

**CB
91**

Daniel Doré

Eclesiastés y Eclesiástico

o Qohélet y Sirácida



EDITORIAL VERBO DIVINO
Avda. de Pamplona, 41
31200 ESTELLA (Navarra)
1997

A

pesar de que llevan un nombre muy parecido, Eclesiastés y Eclesiástico, no hay que confundir estos dos libros extraños. Hay que reconocer que el primero es tan disolvente y corrosivo que no se parece en nada al segundo, más bien burgués y «sensato». Es curioso que éste, el Eclesiástico, ofrezca seis lecturas para los domingos, mientras que Qohélet sólo tiene derecho a cuatro versículos, ¡una vez cada tres años! ¿Correrá el riesgo de que su lectura conduzca a la depresión? «¿Vale la pena vivir, si todo es vanidad?» Sin embargo, los judíos lo leen en la fiesta alegre de Sukkôt, a comienzos de otoño; no les asusta la ruda sabiduría de este anónimo del siglo III a.C. Y, al contrario, no leen el Sirácida, escrito a comienzos del siglo II. Por otro lado, es éste el único libro del Antiguo Testamento que tiene un autor conocido: un tal Jesús, hijo de Sira.

He aquí dos sabios diferentes, a menos de un siglo de distancia, enfrentados ambos con el auge de la civilización helenista que sumerge a todo el Próximo Oriente y que corre el peligro de tragarse a las comunidades judías dispersas. Cada uno reacciona a su manera: Qohélet interrogando a la experiencia humana y el Sirácida enseñando la tradición judía. El uno y el otro están convencidos de que la vida es un don de Dios, pero que el hombre no posee el secreto de su existencia. El uno y el otro creen que se puede caminar todos los días bajo la mirada de Dios, siguiendo su Ley, ¡pero por caminos tan diferentes!

Daniel Doré, sacerdote eudista, ha enseñado Sagrada Escritura en varios seminarios (y actualmente en Rennes). Colabora en la formación de los laicos en Essonne. En este Cuaderno nos presenta, no ya un comentario de Qohélet y del Sirácida, sino un recorrido libre para animar a los lectores a que descubran ellos mismos a estos dos sabios y traten personalmente con ellos. Varios problemas han ido retrasando su trabajo, anunciado hace ya tres años. ¡Es algo que ya había previsto Qohélet: «Escribir muchos libros no tiene fin y el excesivo estudio fatiga el cuerpo» (Ecl 12,12)!

Philippe GRUSON

INTRODUCCIÓN

Los cinco libros sapienciales (Proverbios, Job, Qohélet, Sirácida y Sabiduría de Salomón) no tienen un lugar homogéneo en el canon del Antiguo Testamento. Los tres primeros pertenecen a la última parte de la Biblia hebrea, los *Escritos* o *Ketubim*, mientras que los dos últimos se nos han transmitido en griego; herencia de las comunidades judías de la Diáspora, son considerados como deutero canónicos. Qohélet está separado de los Proverbios y de Job, ya que pertenece al grupo de los cinco Rollos o *Megillôt* (con el Cántico, Rut, Ester y Lamentaciones), cada uno de los cuales se lee en la sinagoga durante una fiesta litúrgica. Así, se lee a Qohélet durante los nueve días de Sukkôt, la fiesta de las Tiendas, en otoño. Cuando el creyente descansa feliz de haber recogido su cosecha —las mieses, los frutos y el vino que maduraron bajo el sol del verano—, el sabio le recuerda la fragilidad de la morada del hombre bajo el sol: una simple choza (*sukka*) de ramaje.

LA SABIDURÍA BÍBLICA

Los libros de la sabiduría bíblica no son muy conocidos: su limitación a la experiencia de cada día, sus reflexiones insólitas y su contenido espiritual a primera vista bastante flojo, desconciertan al lector de hoy. Sin embargo, ¿no podrían ser uno de los lugares privilegiados de encuentro y de comunicación de los

creyentes con el mundo de la indiferencia y de la inercencia, que pueblan sus hermanos en humanidad? La observación empírica de la vida del hombre en los múltiples aspectos de su existencia es lo que constituye el objeto privilegiado de la reflexión de los sabios de la Biblia, así como también de los escribas y sabios de Mesopotamia, del antiguo Egipto, del mundo helenístico o del Extremo Oriente.

¿Acaso no nos enfrentamos hoy nosotros con las mismas cuestiones? Los comités de ética, los grandes debates políticos y sociales, la solidaridad necesaria del hombre con sus semejantes en todos los niveles de la escala planetaria, así como el aprendizaje de la vida en sociedad, el duro descubrimiento de la felicidad en la tierra de los hombres, todo esto no es patrimonio exclusivo del creyente. En esta búsqueda, acogiendo las sabidurías bíblicas como Palabra de su Dios, se descubre «como hombre y nada más» (san Francisco de Sales).

LA HELENIZACIÓN

Se puede fijar la redacción de estos dos libros en el periodo helenista (332-143 a.C.). Se sitúa comúnmente a Qohélet a mediados del siglo III, debido a su lenguaje (un hebreo tardío, parecido al de la *Misná*, que recoge unos treinta arameísmos) y a su conteni-

do En cuanto al Sirácida, los datos que nos ofrece en el prólogo el traductor y la obra misma (concretamente su elogio del sumo sacerdote Simón en Eclo 50,1-21) invitan a fijar su redacción en el primer cuarto del siglo II (200-175), en todo caso antes de la sublevación de los Macabeos en el 167 a C Recordemos este período durante el cual el helenismo penetra en Israel

La llegada victoriosa de Alejandro Magno a Asiria pone fin a la dominación persa en Judea Tras su muerte el año 323, los soberanos lágidas de Egipto y luego los reyes seléucidas de Siria dominaron el país hasta la rebelión de los Macabeos contra Antioco Epifanes en el 167 La dominación política va acompañada de una penetración de la cultura helenista, que se palpa en la organización de la sociedad Las ciuda-

des atraen a las poblaciones del contorno y se levantan teatros, gimnasios, escuelas, templos, comercios

Las influencias de esta nueva civilización en el mundo judío solo se notarán más tarde, en la crisis que nos atestigua el segundo libro de los Macabeos «El estilo de vida griego y las costumbres extranjeras se impusieron, debido al impío y falso sumo sacerdote Jasón, hasta tal punto que los sacerdotes no se ocupaban del servicio del altar, sino que despreciaban el templo, no se preocupaban de los sacrificios y se apresuraban a tomar parte en las exhibiciones deportivas contrarias a la ley, tales como el lanzamiento del disco No apreciaban las glorias patrias, y en cambio valoraban las helenicas» (2 Mac 4,13-15)

QOHÉLET Y EL HELENISMO

M Hengel¹ enumera, entre los indicios de la influencia del pensamiento helenístico en Qohélet, los elementos siguientes, para cada uno de los cuales menciona los correspondientes paralelismos en la literatura o en las inscripciones griegas

* La insistencia en la singularidad del **individuo**, en oposición al «anonimato impersonal» que caracteriza a la sabiduría tradicional de Israel Por otra parte, Qohélet no hace nunca referencia a la historia israelita ni al sentimiento de pertenencia nacional, sino que habla de **la experiencia humana** como tal, con sus preguntas esenciales sobre el trabajo, la muerte, etc

* La crítica de la doctrina de **la retribución** en nombre de la experiencia (cf 4,1-3, 8,14, 9,3 11) Recordemos que, aunque esta doctrina no había logrado la unanimidad a lo largo de las épocas anteriores, se había impuesto a todos como una evidencia en tiempos de la dominación persa

* La tendencia a reducir a Dios al **fatum**, Dios oculto e inaccesible (3,11, 5,1, 8,16-17), que determina, sin embargo, la conducta y el destino de cada uno (2,26, 11,55) Entre un Dios semejante y el hombre no puede pensarse en una relación de Alianza

