como un sabio y no como un necio, pero la solución definitiva requiere de un Dios providente y de un juicio posterior a la muerte, que establezca una distinción entre una vida moralmente íntegra y otra perversa. Si no se quiere recurrir a la tesis divina, entonces hay que buscar un equivalente metafísico, o crear estructuras o mecanismo sociales que asuman tanto la función providente, la garantía de bienestar para la población, y la función judicial. Estado de bienestar y estado de derecho son los equivalentes laicos del Dios providente y juez perfecto que, conforme a su mentalidad hebrea antigua, propone Qohélet para solucionar la angustia del Salomón mítico.

Debemos añadir dos observaciones: primera, ni el bienestar ni el derecho curan la angustia, hay un nivel más profundo de la Vanidad que se incrusta en la psique humana y para el que Qohélet no ofrece una metáfora, pero que se puede suponer que en su caso es la fe, sin que podamos decir qué puede sustituirla para el ser humano de hoy, que no tiene más que ideologías y narrativas; segunda, nuestra cultura pareciera responder con precisión a lo exigido por el Salomón mítico, después de todo, vivimos al amparo de los derechos humanos y de un robusto marco legal; en ese sentido, el *Eclesiastés* aporta una voz crítica que cuestiona si nuestro liberalismo progresista es y está logrando lo que se propone.

He querido recuperar el *Eclesiastés* porque me parece un libro fascinante, tanto en sus temas como en la expresión de los mismos. Espero haber mostrado que la angustia del Salomón mítico es la angustia del ser humano de hoy, y que la manera dramático-poética en que la explora tiene un alto mérito estético.

Lo que he hecho es, en términos técnicos, no una exégesis, sino un ejercicio hermenéutico. Y, en ese sentido, entronca con el auge actual de los estudios interpretativos. Es algo que valdría la pena repetir con otros textos que últimamente han sido marginados del canon filosófico. Así, enriqueceremos el incesante diálogo del pensamiento, algo muy urgente sobre todo en el momento actual, cuando la tendencia a la "cancelación" amenaza con bloquear, con toda la contundencia del fascismo, los discursos no afines a su solipsismo.

Mis estudios se pueden resumir en un verbo: leer. Cuando era niño, aprendí a leer y el mundo se abrió ante mí. Después, he estudiado literatura y he vuelto a aprender a leer. Ahora, con la carrera de filosofía, no he pretendido convertirme en filósofo, sino solamente en un mejor lector. Y por eso he decidido terminar mis estudios con lo que es, en el fondo, un apasionado ejercicio de lectura.

FUENTES DE INFORMACIÓN

- 1) Araujo, Alfredo. *Introducción a los problemas de la axiología*. Facultad de Filosofía y Letras, UNAM. México: 2007.
- 2) Beuchot, Mauricio. *Perfiles esenciales de la hermenéutica*. Col. Breviarios #563. FCE, México: 2008.
- 3) Beuchot, Mauricio. *Filosofía de la religión*. Col. Cátedra. ITESO, Guadalajara: 2017.
- 4) Caso, Antonio. *Antología filosófica*. (Sel. de Rosa Krauze de Kostelniuk). Biblioteca del Estudiante Universitario #80. UNAM, México: 1985.
- 5) Ceballos, Édgar. *Principios de construcción dramática*. Col. Escenología. Ed. Gaceta, México: 1995.
- 6) Cornman, J.W., Pappas, G.S. y Lehrer, K. *Introducción a los problemas y argumentos filosóficos*. Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM; México: 2012.
- 7) Correa Pérez, Alicia y Orozco Torre, Arturo. *Literatura universal*. Ed. Alhambra Mexicana, México: 1997.
- 8) Garibay K., Ángel María. *Sabiduría de Israel*. Col. "Sepan cuantos..." #51. Ed. Porrúa, México: 2006.
- 9) Garibay K., Ángel María (Trad.). *Proverbios de Salomón y Sabiduría de Jesús Ben Sirak*. Col. "Sepan cuantos..." #54. Ed. Porrúa, México: 1966.
- 10) Garvey, James y Stangroom, Jeremy. *The Story of Philosophy*. Ed. Quercus, Londres: 2012.
- 11) Honderich, Ted (Ed.). *The Oxford Companion to Philosophy*. Oxford University Press, Oxford: 1995.
- 12) Larroyo, Francisco. *Sistema e historia de las doctrinas filosóficas*. Ed. Porrúa, México: 1968.
- 13) López Alcaraz, María de Lourdes y Martínez Zalce, Graciela. *Manual para investigaciones literarias*. UNAM, México: 1997.
- 14) Lynch, Enrique. *La lección de Sherezade. Filosofía y Narración*. Ed. Ariel, México: 1995.
- 15) Martínez de la Escalera, Ana María. *Interpretar en filosofía. Un estudio contemporáneo*. UNAM, México: 2004.
- 16) Montes de Oca, Francisco. *Literatura universal*. Ed. Porrúa, México: 1987.
- 17) Reyes, Alfonso. *La experiencia literaria*. FCE, México: 1993.
- 18) Rivera, Virgilio Ariel. *La composición dramática*. Ed. Gaceta, México: 1989.
- 19) Rivero Weber, Paulina. *Ética. Un curso universitario*. UNAM, México: 2015.
- 20) Sánchez Vázquez, Adolfo. *Ética*. 55ª reimpresión. Ed. Debolsillo, Random House Mondadori, México: 2006.
- 21) Unamuno, Miguel. *La agonía del cristianismo*. Col. "Sepan cuantos..." #402. Ed. Porrúa, México: 2003.
- 22) Vasconcelos, José. *Historia del pensamiento filosófico*. Ed. Trillas, México: 2016.
- 23) Vasconcelos, José. *Manual de filosofía*. Ed. Trillas, México: 2016.
- 24) Villoro, Luis. *El pensamiento moderno*. Col. Centzontle. FCE, México: 2015.