* La presentación de la **muerte** como la suerte que espera a todos los hombres, prescindiendo de cuál haya sido su vida (2,16, 3,19-21)

* La actitud de **resignación** frente a una suerte semejante y la huida, bien sea al **olvido** (5,19), bien sea al **disfrute inmediato** de las pequeñas satisfacciones de la existencia terrena (2,24, 3,12, 5,17, 8,15, 9,7-10) En efecto, es inútil todo esfuerzo, en la dirección que sea (1,2-2,23)

Frente a estos rasgos diferentes hay que subrayar cómo, por otra parte, Qohélet es, a pesar de todo, heredero de las tradiciones religiosas israelitas Para él, Dios sigue siendo, inequívocamente, el Creador (3,11, 7,29, 12,1), y sería excesivo identificarlo con el Destino ciego

(J Vermeylen, *El Dios de la promesa y el Dios de la alianza*, Sal Terrae, Santander 1990, 304s)

¹ M Hengel, *Judentum und Hellenismus*, Tübinga 1969, 210 237)

Antes de llegar a este enfrentamiento, la helenización empezó afectando a algunos elementos más superficiales, cuya importancia puede observarse de varias maneras. Algunos judíos tomaron dos nombres, uno semita y otro griego (Yesúa/Jasón) o sencillamente un nombre helenizado (Yehonátán se convirtió en Jonatán), lo mismo que en otros tiempos los desterrados habían tomado nombres babilónicos. El griego pasó a ser la lengua de comunicación en los negocios y en la política, mientras que el arameo seguía siendo la lengua oficial y popular. En arquitectura, los prestigiosos modelos griegos inspiraron la edificación y la decoración no sólo de las casas privadas de las gentes bien acomodadas, sino incluso de las sinagogas (mosaicos). Pero es sobre todo en el terreno de la educación y, por tanto, en la transmisión de una cierta concepción de la vida y del mundo, donde fue más evidente la helenización. «Los jóvenes construyeron un gimnasio junto a las murallas del templo y allí combatían desnudos; el incienso humeaba ante la estatua de Heracles» (J. Lartéguy). Esta cultura helenista no dejó de repercutir en los modos de expresión de los libros bíblicos.

LA INCULTURACIÓN

La llegada de Alejandro Magno no fue ciertamente el primer contacto de Israel con el mundo griego. Desde el siglo VIII hubo contactos comerciales, y no solamente en la costa mediterránea. Pero estos contactos se fueron ampliando (cf. *Cuadernos bíblicos* nº 55, 20-24). La inculturación del pensamiento bíblico en el mundo helenista no se manifestará realmente hasta el judaísmo alejandrino, en el siglo I antes de nuestra era, con el libro de la Sabiduría, y en el siglo I después de Cristo con la obra de Filón. Pero ya, con Qohélet (a mediados del siglo III) y el Sirácida (a comienzos del siglo II) –cada uno a su manera, como luego veremos– la sabiduría bíblica estuvo buscando una coexistencia pacífica con este nuevo mundo cultural.

En el anuncio del Evangelio en nuestros días, y no solamente en los países «extraños» a la civilización judeo-cristiana, se habla con frecuencia de inculturación. «La inculturación del Evangelio no es más que el misterio del encuentro íntimo del Evangelio con los pueblos y los grupos humanos que lo acogen», escribe A. Peelman (*L'inculturation. L'Eglise et les cultures*, Tournai 1989, 6). Si la palabra es reciente, la realidad ciertamente no lo es. Los sabios de la Biblia no vivieron en un mundo cerrado. Su meditación buscó su alimento en Egipto, en Mesopotamia, así como en el mundo griego. Si la Palabra, al venir a este mundo, ilumina a todo hombre (cf. Jn 1,9), la acogida crítica de las culturas por los herederos de la fe de Israel puede seguir ayudándonos hoy a intentar una lectura cristiana de Qohélet y del Sirácida.

La Pontificia Comisión Bíblica nos lo recuerda con energía en su Documento sobre *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (1993): «El fundamento teológico de la inculturación es la convicción de fe, que la Palabra de Dios trasciende las culturas en las cuales se expresa, y tiene la capacidad de propagarse en otras culturas, de modo que pueda llegar a todas las personas humanas en el contexto cultural donde viven... Por una parte, las riquezas contenidas en las diversas culturas permiten a la Palabra de Dios producir nuevos frutos; y por otra, la luz de la Palabra de Dios permite operar una selección en lo que aportan las culturas, para rechazar los elementos dañosos y favorecer el desarrollo de los elementos válidos» (IV, B, en edición P. P. C., Madrid 1994, 116s).

EL AMBIENTE CULTURAL DE QOHÉLET Y DEL SIRÁCIDA

La biblioteca de Qohélet y del Sirácida ha sido laboriosamente inventariada. El ambiente cultural en que vivieron y del que se aprovecharon en su ense-

ñanza, es cosmopolita y ecléctico. Sus lecturas de la tradición israelita nos son más familiares, como Gn 1-11, Proverbios, Job, los Salmos 39 y 90 para Qohélet, mientras que el Sirácida introducirá a los héroes de la historia en su reflexión. Tendría también cierto interés buscar los ecos de sus meditaciones en la literatura posterior, tanto en la griega, la latina o la árabe como en los autores modernos. Recojamos simplemente aquí algunos textos de la literatura antigua del Próximo Oriente y de la antigüedad greco-latina, ayudándonos de los repertorios de A. Barucq (*Supplément au Dictionnaire de la Bible*, «Qohélet») y de G. Ravasi (*Qohelet*, Herder, Barcelona 1991).

La epopeya de Gilgamés

«La camarera le dijo a él, a Gilgamés:
“Gilgamés, ¿adónde vas así al azar?
La vida que buscas no la puedes encontrar.
Cuando los dioses crearon a la humanidad,
la muerte fijaron para los hombres
¡y la vida la guardaron en sus manos!
Tú, Gilgamés, sacia tu vientre,
busca el placer noche y día,
diariamente haz fiesta,
día y noche baila y toca música,
adórnate de vestidos limpios;
que tu cabeza se lave y tú te bañes en agua;
mira al hijo que te coge de la mano;
que una esposa venga sin cesar a alegrarse en tu seno.

¡Sólo éste es el destino del hombre!”»

(*Tablilla X, col. III, 14-28: Documentos en torno a la Biblia*, nº 7, 56). Cf. Ecl 9,7-9 y Eclo 14,11-19.

«Gilgamés abrió la boca y dijo a Enkidu:
“Amigo mío, ¿quién puede entonces subir a los cielos?;
solamente los dioses moran allí eternamente con Shamash.

La humana condición es tener los días contados;
se haga lo que se haga, ¡todo es viento!
Si ya desde ahora tienes miedo a la muerte,
¿para qué entonces la superioridad de tu valentía?”»

(*Tablilla II, col. IV, 139-145: Documentos en torno a la Biblia*, nº 7, 22). Cf. Ecl 3,18-22; 5,1.

«Enkidu, dos personas juntas no mueren;
el hombre atado a su barca no puede ahogarse;
no se rompe una cuerda de tres hilos;
ante una muralla, el agua no puede sumergir a nadie;
en una choza trenzada, el fuego no puede extenderse.

Ayúdame y yo te ayudaré; ¿qué nos puede pasar?»
(*Gilgamesh, Huwawa et la forêt des cèdres*, 105-110). Cf. Ecl 4,9-12.

Las máximas de Ptah-Hotep (hacia el 2500)

«Instrucción del gobernador de la ciudad, el visir Ptah-Hotep, bajo el reinado de Su Majestad el rey del Alto y del Bajo Egipto Ihesi –¡que viva para siempre!–: ... “¡Señor, dueño mío! La vejez ha llegado, la edad mayor ha llegado, la desdicha está ahí; la debilidad reaparece y por ella hay que estar acostado todo el día; la vista baja, los oídos están sordos, la fuerza falla debido al cansancio; la boca está callada y ya no puede hablar; el espíritu tiene ausencias y ya no se acuerda de ayer; los huesos me hacen sufrir por todas partes. Lo que era bueno se ha vuelto malo, todo sabor ha desaparecido; la nariz, obturada, ya no puede respirar; seguir en pie, sentarse: todo es fatigoso. ¡Lo que la vejez hace a los hombres es malo en todos los aspectos!”» (*Documentos en torno a la Biblia*, nº 10, 13). Cf. Ecl 12,1-7.

«Sigue tu deseo mientras estés con vida, y no hagas más que lo que está dicho; no abrevies el tiempo

en que sigues tu deseo, pues perder el tiempo indis- pone el *ka*. No uses el tiempo del día más que lo que requiere el cuidado de tu casa. Cuando llegan las ri- quezas, sigue tu deseo, pues las riquezas no aprove- chan cuando se descuida el deseo». (*Ibid.*, 16). Cf. Ecl 2,24; 3,12; 8,15; etc.; Eclo 38,18-23).

Los cantos del arpista

Canto para Antef (hacia el 2000)

«¡Sigue tu deseo, todos los días de tu vida. Derra- ma mirra sobre tu cabeza, vístete de lino fino y perfú- mate con las maravillas reservadas a Dios. Deja cre- cer tu alegría y no dejes que tu corazón se entristezca. Sigue tu deseo y los placeres que desea. Haz lo que quieras en la tierra; no se aflija tu corazón hasta que venga para ti el día de las lamentaciones. Porque el Dios de corazón tranquilo no escucha las lamentacio- nes, y los gritos de duelo no liberan al hombre del más allá.

Estríbillo: Goza del día, sin cansarte. Mira, nadie se lleva sus bienes consigo. Mira, nadie ha vuelto des- pués de haberse ido».

(*Suppl. Cahiers Évangile*, nº 85, 105-106). Cf. Ecl 11,9-12,2.

Cantos para Neferhotep (hacia el 1320)

«Los cuerpos pasan desde los tiempos antiguos; nuevas generaciones ocupan su lugar. Ra se mani- fiesta al amanecer, luego Atón se acuesta en las mon- tañas de Occidente. Los hombres engendran, las mu- jeres conciben, toda nariz respira la brisa. Pero ya, cuando (el alba) clarea, sus hijos han pasado y van a sus tumbas». (1^{er} canto: *Ibid.*, 106). Cf. Ecl 1,3-11.

«He oído esos cantos que están en las antiguas tumbas y lo que dicen para exaltar la vida en la tierra y denigrar a la necrópolis. Pero ¿por qué tratar así al

país de la eternidad, justo y equitativo, que aborrece la violencia, en donde nadie se prepara para atacar a otro, ya que es un país sin rebeldes? Todos nuestros parientes reposan allí desde los tiempos primordiales, y los que vengan al mundo, en millones y millones de años, todos irán allí. En cuanto a la duración de la vi- da en la tierra, es el momento de un sueño. Pero se dice: “¡Bienvenido en prosperidad y salud!” al que lle- ga al Occidente (el mundo de los muertos)». (2^o can- to: *Ibid.*, 107) Cf. Ecl 9,4-6.10.

El escriba egipcio

Esta instrucción de Dwa-Jeti, llamada también *Sá- tira de los oficios*, compuesta en el Imperio Medio (2000-1800), exalta la superioridad del oficio de escri- ba sobre todos los demás. Este tema fue corriente en la época de Ramsés (1300-1050).

«1. Comienzo de la instrucción que el hombre de Silé llamado Dwa-Jeti hizo para su hijo Pepy, mientras navegaba en dirección del sur hacia la Residencia, a fin de ponerlo en la escuela de escritura entre los hi- jos de los dignatarios, la escuela más famosa de la Residencia.

2. Le habló así: He visto a los que reciben golpes. ¡Tú debes dedicarte a la escritura! He observado a los que han conducido al trabajo forzado. Mira: nada so- brepasa a la escritura: ¡es un barco sobre el agua!

Lee, pues, al final del libro de Kemyet, esta afir- mación: “El escriba, sea cual fuere su oficio en la Residencia, no carecerá de nada”. Él cumple los deseos de otro que hasta entonces nunca se había marchado satisfecho. Yo no veo otra profesión que pueda com- pararse con ésta y verificar esta máxima. Voy a hacer- te amar los libros más que a tu madre y a desplegar ante ti su excelencia. Es la mayor de las profesiones. Nada en la tierra es comparable con ella. Apenas el escriba empieza a ser experto, ya se le saluda, aun- que sea aún un niño, y lo envían a ejecutar una tarea; ¡no volverá ya a ponerse un delantal (de artesano)!...

22. Si sabes escribir, esto será mejor para ti que todos los oficios que te he presentado. Mira, el funcionario es un dependiente, lo mismo que el administrado. El arrendatario no puede decirle al propietario: “¡No te quedes vigilándome!” Lo que he hecho (al emprender) este viaje desde el sur hasta la Residencia, lo he hecho por amor a ti. (Hasta) un solo día en la escuela es ventajoso para ti, ya que el trabajo que allí se hace dura toda la eternidad, como las montañas. Busca con agrado el trabajo de la escuela, mientras que los trabajadores que te he dado a conocer tienen que desviarse y obligan a obrar rápidos a los recalcitrantes.

30. Mira, no hay escriba al que le falten el alimento y las provisiones de la Casa real –¡vida, prosperidad, salud!– Es Meskenet (la diosa), protectora del escriba, la que lo presenta ante el colegio de los magistrados”».

(*Documentos en torno a la Biblia*, nº 10, 32-37). Cf. Eclo 38,24-39,11.

Un testimonio de Herodoto

«En las reuniones que celebran los ricos egipcios, una vez terminado el banquete, un hombre pone en medio una figurilla de madera en un ataúd, pintado y esculpido como si fuera un muerto, que mide en total

uno o dos codos; muestra esta figurilla a cada uno de los invitados diciéndole: “Míralo y luego bebe y disfruta, porque una vez muerto, serás como él”. Eso es lo que hacen, mientras que están reunidos para beber».

(*Histoires* II, 78, Les Belles Lettres, París 1944, 117s).

Carpe diem...

«Y ora Júpiter te conceda más de un invierno, ora sea éste el último que ahora quebranta el mar Tirreno contra los acantilados de desgastadas rocas, sé prudente. Filtra tus vinos y, ya que la vida es corta, ajusta esperanza larga. Mientras hablamos, el tiempo celoso huyó. Atiende al día presente (*carpe diem*), y no te fíes lo más mínimo del porvenir».

(Horacio, *Odas* I, 11: trad. J. Torrénés Béjar, Salvá, Barcelona 1957, 13s).

«No seas duro con el Genio; recojamos las dulzuras, ese bien que es la vida que estás gozando. ¡Cenizas, manes, objeto de conversación, en eso habrás de convertirte! Vive pensando en la muerte; las horas huyen; lo que hemos dicho ya ha pasado».

(Persio, *Satires* V, 151, Les Belles Lettres, París 1920, 48).

ECLESIASTÉS

O QOHÉLET

Las líneas de interpretación de Qohélet

No puede menos de sorprenderse uno de la enorme diversidad de interpretaciones de Qohélet, tanto en la tradición como en los críticos contemporáneos. «Obra difícil de interpretar en su conjunto y que seguirá teniendo por mucho tiempo defensores y detractores. ¿Quién sabrá jamás alguna vez concretamente cuál es el propósito de este extraño libro?» (A. Vanel).