ECLESIASTÉS

Traducción de Ángel María Garibay Kintana

1965

1,1 — Pensamientos de Qohélet, hijo de David, rey de Jerusalén.

2 — ¡Vanidad de vanidades —decía Qohélet—, vanidad de vanidades: todo vanidad!

3 — ¿Qué provecho hay para el hombre de todo su afán con que se afana bajo el sol?

4 — Generación va y generación viene; la tierra, empero, para siempre dura.

5 — Y nace el sol y se pone el sol: anhelante se apresura a su lugar y de ahí sale.

6 — Yendo hacia el sur y volviendo hacia el norte, girando y regirando va el viento, y sobre sus giros retorna el viento.

7 — Todos los ríos van al mar,
y el mar no queda lleno;
al lugar do van los ríos,
allá prosiguen yendo.

8 — Todas las cosas están en agitación:
no es capaz hombre alguno de decirlo.
No se harta el ojo de ver,
ni el oído se llena de oír.

9 — Lo que fue, eso es lo que será, y lo que se hizo, eso es lo que se hará, y nada hay nuevo bajo el sol.

10 — Habrá cosa de la cual se diga: “¡Mirad que esto es nuevo!” ¡Ya existió en los siglos que fueron antes de nosotros!

11 — No hay memoria de los antepasados, como tampoco habrá memoria de los que existirán en los que vinieren tras ellos.

12 — Yo, Qohélet, he sido rey sobre Israel en Jerusalen — 13 — y dediqué mi corazón a indagar e investigar sabiamente acerca de todo lo que se hace bajo el sol: esta penosa ocupación impuso Dios a los hombres para que en ella se ocupen.

14 — He visto todas las cosas que se hacen bajo el sol y he aquí que todas son vanidad y anhelo de viento. 15 — Lo torcido no puede enderezarse y con lo incompleto no se hace cuenta.

16 — Yo dije en mi corazón, reflexionando: "He aquí que yo aumenté y acumulé sabiduría, más que todos los que han sido antes que yo en Jerusalen, y mi corazón percibió mucha sabiduría y ciencia, 17 — y entregué mi corazón a conocer sabiduría y ciencia, locura y necedad y me di cuenta de que también esto es anhelo de viento, 18 — pues en la mucha sabiduría hay mucho desengaño y que quien aumenta saber, aumenta dolor.

2,1 — Dije en mi corazón: —"¡Ea, voy a probarte con la alegría: goza del placer!" Y he aquí que también esto es vanidad.

2 — Dije de la risa: "¡Insensata!"

y de la alegría: "¿Qué bien produce?"

3 — Me esmeré en mi corazón en regalar mi carne con el vino, en tanto mi corazón se ejercitaba en la sabiduría, y en procurar la locura, hasta no conocer en qué está el bien para los hombres, para que lo hagan bajo el sol en los escasos días de vida suya. 4 — Empecé grandes obras: me edifiqué casas, me planté viñas, 5 — me formé jardi-

nes y vergeles y planté en ellos toda clase de árboles frutales. 6 — Me labré aljibes de aguas, para regar con ellos un vivero de árboles; 7 — adquirí siervos y siervas y tuve nacidos en casa; también tuve ganadería, bovina y ovina en abundancia, mayor que todos los que existieron antes de mí en Jerusalen. 8 — Amontoné plata y oro y los tesoros de los reyes y las provincias. Me conseguí cantores y cantoras y, las delicias de los hombres: una mujer, y aun mujeres. 9 — Y crecí y me ensanché más que todos los que fueron antes de mí en Jerusalen y, además, mi saber permaneció conmigo. 10 — Cuanto deseaban mis ojos no se lo rehusé; no negué a mi corazón deleite alguno, pues mi corazón gozaba en todos mis afanes y esta fue la parte que me tocó de todos mis afanes. 11 — Y volví la cara a todas las obras que habían hecho mis manos y al afán con que me había afanado por hacerlas, y he aquí que todo es vanidad y anhelo de viento y ningún provecho hay bajo el sol.

12 — Y volví la cara a mirar la sabiduría y la necesidad y la ignorancia (pues, ¿quién es el hombre que no muda parecer en lo que ya ha hecho?), 13 — y me di cuenta de que tanto provecho tiene la sabiduría más que la ignorancia, cuanto provecho tiene más la luz que las tinieblas.

14 — Los ojos del sabio están en su cara,
mas el insensato en tinieblas anda,
pero yo quedé convencido de que idéntico destino aguarda a ambos, 15 — y dije en mi corazón: "Si el destino del insensato también a mí me está reservado, ¿qué provecho habré tenido, entonces, de haber sido sabio? Y dije en mi corazón que también esto es vanidad. 16 — Porque no resta memoria del sabio, al igual que del insensato, en los siglos, pues ya en los días que vienen, ambos son olvidados y tan muere el sabio, como el insensato. 17 — Y he tomado en

aborrecimiento la vida, porque me parece mal la obra que se hace bajo el sol, pues todo es vanidad y anhelo de viento. 18 — Y he tomado en aborrecimiento todo mi trabajo que yo trabajé bajo el sol y que he de dejar a un hombre que vendrá después de mí, 19 — y, ¿quién sabe si será sabio o insensato? Con todo, se enseñoreará de todos mis trabajos con que me fatigué y di muestras de saber bajo el sol: ¡esto también es vanidad!

20 — Así, abandoné mi corazón al despecho de todas las congojas con que me afano bajo el sol, 21 — pues sucede que un hombre trabaja con sabiduría y discreción y buen resultado, y a un hombre que no se fatigó por ello, tiene que dejarlo en herencia: también esto es vanidad y desdicha grande.

22 — Porque, ¿qué le resta al hombre en toda su fatiga y ansiedad con que se fatigó bajo el sol? 23 — ¡Si sus días todos son dolores y su ocupación es amargura, y ni aun de noche reposa su corazón! También esto es vanidad. 24 — No proviene la felicidad del hombre mismo: el que coma y beba y regale con deleites su vida, en medio de sus fatigas: yo percibí que esto también viene de la mano de Dios, 25 — pues, ¿quién podría comer y beber, si no por El? 26 — Porque al hombre que es grato a sus ojos, le da sabiduría y ciencia y alegría, y al pecador le da la congoja de allegar y acaparar, para darlo a aquel que fuere más grato a los ojos de Dios: también esto es vanidad y anhelo de viento.

3,1 — Para todo hay una oportunidad y todas las cosas tienen su hora bajo el sol:

2 — Tiempo de nacer y tiempo de morir;

tiempo de plantar y tiempo de arrancar lo plantado;

toda obra allá". 18 — Dije yo en mi corazón, acerca del destino de los hombres: "Dios quiere probarlos, dándoles a conocer que ellos, de suyo, son bestias", 19 — ya que la condición del hombre y la condición de la bestia son una misma condición: cual muere ésta, tal muere aquél, y es idéntico el soplo vital de ambos, y en nada sobrepasa el hombre a la bestia, porque todo es vanidad. 20 — Ambos van a un mismo lugar: ambos son del polvo y al polvo retornan ambos. 21 — "¿Quién sabe si el aliento vital del hombre sube arriba y el aliento vital de la bestia baja abajo de la tierra?" 22 — Y quedé convencido de que no hay cosa mejor para el hombre que disfrutar de su trabajo, pues esta es su suerte, porque, ¿quién le hará capaz de saber lo que sucederá después de él?