La admisión y el mantenimiento de Qohélet en el canon judío de las Escrituras no dejó de plantear dificultades. Rabbí Simeón ben Menassia dice: «El Cantar de los cantares vuelve las manos impuras, porque fue enunciado según el Espíritu Santo; pero Qohélet no vuelve las manos impuras, porque procede tan sólo de la sabiduría personal de Salomón» (*Tosephta Yadaim* 2,6). Recordemos que la expresión «volver las manos impuras» se dice, curiosamente, de un libro sagrado o canónico. Qohélet fue acogido finalmente en el canon, como atestigua el Talmud de Babilonia:

«Los sabios quisieron ocultar el libro de Qohélet porque sus ideas se contradicen. ¿Y por qué no lo ocultaron? Porque su comienzo son palabras de la Torah y su final son palabras de la Torah» (*Shabbat*, 30b). Por otra parte, en la cueva 4 de Qumrán se han encontrado varios fragmentos de este libro copiados en un pergamino (Ecl 5,13-17; 6,3-8; 7,7-9; etc.). En la diáspora, el texto se transmitió por la versión griega de los Setenta.

Los Padres de la Iglesia leían el libro de Qohélet como una exhortación a la superación de las realidades materiales. Así Gregorio de Nisa, en sus *Homilias al Eclesiastés*, dice: «La enseñanza de este libro no tiene otro fin más que regular la conducta de los miembros de la Iglesia, indicando cómo han de conformar su vida a la virtud. La finalidad de lo que se dice es elevar el espíritu por encima de los sentidos, aplacarlo despegándolo de todo lo que parece grande

y brillante en este mundo, llegar a lo que es inaccesible a la percepción sensible y concebir el deseo de las cosas que los sentidos no captan» (XLIV, 620).

Para Podechard, Lutero considera a Qohélet como un libro de consolación que tiene sobre todo una finalidad práctica, apoyándose en textos como 3,12-13 y 9,7-10. Qohélet desea enseñarnos a gozar de los bienes presentes con paz, alegría y gratitud hacia Dios. Predica por tanto una especie de eudemonismo tranquilo, religioso, por otro lado, muy distinto de lo que se ha dado en llamar epicureísmo (p. 31).

En los autores del siglo xx, parece posible clasificar las interpretaciones de conjunto según tres líneas principales.

LA VANIDAD DE TODAS LAS COSAS BAJO EL SOL O LA INCONSISTENCIA DE TODO

Esta interpretación está ampliamente representada en la literatura exegética, como atestiguan los títulos o subtítulos de los comentarios siguientes, capaces de suscitar no pocas angustias:

- *¿Vale la pena vivir la vida?* (Podechard)
- *El Eclesiastés, o ¿qué vale la vida?* (D. Lys).
- *La decepción de la experiencia* (A. Dubarle)
- *Hermanos, morir habemos. La crítica* (A. Maillot)
- *La quintaesencia del escepticismo* (H. Heine)
- *El proceso de la felicidad* (E. Glasser).

G. von Rad es un buen representante de esta corriente mayoritaria, en su síntesis titulada: *Sabiduría en Israel* (Cristiandad, Madrid 1985). Según él, hay tres ideas fundamentales en el centro de las reflexiones de Qohélet: un análisis racional de la vida consigue encontrar un sentido que se sostenga: «todo es vani-

dad»; Dios determina todo lo que ocurre; el hombre no puede llegar a conocer «la obra de Dios» en el mundo.

Es evidente que estas tesis se condicionan mutuamente, de manera que el peso de una afirmación no concierne en cada ocasión más que a una de ellas, pero todas ellas son inseparables. «Qohélet era incapaz de entablar conversación con el mundo que le rodeaba y se le imponía. Se había convertido para él en un mundo extraño, mudo y que le rechazaba, un mundo en el que ya no podía confiar más que cuando le ofrecía una plenitud de vida» (G. von Rad, *o.c.* 276). Este tipo de lectura pone de relieve sobre todo el pesimismo de Qohélet. ¿Qué decir frente a la humillación ante la muerte, ante la incomprendibilidad del mundo, de Dios, de la vida, ante la falta de un sentido último a la vida del hombre? Mientras haya vida, hay... ¡deseesperanza! La oración fúnebre de Enriqueta de Inglaterra por Bossuet es una célebre ilustración de esta idea (cf. p. 70).

QOHÉLET, EL FILÓSOFO DEL JUSTO MEDIO

Algunos autores, siguiendo a D. Buzy (en la Biblia *Pirot-Clamer* en 1941) y a P. Sacchi (*Qohélet*, Roma, 1983), hacen una lectura moral de Qohélet. «El Eclesiastés, escribe D. Buzy, como observador y como filósofo, echa una ojeada a su alrededor. Le impresionan los esfuerzos excesivos que multiplican los hombres en todas las situaciones para alcanzar la felicidad y constata que esos esfuerzos excesivos, uniformemente, invariablemente, son vanos... Lo que Qohélet condena es el esfuerzo tenso, el exceso, la búsqueda en demasía, sea cual sea el objeto al que se aplique: sabiduría, placeres, trabajos, deseo de cambiar el curso de la Providencia y de los acontecimientos, o la sociedad humana, o los reverses de los

hombres, las preocupaciones relativas a la muerte, e incluso la práctica de la virtud». En apoyo de su tesis, destaca los textos siguientes:

«*Pensemos en un hombre que vive solo; no tiene a nadie, ni hijos, ni hermanos. Trabaja sin descanso y no se harta de acumular riquezas. ¿Para quién se afana sin disfrutar de nada? También esto es vanidad y un mal negocio*» (4,8; cf. también 2,15; 3,9).

Pero es sobre todo este texto el que más impresionó a D. Buzy:

«*No seas justo en exceso, ni te hagas demasiado sabio. ¿Para qué darte un mal rato?*»

No seas malvado en exceso, ni seas insensato. ¿Para qué morir antes de tu hora? Mantén el equilibrio entre ambas cosas, porque si temes a Dios todo te irá bien» (7,16-18).

P. Sacchi reconoce que este último pasaje es difícil de interpretar: «Está claro que Qohélet aconseja en moral una vía media, una aurea mediocritas.... En tiempos de Qohélet había judíos que intentaban hacer más de lo que mandaba la Ley, para ser, no ya más justos, sino justos con seguridad, más que justos, para tener algo más que la recompensa del justo. Me parece que Qohélet polemiza contra ese tipo de mentalidad» (p. 185). P. Sacchi ve incluso en 7,16-18 «el secreto más profundo de la experiencia de Qohélet», en cuanto que no figura en los antiguos proverbios ni será tampoco recogido a continuación. ¿Pero no se da entonces demasiado relieve a este solo texto? ¿No tendrán nada que decir al lector el temor de Dios y la observancia de los mandamientos? (12,13).

UN MAESTRO DEL ARTE DE VIVIR

Desde hace unos veinte años parece ser que hay una nueva lectura de Qohélet, que tiene más en cuen-

ta el conjunto del libro (N. Lohfink, G. Ravasi, J. P. Siméon y, a su manera, J. J. Lavoie: cf. p. 71). Casi de forma unánime los autores se niegan a atomizar los textos en varias redacciones contradictorias o correcciones, e intentan demostrar su coherencia global, lo cual no impide por otra parte que tengan divergencias en su apreciación. Se da cierto consenso en la necesidad de prestar una mayor atención a los procedimientos literarios y retóricos del libro (aforismos, interrogaciones, ironía, etc.) y también, sin duda, de hacer una evaluación más mesurada de las relaciones de Qohélet con las diversas corrientes de pensamiento de la filosofía griega (epicureísmo, estoicismo, cinismo...).

Qohélet quiere enseñar un arte de vivir. Una existencia vivida como una lucha, como una conquista, como una carrera hacia el éxito, hacia el dinero, hacia el placer, hacia la gloria... acaba irremediablemente en la decepción y el fracaso. De lo que se trata es de aprender a vivir. Es una desgracia vivir en la oscuridad del sin-sentido, en un mundo que parece absurdo. El sentido de la vida, o mejor dicho, del vivir —en voz activa— no está ni en la riqueza, ni en el trabajo, ni en el placer: todo esto es tan fugitivo como el vaho sobre el cristal. Para Qohélet, el vivir, en todas sus dimensiones es un don gratuito ofrecido a todos: es, según el título de Bonora, *El gozo y la fatiga de vivir (La gioia e la fatica di vivere, Brescia, 1987)*.

En efecto, si lo que Qohélet «ha observado» (1,14; 2,13-24; 3,10-22; 4,4-15; 5,12-17; 7,15; 9,11-13) con una lucidez implacable e imparcial indica la desesperación del sabio, lo que él sabe o aquello sobre lo que se pregunta («saber» —yada— se utiliza 35 veces en Ecl) expresa su esperanza, su buena esperanza.

«La buena esperanza, escribe G. Sindt, está en no desplazar nuestra atención hacia otro mundo inaccesible y en atrevernos a vivir la precariedad sin triste-

za... Entre el optimismo idiota del "imbécil feliz" y el nihilismo de los que matan toda esperanza, queda si-

tio para una serenidad que vence la depresión (c. 5) y para una cualidad de vida que rechaza las muletas y

ALGUNOS JUICIOS SOBRE QOHÉLET

«El libro del Eclesiastés es como un folleto de Voltaire perdido entre los volúmenes de una biblioteca de teología...»

(E. Renan, *L'Ecclésiaste* [1882])

«Qohélet no es ni sacerdote, ni profeta; es un sabio. Podríamos decir también: es un representante del racionalismo. Por definición, el sabio sabe y puede enseñar a otros lo que tiene que hacer el hombre para tener éxito. El Eclesiastés es la crisis total de la sabiduría. Está lejos del pretendido triunfo del antiguo racionalismo, así como del moderno. Ni en la teoría ni en la práctica llega a resolver los problemas. Desmonta toda la iluminación del Templo de la Razón, hasta hacerse tan opaco como el Santo de los santos del Templo de Salomón.»

(W. Vischer, *Valeur de l'Ancien Testament*, Labor et Fides, 1953, 117)

«Qohélet es un solitario como Job y no tiene vínculos, más que de tradición, con lo sagrado del Pentateuco, ni con el arte oratoria de los profetas. Millares de años de cohabitación canónica no han disminuido su despego y su soledad. No llora sobre Jerusalén, sino sobre la condición de vivir. No espera de Dios, en el que cree, la apertura de los tiempos nuevos (todas las novedades anunciadas, los signos de la novedad, son una bestia anti-qohelética), ni espera de los hijos del hombre en los que no cree más que lo que él ha visto: insuficiencia, necesidad, mentira. No cree en una vida más allá de la muerte: la *ruah* que vuelve a Dios en 12,7 es la respiración anónima exhalada por las cañas moribundas que vuelven a hundirse en la tierra.

En el fondo, la única realidad es ese Dios formidable al que uno vuelve, privado de sí, en la ciega desnudez del no-ser. Un libro de miserias, un libro consagrado a la miseria de todos. En la cima de su música, en unas figuras incorruptibles, una Danza de la Muerte de las más exactas, quizás la más preciosa, coronada por —"Y acuérdate de tu Creador"— un sortilegio religioso amoral, la mano de la juventud agitada en un exceso más, en un derroche espléndido».

(G. Ceronetti, *L'Ecclésiaste, Qohélet*, S. Tastet 1987, 25 y 27)

«Qohélet no es un tratado. No se puede resumir una música ni se puede recibir como una confidencia o un testimonio lo que no lleva ningún signo de que lo sea. Qohélet no da la impresión de ser un sabio inesperado. En su oficio de objetor, expresa la resistencia de Israel a toda construcción de un refugio en un mundo paralelo. Rechaza incluso la esperanza de que las adquisiciones del hombre se desarrollen en un grupo después de su muerte. No es solamente el individuo, sino la historia (1,4-11; 3,22) la que está encerrada en un círculo y la que se deshace. Este mensaje actúa como una medicina, aliviando al sabio de una cierta pomposidad, liberándolo de las responsabilidades de ser un agente de la historia universal. Pero también, ¡qué mirada nueva ante ese Dios del que todo sigue dependiendo absolutamente en un espacio tan reducido! Es de esperar que encontremos muchas veces a Qohélet en nuestro camino».

(P. Beauchamp, *L'un et l'autre Testament. Essai de lecture*. Seuil, París 1976, 130)

las drogas (c. 6). Ni los buenos tiempos de antaño en los que éramos felices ni las bonitas promesas del

mañana conseguirán nada. Es hoy cuando Qohélet quiere vivir» (*Masses ouvrières* 435, 1991, 71).

Unidad y estructura literaria de Qohélet

LA UNIDAD DEL LIBRO

Ante las contradicciones aparentes de las afirmaciones de Qohélet, algunos autores, sobre todo del siglo XIX, han negado la unidad de la obra. En el marco de la crítica de las fuentes, que florecía por entonces, distinguieron ingeniosamente varias relecturas de un fondo primitivo; la solución propuesta por Podechard en 1912 fue clásica hasta 1950. Se distinguían entonces cuatro capas literarias:

1. El fondo primitivo de la obra, marcado por un profundo escepticismo.
2. La relectura de un hombre piadoso (*hasid*) que ponía en guardia contra una interpretación equivocada de las ideas de Qohélet, especialmente en lo que concierne a la retribución; Dios distribuye en la tierra los bienes a los buenos y los males a los malos, y juzgará a unos y a otros. Esta relectura estaría atestiguada concretamente en 2,26ab; 3,17; 7,26b; 8,5-8.11-13; 11,9c y 12,13-14.
3. La relectura de un sabio (*hakam*) que corrige o atenúa ciertas afirmaciones chocantes respecto a la doctrina tradicional. Se le atribuyen 4,9-12; 7,1-12; 8,1-4; 10,4-20. Estos textos se caracterizan por el empleo del género sentencioso y la forma métrica (el texto va ritmado por los acentos y por el paralelismo).
4. La edición por un discípulo, el «epiloguista» (1,1-2; 12,8-12), al que se añade 7,27-28.

Esta distribución de los textos entre diferentes actores ha sido prácticamente abandonada en nuestros días. El carácter particular de la reflexión de Qohélet, la cita eventual de proverbios tradicionales y la uniformidad del lenguaje invitan a reconocer la unidad literaria del libro, excepto el título y el epílogo.

ESTRUCTURA LITERARIA

«El libro de Qohélet no es un tratado, con un plan perfectamente reconocible y un tema único bien determinado. Pero tampoco es una colección de trozos escogidos de proverbios» (W. Zimmerli). La investigación contemporánea ha intentado sin embargo establecer el plan o la estructura literaria del libro. Antes de exponer los ensayos más estimulantes, quizás convenga tener en cuenta la advertencia de L. Alonso Schökel: «Es imposible saber con certeza cómo compuso el autor su obra. Llamados a ilustrar su forma, pensaríamos en el modelo de un diario de reflexiones personales. Nunca se establece de antemano el tema; no hay ningún tema que imponga un desarrollo previsto de antemano; un tema puede aparecer de nuevo con variaciones y metamorfosis, sin excluir interferencias temáticas».

No se trata aquí de pasar revista a todas las propuestas recientes de los que se han dedicado a esta investigación. Intentamos solamente, ante la diversi-

dad de resultados, poner de relieve los modelos y los criterios estilísticos, literarios, retóricos o doctrinales, empleados por cuatro autores.