4,1 — Y me volví y consideré todas las opresiones que se obran bajo el sol y he aquí las lágrimas de los oprimidos y no hay quien los consuele, y de las manos de sus opresores, la violencia, y no hay quien los consuele. 2 — Y tuve por más felices a los muertos, que ya murieron, que a los vivos que aún viven, 3 — y más todavía que unos y otros, a los que no han sido aún, los que no han visto las malas acciones que se hacen bajo el sol. 4 — Y miré que todo trabajo y destreza en obrar es envidiada de uno por otro: esto es vanidad y anhelar de viento.

5 — El necio cruza los brazos
y come su propia carne.

6 — Mejor un puñado con tranquilidad,
que las dos manos llenas con solicitud y anhelar
[de viento.

7 — Me volví a mirar una vanidad que hay bajo el sol:

8 — Hay uno que es sólo y nadie hay con él: ni hijo, ni

hermano tiene, y no tiene nunca fin su fatiga, ni sus ojos se hartan de riquezas. "¿Y para quién me fatigo yo y privo mi vida de placeres?" También esto es vanidad y pena intolerable.

9 — Más felices son dos que uno solo, pues tienen ambos recompensa buena en su trabajo, 10 — porque, si alguno de los dos cayere, el otro le levanta; mas, ¡ay del solo, que cae y no hay otro que le levante! 11 — También si se acuestan dos, estarán calientes, mas uno solo, ¿cómo ha de calentarse? 12 — Si alguien quisiere acometer a uno de ellos, ambos le resisten y el cordel de tres hilos no se rompe tan pronto.

13 — Mejor es un joven pobre, pero discreto, que un rey anciano y necio que no sabe percibir consejos ya, 14 — porque aquél, de la prisión saldría para reinar, en tanto que éste, aun en el reino, es un pobre nacido. 15 — Vi entonces a todos los vivientes que andaban bajo el sol, estar con el joven, con el segundo, que se ha constituido en el lugar de él; 16 — no tenía fin la multitud del pueblo, de todos aquellos a cuya cabeza iba él: empero, los pósteros no se alegrarán por su causa: también esto es vanidad y anhelo de viento.

17 — Vigila tus pasos cuando te encamines a la casa de Dios; acercarse para obedecer vale más que la oblación de los necios, que no saben más que hacer mal.

5,1 — No te precipites con tu boca y que tu corazón no se violente para proferir palabras ante Dios, pues Dios está en los cielos y tú sobre la tierra, por lo cual sean tus palabras escasas, porque:

2 — de los muchos afanes se originan los ensueños
y de las muchas palabras, las voces necias.

3 — Cuando hicieres un voto a Dios, no tardes en cumplirlo, porque no le placen los negligentes: si prometiste, cumple. 4 — Más vale no hacer votos, que hacer votos y no cumplirlos. 5 — No dejes a tu boca que te haga culpable a ti, ni digas ante el ministro de Dios que fue inadvertencia aquello, no sea que se enoje Dios contra tu palabra y destruya las obras de tu mano, 6 — pues en muchedumbre de cavilaciones hay vanidad y parlería. Tú, empero, teme a Dios.

7 — Si miras en la provincia al pobre oprimido y el derecho violado y con él la justicia, no te asombres, porque sobre el que es alto, vigila otro más alto, y sobre ambos, otro más alto todavía. 8 — Y, ¿qué aprovecha el país en todo esto? Un tirano sobre el campo cultivado.

9 — El que ama el dinero no se harta de dinero y quien ama el caudal no lo aprovecha: también esto es vanidad. 10 — Cuando son muchos los bienes, muchos son los que los devoran y, ¿qué ventaja traen a su dueño, sino verlos con sus ojos? 11 — Dulce es el sueño del obrero, sea que coma poco, sea que coma mucho: mas la hartura del rico no le deja dormir.

12 — Hay un deplorable mal que he visto yo bajo el sol: riquezas guardadas para la ruina de su dueño: 13 — esto es, que se pierden las riquezas por un mal negocio y, en tanto, él engendra un hijo y nada tiene en su mano. 14 — Como salió del seno de su madre, desnudo retorna, yéndose como vino, y nada lleva de su trabajo que vaya con él. 15 — Esto es, en verdad, un mal deplorable: todos como vienen se van y, ¿qué provecho sacan de haberse fatigado por viento? 16 — Y al igual sus días todos devora en las tinieblas, en amargura grande, enfermedades y desazones.