E. Glasser¹

- Título (1,1)
- Declaración preliminar (1,2-3)
- Prólogo (1,4-11)
- Introducción: 1,12-18
- 1ª parte: la experiencia personal de Qohélet sobre la felicidad (2,1-26)
- 2ª parte: encuesta sobre la felicidad de los demás hombres (3,1-9,10)
- 3ª parte: exhortación a recoger cuanto antes la parte de felicidad de cada uno (9,11-12,7)
- Conclusión general (12,8)
- Epílogo (12,9-14).

«Dentro de estas grandes divisiones, el movimiento parece menos pronunciado... Qohélet gira en torno a una realidad en donde percibe un problema por medio de *flashes* sucesivos... Se tiene una justificación de unos puntos de vista cuyo orden podría ser distinto, pero poco importa, porque forman un círculo y se encuentran cada uno a igual distancia del objeto al que se refieren y que los unifica a todos ellos; una vez dada la vuelta a toda la cuestión, el movimiento prosigue» (p. 185). Glasser establece el «movimiento de la obra» analizando su contenido, la relación entre la felicidad y la sabiduría; ése es el único hilo conductor de la obra. Se puede observar que la distribución de los textos es bastante desproporcionada: ¡son 7 los capítulos que forman la segunda parte!

N. Lohfink²

1. Encuadramiento (1,1-3)
 2. Cosmología (1,4-11)
 3. Antropología (1,12-3,15)
 4. Sociología I (3,16-4,16)
 5. Religión (4,17-5,6)
 6. Sociología II (5,7-6,10)
 7. Ideología (6,1-9,6)
 8. Ética (9,7-12,7)
 9. Encuadramiento (12,8)
- Conclusión (dos añadidos posteriores):
- Primer epílogo (12,9-11)
 - Segundo epílogo (12,12-14).

No cabe duda de que la búsqueda de un esquema concéntrico puede parecer excesiva. En efecto, Lohfink parte de la convicción de que el autor adoptó un procedimiento retórico particular: el texto se articula en torno a un punto central, subrayando así su importancia. En nuestro caso, la perícopa sobre el culto (4,17-5,6).

A. G. Wright³

Propone una estructura detallada bastante seductora. ¡En 1968, titulaba su ensayo: «El enigma de la Esfinge»! Su estudio se desarrolló en dos fases: primero señala las inclusiones, las palabras clave, los quiasmos, las simetrías, las repeticiones y otros procedimientos literarios que permiten descubrir la estructura literaria de las diversas unidades y luego la del conjunto del libro; finalmente, presenta cierta confirmación de esta estructura mediante el análisis de los valores numéricos de las palabras y expresiones que se reconocen como estructurantes.

² N. Lohfink, *Kohelet*, Stuttgart 1980.

³ A. G. Wright, «Ecclesiastes», en *The New Jerome Biblical Commentary*, Geoffrey Chapman, Londres 1990.

¹ E. Glasser, *Le procès du bonheur par Qohélet*, Cerf, París 1970.

- Título: 1,1
- Poema de introducción (1,2-11)
- I. *Investigaciones de Qohélet*
 - doble introducción (1,12-15 y 16-18)
 - 1) la búsqueda del placer (2,1-11)
 - 2) la sabiduría y la locura (2,12-17)
 - 3) los frutos del trabajo
 - a) hay que dejarlos a los otros (2,18-26)
 - b) no se puede encontrar el buen momento para obrar (3,1-4,6)
 - c) el problema del «segundo» (4,7-16)
 - d) se puede perder todo lo acumulado (4,17-6,9)
- II. *Conclusiones de Qohélet*
 - introducción (6,10-12)
 - 1) el hombre no sabe lo que le conviene hacer
 - a) en el día de la prosperidad y de la adversidad (7,1-14)
 - b) sobre lo que es justo y lo que es prudente (7,15-24)
 - c) sobre las mujeres y la locura (7,25-29)
 - d) sobre el sabio y el rey (8,1-17)
 - 2) el hombre no sabe lo que viene tras él
 - a) sabe que tiene que morir (9,1-6)
 - b) no hay conocimiento en el *sheol* (9,7-10)
 - c) no conoce su hora (9,11-12)
 - d) el hombre no sabe lo que será (9,13-10,15)
 - e) ignora el mal venidero (10,16-11,2)
 - f) ignora el bien venidero (11,3-6)
- poema de conclusión (11,7-12,8)
- epílogo (12,9-14).

Se observa que cada una de las secciones de la parte I (*investigación*), más o menos delimitada por un juego de inclusiones, termina con la fórmula «todo es vanidad y caza de viento» (bajo formas ligeramente distintas). Las fórmulas «todo es vanidad» y «también

esto es vanidad» marcan divisiones internas en 2,1.15.19.21.23; 3,19; 4,8; 5,9 y 6,2 (y no en otros lugares). En esta parte, cada sección parece recoger y desarrollar un tema enunciado dos secciones más arriba: así 2,12-17 se apoya en 1,17; 2,18-26 en 2,10-11; 3,1-4,6 en 2,14; 4,7-16 en 2,18-26; 4,17-6,9 en 4,8.

En la segunda parte (*Conclusiones*): en 6,10-12 aparecen dos ideas: el hombre no «conoce» lo que Dios ha hecho, porque no puede «encontrar» lo que le conviene hacer, ni lo que viene después de él. Además, cada una de las unidades de la sección 1ª termina con ese verbo «encontrar» (*matsa*), y cada una de las unidades de la sección 2ª termina con el verbo «conocer» (*yada*) o con una palabra de la misma raíz (para 9,1-6, en el v. 5).

J. P. Prévost ha resumido bien el estudio de los **procedimientos numéricos** hecho por Wright. Constata en primer lugar, con la Masora hebrea, que el libro de Qohélet tiene 222 versículos. La primera mitad termina en 6,9 y cada una de las partes tiene 111 versículos. Pues bien, indica Wright, en 1,2 encontramos tres veces la palabra «vanidad» (*hebel*) en singular. Como su valor numérico es de 37 ($h = 5; b = 2; l = 30$), se llega a un total de 111, que corresponde al número de versículos de cada una de las dos mitades. Hay que añadir que esta misma palabra *hebel* aparece 38 veces en el libro; pero Wright opina que 9,9 es inauténtico, lo cual da 37 usos, es decir, la cifra de su valor numérico. Por otra parte, siempre según Wright, si se quita el epílogo (12,9-14), que no pertenece a la obra original, se reduce el total a 216 versículos. Pues bien, la inclusión de 1,2 y 12,8 («vanidad de vanidades, todo es vanidad») tiene un valor numérico de 216, así como el título «palabra», repetida tres veces en 12,10-11 para designar el conjunto del libro.

Pero no acaba de verse por qué motivo 6,9 tiene un papel central en la estructura de la obra de Qohélet, y no se puede recurrir al epílogo o prescindir de él

según las necesidades de la argumentación, para que conocida con los valores numéricos que se buscan. Lo mismo tiene que decirse del número de usos de la palabra *hebel*, para la que Wright decide demasiado rápidamente de la autenticidad de 9,9 en función de su tesis.

V. d'Alario ⁴

1,1: título

1,2: tema inicial: *Vanidad de vanidades*

Primera parte

- 1,3: *¿Qué provecho?*
 1,4-11: *Nada nuevo bajo el sol*
 1,12-2,26: Vanidad del saber, de la alegría, de la acción
 3, 1-8: *Todo tiene su momento*
 3,9: *¿Qué provecho?*
 3,10-15: Todo está determinado por Dios
 3,16-22: La injusticia bajo el sol (I)
 4,1-3: (transición) Las palabras en *tôb*:
 4,4-12: Trabajo y sociabilidad
 4,13-16: Vanidad del poder político
 4,17-5,6: El temor de Dios

- 5,7-8: La injusticia bajo el sol (II)
 5,9-6,7: Vanidad de las riquezas
 6,8-9: *¿Qué provecho?*

- 6,10-12: (transición). Las preguntas fundamentales:
¿Qué provecho?
¿Quién sabe lo que está bien?
¿Quién anunciará lo que vendrá luego?