17 — He aquí lo que miré como bueno: bella cosa es comer y beber y gozar de dicha en tantas fatigas con que se afana uno bajo el sol, en los escasos días de vida que le dio Dios, pues esta es su parte. 18 — Además, cualquier hombre a quien hubiere dado Dios riqueza y caudal y capacidad de gozar de ello y tomar su parte, comiendo y gozando en su trabajo: esto es don de Dios, 19 — porque no pensará mucho en los días de su vida, pues Dios le ocupa con la alegría de su corazón.

6,1 — Hay un infortunio que he visto bajo el sol y es grande sobre el hombre: 2 — un hombre a quien dio Dios riquezas, caudal y gloria, y nada falta a su deseo de cuanto se le pudiera antojar, mas no le dio Dios el poder de gozar de ello y lo gozará un extraño: también esto es vanidad e infortunio deplorable. 3 — Aun cuando un hombre engendrara cien hijos y viviera muchos años y los días de su vida fueran cuantos se quiera, si no puede saciar su apetito de lo que desea, y ni siquiera tiene sepultura, yo llamaré más feliz que él al abortivo, 4 — el cual, aunque en vano vino y en las tinieblas se va y en las tinieblas queda escondido su nombre, 5 — ni siquiera vio al sol, ni conoció cosa alguna, con todo, tiene más descanso que aquél. 6 — Y aun cuando viviere dos veces mil años, sin disfrutar bien alguno, ¿no, acaso, van ambos a un mismo lugar? 7 — Toda la fatiga del hombre es para su boca, y su deseo, empero, no se llena, 8 — pues, ¿cuál es la ventaja del sabio sobre el necio?, ¿cuál la del pobre que sabe portarse bien ante los vivientes? 9 — Mejor es prever que perderse en deseos: también esto es vanidad y anhelo de viento. 10 — De lo que existe ya fue pronunciado el nombre y se sabe qué es un hombre, y no puede contender con quien sea más fuerte

que él. 11 — Porque, si hay muchos pensamientos que aumenten la vanidad, ¿qué provecho para el hombre? 12 — Y ¿quién conoce lo que es mejor para el hombre en vida, para sus escasos días fugaces, que pasan cual sombra? O, ¿quién dará a conocer al hombre lo que pasará después de él bajo el sol?

- 7,1 — Mejor es buen nombre que rico unguento,
y el día de la muerte que el día del nacimiento.
- 2 — Mejor es ir a casa de luto,
que ir a casa de festín,
pues aquélla es el fin de todo hombre
y el vivo lo reflexiona.
- 3 — Mejor es la tristeza que la risa,
pues bajo adusta cara está contento el corazón.
- 4 — El corazón de los sabios está en casa de duelo,
y el corazón de los necios, en casa de alegría.
- 5 — Mejor es oír la reprimenda del sabio
y no que oiga uno la canción de los necios,
- 6 — pues, cual el crepitar de las espinas bajo la olla,
así la risa del necio.
También esto es vanidad,
- 7 — porque la opresión puede infatuar al sabio
y un regalo, corromper el corazón.
- 8 — Mejor es el fin de una cosa que su principio:
mejor un paciencioso que un orgulloso.
- 9 — No tengas un espíritu fácil en descontentarse,
porque el descontento se guarece en el seno de
[los necios.
- 10 — No digas: ¿Cómo es que los días pasados fueron
[mejores que éstos?
pues no por sabiduría preguntas esto.

11 — Buena es la sabiduría con caudal,
y ventaja para los que ven el sol,

12 — pues, da sombra la sabiduría y da sombra el dinero,
pero el saber tiene una ventaja:

la sabiduría da vida a quien la posee.

13 — Mira la obra de Dios, pues, ¿quién podría ende-
rezar lo que El ha doblado? 14 — En el día de la dicha,
mantente en la alegría; en el día del infortunio, reflexiona:
“Como éste, así también aquel día hizo Dios, de tal suerte
que el hombre no descubra nada del porvenir.”

15 — Todo esto he visto en mis días fugaces: Hay un
justo que perece con todo y su justicia, y hay un malvado
que, con todo y su maldad, prolonga su vida. 16 — No te
hagas el justo con exageración, ni afectes sabiduría mayor
que es razón, ¿para qué has de llegar a ser un estúpido?
17 — No obres el mal con exceso, ni seas necio, ¿por qué
has de morir sin que sea tiempo? 18 — Bueno es que tomes
esto, sin dejar, por ello, lo otro, pues ambas cosas le dan
resultado a quien teme a Dios.