Segunda parte

- 7,1-8: Lo que está bien
 7,9-14: El hombre no comprende la obra de Dios
 7,15-22: El problema de la justicia
 7,23-8,1: La sabiduría inaccesible
 8,2-9: El poder político
 8,10-15: El problema de la retribución
 8,16-17: (transición)
 9,1-12: El hombre no conoce su hora
 9,13-10,20: Fuerza y fragilidad de la sabiduría
 11,1-6: El hombre ignora lo que puede suceder
- 11,7- 12,7: Cántico final

- 12,8: Se repite el tema inicial: *Vanidad de vanidades*
 12,9-14: Epílogo: Qohélet el sabio.

⁴ V. d'Alario, *Il libro del Qohelet. Struttura letteraria e retorica*, Bolonia 1993.

La edición de Qohélet: El título y el epílogo

Se considera generalmente 1,1-3 y 12,8-14 como la obra de un redactor, o también de un discípulo de

Qohélet, que quiere presentar o autenticar la enseñanza de su maestro. Los indicios literarios en este

sentido son los siguientes. De las siete menciones en el libro, el nombre de Qohélet aparece cinco veces en estos dos textos (1,1; 1,2; 12,8 [con artículo: *el Qohélet*]; 12,9; 12,10), mientras que en el resto del libro sólo aparece en dos versículos (1,12: «yo, Qohélet, fui rey de Israel...» y 7,27: «dice el Qohélet», con artículo ¡y el verbo en femenino!).

El texto de 1,2 forma inclusión con 12,8: «*Vanidad de vanidades, dice Qohélet, ... y todo vanidad*». «Esta inclusión que enmarca la obra dentro del cuadro del carácter absurdo de las cosas (*hebel*) muestra que todo el desarrollo intermedio constituye un comentario de esta única sentencia. Al enmarcar la obra, «vanidad» le da la transparencia, la vaporosidad y la inconsistencia como calabozo y esto es lo que hace que esta obra sea inhabitable e intrusa dentro del habitáculo de la Escritura» (J.-J.Lavoie, en *Laval théologique et philosophique* 50 [1994] 146). Finalmente, la pregunta radical de 1,3 reaparece en 12,12-14, sin darle una respuesta adecuada: «*Conclusión del discurso: Todo está oído*» (12,13a). Todo pasa como si la reflexión de Qohélet no pudiera tener más conclusión que la de la sabiduría israelita tradicional: «*Teme a Dios y guarda sus mandamientos*» (13b).

EL TÍTULO: Ecl 1,1-3

«*Palabras de Qohélet, hijo de David, rey de Jerusalén*» (1,1)

La expresión «**palabras**» (*dabar*) introduce otros muchos textos: libros proféticos (Am 1,1; Jr 1,1) o sapienciales (Prov 30,1; 31,1) y hasta el testamento de David (2 Sm 23,1). A veces se utiliza también como conclusión de un conjunto (Job 31,40). Podría traducirse también, como lo hace A. Barucq, con la palabra «ideas».

Se le llama al autor «**Qohélet**», que la versión griega traduce por *Eclesiastés*. Este nombre, que se considera generalmente como un seudónimo, se relaciona con la raíz hebrea *QaHaL*. El substantivo *qahal* designa la asamblea, ordinariamente la asamblea litúrgica. En los Setenta se traduce por *ekklesia* y servirá en el Nuevo Testamento para designar a la comunidad de los discípulos de Jesús, la Iglesia. El verbo *qahal* no está atestiguado en la forma simple, sino sólo en la forma causativa, «convocar una asamblea», y en la forma refleja, «reunirse». *Qohélet* es el participio activo femenino: ¿habrá que ver en él una forma intensiva del substantivo *qahal*? Se encuentran algunos casos análogos en donde el femenino expresa un sentido colectivo o una realidad personificada, como *yoshebet* (los habitantes, la población) o incluso *mebasseret* (los portadores de una buena noticia). El término podría aplicarse también a una función: «el que convoca la asamblea» o el que la preside y toma en ella la palabra. ¿Será entonces una especie de nombre propio como *Sopheret* (la Cancillería) o *Pokeret* (¿la caza?: Ecl 2,55.57)? Este mismo fenómeno se encuentra en nuestra lengua cuando hablamos de la Magistratura, o de la Facultad (para designar al cuerpo docente).

Sin embargo, ni la etimología ni la gramática se prestan a una traducción. ¿Cómo dar cuenta de este término enigmático: «el Convocante», el «coleccionista de proverbios, sentencias e ideas diversas» (cf. Ecl 12,9-10)? ¿O también, como sugiere A. Maillot, «el público», o sea, la opinión que comparten el común de los mortales? ¿O bien, «la Reunidora», es decir, la Muerte? «En efecto, escribe R. Varro, la perspectiva de la muerte se impone en la vida del hombre a lo largo de todo su recorrido. La muerte no es solamente un accidente histórico. Es, en el sentido estricto de la palabra, el término de la vida. Y es ruptura, separación del polvo y del soplo, desgarramiento entre lo de arriba y lo de abajo, entre la tierra y el cielo donde Dios reside (cf. 5,1)». La continuación de nuestro estudio podrá aportarnos alguna luz.

El personaje designado a lo largo del libro con este nombre misterioso de Qohélet es presentado (1,1) o se presenta a sí mismo (1,12) como «**hijo de David**», «rey de Israel en Jerusalén». La fórmula podría designar de suyo a cualquier descendiente davídico, aunque el inciso del v. 12 con la mención de Israel restringe estas posibilidades a Salomón (y a Roboán). La tradición ha identificado a Qohélet con Salomón, heredero directo de David y patrón de todos los sabios de Israel (cf. 1 Re 3,4-15.28; 5,9-14; 10). Pero esta inocente ficción no engañaba a nadie en Israel: a Salomón se le atribuyen muchos escritos sapienciales (Prov 1,1; 10,1; 25,1; Sab 1,1; 9,7-8.12), sin olvidar el Cantar de los cantares (Cant 1,1).

La tradición rabinica atribuye incluso Qohélet a la ancianidad de Salomón. Decía Rabbí Jonatán: «Salomón escribió el Cantar cuando era joven, los Proverbios en la edad madura, y Qohélet cuando era anciano; porque cuando el hombre es joven, canta; cuando es adulto, pronuncia sus máximas; cuando se hace viejo, habla de la vanidad de las cosas» (*Midrash Rabba*, Cant 1,10). Añadamos además que no ha dejado de observarse –basándose en el valor numérico de las letras del alfabeto hebreo (explicada en p. 17)– que «Qohélet» sería un criptograma para designar a «Salomón, hijo de David, rey de Israel».

«Vanidad de vanidades... ¿Qué provecho...?» (1,2-3)

Con una insistencia palpable, tenemos aquí el hilo conductor de todo el libro y de toda la enseñanza de Qohélet: «Todo sigue el ritmo de la resaca, de la acumulación de términos que aluden, no al pesimismo sino a la lucidez, no a lo abstracto sino a lo concreto». Todo es *hebel*, en superlativo. «Vaho», «aliento», «soplo», un término muy concreto, «algo que se disuelve en el aire... mientras que “vanidad de vanidades”, que solemos emplear en la traducción, es un abstracto - el punto de llegada» (H. Meschonnic, *Les cinq Roule-*

aux, Gallimard, París 1986, 132). Todo aquello a lo que el hombre se apega o da alguna importancia es *hebel*, vanidad absoluta. En el siguiente capítulo intentaremos distinguir mejor el significado de este estribillo de Qohélet, estudiando sus diversas apariciones.