19 — La sabiduría da más esfuerzo al sabio que diez
potentados que haya en la ciudad, 20 — que no hay un
hombre justo en la tierra que haga el bien y no peque. 21 —
Tampoco pongas atención a cuantas palabras se dicen, no
sea que sepas que tu siervo habla mal de ti, 22 — pues tu
corazón sabe, así mismo, que tú también muchas veces has
hablado mal de otros.

23 — Todo esto lo intenté en sabiduría, dije: “Me haré
sabio.” 24 — Y lo que era distante de mí, quedó distante,
y lo que era profundo, profundo, ¿quién lo descubrirá?

25 — Y me volví con mi corazón a conocer y a descu-
brir y a indagar sabiduría y razón, y a darme cuenta de que
la maldad es estulticia y la estulticia, locura, 26 — y he des-

cubierto que la mujer es más amarga que la muerte y que es toda ella lazos, y redes su corazón y cadenas sus manos: el grato a los ojos de Dios escapa de ella, pero el pecador, de ella queda cautivo. 27 — “Mira, esto he descubierto —decía Qohélet—, al ir, cosa por cosa, buscando ciencia, 28 — (la cual busca mi alma, sin que aún la halle). Un hombre entre mil he hallado, pero una mujer, entre tantas, no hallé. 29 — Mira, esto sólo he descubierto: Que Dios hizo al hombre recto, pero ellos se buscaron mil embrollos.”

8,1 — ¿Quién es como el sabio y quién sabe la solución de los negocios? La sabiduría del hombre serena su rostro y modifica la energía de su semblante.

2 — Guarda el mandato del rey, cual palabra de juramento hecho a Dios. 3 — No te des prisa por alejarte de su presencia, ni te obstines en una mala acción, 4 — pues todo lo que le plugiere hará porque la palabra del rey es poderosa y ¿quién le podrá decir: “¿Qué haces?” 5 — El que guarda el mandamiento no sufre mal alguno, y el corazón del sabio conoce el tiempo y el juicio, 6 — pues para todas las cosas hay tiempo y juicio, y un gran mal hay sobre el hombre, 7 — porque no sabe lo que ha de acontecer y lo que ha de sobrevenir, ¿quién se lo anunciará?

8 — No hay hombre con poder sobre su aliento, para retener su espíritu, no hay quien tenga potestad sobre el día de la muerte, ni escapatoria de su combate y no puede libertar la maldad a su poseedor.

9 — Todo esto he visto y he puesto atención a toda obra que se ejecuta bajo el sol, cuando el hombre domina en el hombre, para mal suyo, 10 — y entonces vi a los malos sepultados y que iban al lugar santo y celebrados en la ciudad, por haber así vivido: también esto es vanidad.

11 — Porque la sentencia no se ejecuta con los malos prontamente, por esto está soliviantado el corazón de los hombres para hacer el mal, 12 — pues el pecador hace el mal cien veces y es tolerado, aun cuando yo sé que el bienestar es para los que temen a Dios, precisamente porque respetan su majestad, 13 — y que la felicidad no es para el malvado y no alargará sus días, cual sombra, porque no teme la majestad de Dios. 14 — Hay tal vanidad que se ejecuta en la tierra: que hay justos a los cuales se trata como convenía a la obra de los malvados, y hay malvados a los cuales se trata como convenía a la obra de los justos. Yo dije: también esto es vanidad. 15 — Y alabo la alegría, porque no hay para el hombre otra felicidad bajo el sol, que comer y beber y gozarse, y esta es su compañía en las congojas en los días de vida que le dio Dios bajo el sol.

16 — Cuando dediqué mi corazón a saber sabiduría y a considerar el afán que se hace sobre la tierra, que ni de día, ni de noche prueban el sueño los ojos, 17 — observé, respecto a todas las obras de Dios, que no puede el hombre hallar la obra que se hace bajo el sol; por más que se afane el hombre en indagar y en descubrir, no puede descubrir; aun cuando el sabio dijere que sabe, no puede descubrirlo.

9,1 — Busqué, reflexioné en mi corazón todo esto, y me dí cuenta de todo esto: que los justos y los sabios y sus obras están en la mano de Dios: si es amado, o si es aborrecido, ni siquiera lo sabe el hombre: todo está en la mano de El. 2 — Todo, pues, para todos: idéntica suerte para el justo y para el malvado, para el bueno y para el malo, para el puro y para el impuro, para el que sacrifica y para el que no sacrifica: cual al bueno, tal al malo, al que perjura, como al que respeta el juramento. 3 — Este mal hay en

todo lo que se hace bajo el sol: que una sola suerte haya para todos, y que el corazón de los hombres esté repleto de infortunio, y la locura esté en sus corazones durante su vida y, después ¡a los muertos! 4 — Pues, ¿quién es el preferido? Para todos los vivientes hay esperanza, pues

más vale perro vivo que león muerto,

5 — pues los que viven, saben que han de morir, mas los muertos nada saben y no hay para ellos recompensa, porque se desvaneció su memoria: 6 — su amor, lo mismo que su odio y su envidia, perecieron a un tiempo y no hay para ellos ya parte eternamente en todo lo que se ejecuta bajo el sol.

7 — ¡Anda! Come con alegría tu pan y bebe, con grato corazón, tu vino, porque a Dios ya le ha agradado tu obra; 8 — en todo tiempo anda con vestiduras blancas y no falte unguento en tu cabeza; 9 — goza de la vida con la mujer que ames todos los días de la vida fugaz, la cual te dio Dios bajo el sol, pues tal es la parte en la vida y en tu trabajo con que te fatigas bajo el sol. 10 — Cuanto halle que hacer tu mano, hazlo briosamente, pues no hay acción, ni razón, ni conocimiento, ni sabiduría en el *she'ol* a donde te encaminas.

11 — Torné la cara y vi bajo el sol que no es la carrera para los veloces, ni el combate para los esforzados, ni el plan para los sabios, ni la riqueza para los inteligentes, ni la gracia para los prudentes, sino el acaso y la fortuna les estorban a todos. 12 — Que ni su hora conoce el hombre: cual los peces son pescados en las nazas pérfidas, y cual los pajarillos son cazados en los lazos, así son cautivados los hombres por el infortunio, cuando les sobreviene inesperadamente.

13 — También esto miré bajo el sol y fue sabio y gran-

dioso para mí: 14 — Una ciudad pequeña y pocos hombres en ella, y viene un rey grande y la cerca y edifica contra ella grandes baluartes, 15 — y es hallado en ella un varón pobre sabio, y él liberta la ciudad con su sabiduría, y nadie tenía cuenta de aquel hombre despreciable. 16 — Y yo dije: “Mejor es la sabiduría que la fuerza, y, con todo, la sabiduría del pobre es despreciada y no son escuchadas sus palabras.”

17 — Las palabras de los sabios son oídas en silencio,
mejor que los gritos del jefe entre los necios.

18 — Mejor es sabiduría que pertrechos de guerra,
pero un solo error arruina un gran bien.

10,1 — Una mosca muerta echa a perder el unguento del
[perfumista,
más que sabiduría y gloria pesa un poco de
[locura.

2 — El corazón del sabio, a la derecha,
y el del insensato, a la izquierda.

3 — Por cualquier camino que vaya el necio es insensato,
pero dice de todos: “Es un tonto.”

4 — Si la ira de un poderoso se alzare contra ti,
no abandones tu puesto,
pues la calma impide grandes errores.

5 — Hay un mal que vi bajo el sol,
cual un error que sale de frente al príncipe.

6 — Es puesto el necio en empleos elevados,
en tanto los hábiles están sentados en el suelo.

7 — Vi a los siervos a caballo
y a los señores, cual siervos, andar a pie.

8 — Quien cava un hoyo, en él cae,
y a quien deshace un cercado le muerde víbora.

- 9 — Quien remueve piedras se hace daño
y quien raja leña, corre peligro en ella.
- 10 — Si el hierro está romo y no se afila el cuchillo,
hay que reduplicar el esfuerzo,
y es útil aplicar el ingenio.
- 11 — Si muerde la serpiente por no encantarla,
de nada aprovecha al encantador.
- 12 — Las palabras de la boca del sabio son gracia,
mas los labios del necio le pierden.
- 13 — El principio de sus palabras es estulticia
y el fin de su boca, locura.
- 14 — El necio multiplica palabras:
“No sabe el hombre qué sucederá
y lo que pasará tras él, ¿quién se lo dará a
[conocer?”
- 15 — El trabajo de los necios los fatiga
por no saber ir a la ciudad.
- 16 — ¡Ay de ti, país, cuyo rey es un muchacho
y cuyos nobles banquetean de mañana!
- 17 — Dichoso tú, país, cuyo rey es hijo de nobles
y cuyos príncipes comen a su tiempo,
a fuer de varones y no con desenfreno.
- 18 — Por la negligencia se desploma la azotea
y por la inacción gotea la casa.
- 19 — Para divertirse hacen pan
y el vino alegra la vida
y el dinero responde a todo.
- 20 — Ni en tu pensamiento hables mal del rey,
ni en tu alcoba hables mal del poderoso,
pues un pajarillo del cielo le lleva la voz
y un volátil le da a conocer la palabra.

- 11,1 — Lanza tu pan a la faz de las aguas
y al cabo de muchos días lo hallarás.
- 2 — Haz siete partes, y aun ocho,
pues no sabes qué infortunio acaecerá en la
[tierra.
- 3 — Las nubes, si están llenas de lluvia, la vierten so-
[bre la tierra,
y si cayere el árbol, al sur o al norte, allí queda.
- 4 — Quien observa el viento no sembrará,
y quien mira a las nubes no segará.
- 5 — Como no sabes qué camino sigue el hálito vital
hacia los huesos, en el seno de la preñada,
así no sabes la acción de Dios que hace todo.
- 6 — De madrugada siembra tu semilla
y hasta la tarde no descanse tu mano,
pues no sabes si nacerá esto o aquello
y si entrambos serán buenos juntamente.
- 7 — Dulce es, empero, la luz y grato a los ojos ver al
sol; 8 — aun cuando viviere el hombre muchos años y en
todos ellos gozare, recuerde los días de tinieblas, que serán
muchos, y cuanto acaeciére, será vanidad.
- 9 — Regocíjate, joven, en tu mocedad y esté contento
tu corazón en los días de tu juventud, y anda en los cami-
nos de tu corazón y en las miradas de tus ojos y sabe que
de todo esto Dios te entablará juicio. 10 — Quita, pues, la
pesadumbre de tu corazón y aparta el dolor de tu persona,
pues la mocedad y la juventud son vanidad.

12,1 — Acuérdate de tu Creador en los días de tu ju-
ventud, antes que venga el tiempo malo y se acerquen los
años de los cuales habrás de decir “¡No hay en ellos placer
para mí!”

- 2 — Antes que se entenebrezca el sol,
 y la luz y la luna y las estrellas
 y retornen las nubes después de la lluvia.
- 3 — Cuando tambaleen los guardias de la casa,
 y se encorven los hombres de brío
 y no trabajen las molenderas, por ser pocas,
 y se oscurezcan los que miran por celosías.
- 4 — Y se cierren las dos hojas exteriores de la puerta
 y se amortigüe el son del molino,
 y se acalle la voz del pájaro
 y se debeliten las hijas del canto.
- 5 — Haya miedo a las alturas
 y angustias en el camino;
 florezca el almendro
 y se haga pesada la langosta,
 y la alcaparra no dé efecto.
 Porque se va el hombre a su eterna mo-
 [rada
 y dan vueltas por las calles las plañideras.
- 6 — Antes que se rompa el cordel de plata
 y se quiebre el vaso de oro
 y se despedace la cántara en el pozo
 y se precipite la garrucha en el aljibe.
- 7 — Y vuelva el polvo a la tierra, cual era antes, y el
 hálito vital retorne a Dios que lo dio.
- 8 — ¡Vanidad de vanidades —decía Qohélet—, todo
 vanidad!
- 9 — Y además de que fue Qohélet un sabio, también
 enseñó la ciencia al pueblo y pesó y escudriñó muchas sen-
 tencias. 10 — Se aplicó Qohélet a encontrar dichos delei-
 tosos y a escribir rectamente palabras de verdad.
- 11 — Las palabras de los sabios son cual agujones y

cual alcayatas que sostienen la cosecha en su porción, y son dadas por un solo pastor.

12 — Y el resto de éstas, hijo mío, queda advertido: componer muchos libros no tiene fin y el mucho estudio atormenta la carne.

13 — Conclusión del razonamiento, después de oído todo: Teme a Dios y guarda sus mandamientos, porque en esto está todo el hombre, 14 — puesto que Dios llamará a juicio toda acción, aun las ocultas, ya sean buenas, ya sean malas.