El interrogante del v. 3 es puramente retórico, ya que la respuesta no constituye ninguna duda: el provecho, el beneficio, es casi nulo. Estos tres términos: «vanidad», «provecho» y «afanes» se explicarán más adelante (p. 23). «Bajo el sol» –una expresión bien documentada en griego– significa: «en la tierra»: «*porque Dios está en el cielo y tú en la tierra*» (5,1c). «Bajo el sol» todos los afanes del hombre son *hebel*.

EL EPÍLOGO: Ecl 12,8-14

En 12,8 se repite el v. 2 del título con la misma redundancia: el estribillo en superlativo enmarca el libro. El epílogo podría organizarse de este modo:

- 9-10: retrato del Qohélet;
- 11: elogio de la misión de los sabios;
- 12: advertencia pedagógica;
- 13-14: conclusión teológica y moral.

Retrato de Qohélet (12,9-10)

Se presenta a Qohélet como «sabio» (*hakam*). A pesar del carácter desconcertante de su enseñanza, es «sabio», primero bajo la figura de Salomón (1,12-2,26), prototipo y patrono de la sabiduría bíblica, y a continuación como profesor de sabiduría (7,11-12; 7,23-25; 8,16-17; 9,13-18). El v. 9a insiste en la sobreabundancia de su sabiduría, transmitida en una actividad de búsqueda, de investigación personal y de enseñanza. La trilogía de los verbos que designan la investigación de Qohélet evoca el trabajo crítico tanto

como el estudio literario y artístico; y este trabajo se refiere a los *meshalim*, a los proverbios. Curiosamente, es éste el único empleo de *meshal* en este libro. Este término, casi técnico en los escritos sapienciales, puede designar formas literarias muy variadas: proverbios, sentencias, refranes, enigmas. Pues bien, cada vez que Qohélet cita un proverbio o una sentencia (2,14a; 8,1; 8,5; 8,12-13; etc.), es para corregirlo, criticarlo o añadirle matices importantes.

Algunos autores ingeniosos han supuesto que el epílogo de Qohélet debía considerarse también como un apéndice al libro de los Proverbios. La mención de los «proverbios» en el v. 9, y de las «palabras de los sabios» en el v. 11 remitiría a Prov 1,1.6 y 22,17. Se puede objetar simplemente que se trata del vocabulario de los sabios, que Qohélet emplea también en 9,17: «*Las palabras sosegadas de los sabios se escuchan mejor que los gritos del rey de los necios*», y suponer que su enseñanza va más allá de lo que se puso por escrito en este libro (algo así como lo que ocurre en Jn 20,30-31; 21,25).

Qohélet no guardó para sí o para las generaciones futuras los resultados de su investigación. Los convirtió en materia de la transmisión de un conocimiento al pueblo (v. 9b). Ordinariamente, es el mismo Dios el que enseña el saber a los hombres (Sal 94,10; 119,66; Prov 30,3), pero para Qohélet «saber» (*da'at*) equivale más o menos a «sabiduría» (*hokmah*: 1,16.17.18; 2,21.26; 7,12; 9,10). Así pues, es el resultado al que ha llegado al final de una búsqueda experimental lo que él transmite a sus oyentes. El empleo de la palabra «pueblo» (*am*) no debe engañarnos: el destinatario no es el hombre de la calle (4,16), sino más bien los jóvenes de la clase burguesa, como se deduce del conjunto del libro. Volveremos a encontrarnos con estos destinatarios en Eclo 37,22-23.

El estilo y el método de trabajo de Qohélet se describen en el v. 10 en términos que conjugan la modestia (se dedicó a buscar) con la confianza en la

transmisión del mensaje: las palabras de Qohélet son «atractivas», tanto por su forma como por su contenido; merecen confianza para su mensaje. El paso de la palabra a la escritura se hace con una preocupación particular de exactitud, de franqueza, de honradez (cf. 7,29: «*Dios hizo al hombre sencillo*»).

Los vv. 9-10 tienen la función de resaltar el conjunto del escrito y de asegurar su coherencia global poniendo de manifiesto «su utilidad documental (9b), social (9c), intelectual y religiosa (10). En un palabra, con los vv. 9.10, estamos en presencia de un elogio justo y perspicaz» (J. J. Lavoie, *art. cit.*, 169).

Elogio de la misión de los sabios (12,11)

¡La educación de los seres humanos no deja de guardar analogías con la experiencia de la domesticación de animales! Las palabras de los sabios se fijan por escrito en unas colecciones; a «la indisciplina floral de la oralidad» (S. Breton), la escritura le da una solidez educativa. Las dos imágenes de las espuelas que estimulan al animal para que avance y de las barreras que le prohíben dejar el camino jalonado, traducen los imperativos basados en la experiencia de los sabios. Los proverbios de los sabios no son opiniones entre las que cupiera la posibilidad de hacer una opción, según el humor de cada momento. Intentan formar al hombre en un equilibrio de vida, moviéndolo hacia adelante (espuelas) y trazándole el camino que se ha de seguir (estacas bien clavadas).

El último estico prosigue con la imagen de la domesticación: «*son dones de un mismo pastor*». ¿Quién es ese pastor? ¿Tendrá el discípulo editor la pretensión de designar así a su maestro? Esta identificación parece poco probable. La imagen del pastor, en el antiguo Israel, se aplica al rey y sobre todo a Dios mismo (cf. Gn 49,24; Ez 34; Miq 4,6-8; Sal 24). «*Da a quien le agrada, sabiduría, ciencia y alegría*» (2,26), porque «*los sabios y sus obras están en ma-*

nos de Dios» (9,1). Entonces, tendríamos aquí el testimonio de una inspiración divina de los sabios y de sus obras, como en Prov 2,6; Dn 2,21 y sobre todo Eclo 18,13: «*La compasión del Señor llega a todo viviente; él reprende, corrige, enseña, y conduce como un pastor a su rebaño*».

Advertencia pedagógica (12,12)

Esta advertencia no debe leerse como si aconsejara la pereza ni como si afirmase la vanidad radical de la búsqueda de la sabiduría. Se trata más bien de una llamada a la prudencia. Las colecciones de los sabios, reconocidas como obras del único Pastor, tienen el estatuto canónico de la palabra de Dios a la que no hay que añadir ni recortar nada (cf. Dt 13,1; Ap 22,18-19). Bastan para guiar al discípulo por los caminos de la existencia, en un equilibrio de vida armonioso en donde el tiempo dedicado al estudio no ha de ir en detrimento de la vida y del gozo (cf. 7,16-17).

Conclusión teológica y moral (12,13-14)

Esta conclusión se parece a un *nihil obstat* o a un *imprimatur* concedido generosamente, o también a un epílogo que resume a su manera el conjunto del libro: «Conclusión de todo lo que había que decir y escuchar». Por su parte, los Setenta traducen: «*Escucha la conclusión de todo el discurso*». Esta conclusión respeta el lenguaje específico de Qohélet: «*Teme al Dios*» (con artículo: cf. 3,14 y 5,1), pero añade la observancia de los mandamientos (Dt 5,29; 13,5). Ésta no está ausente del libro: en 8,5 discute un proverbio,

y en 4,17-5,6 apela a la vigilancia en la oración y en los votos. Pero este recuerdo de los mandamientos no tiene las connotaciones deuteronomistas o sacerdotales, como ocurre con el Eclesiástico o con Baruc. Se resume así la antropología de Qohélet, no sin evocar lo que se ha llamado el «kerigma ético» en Miqueas (Miq 6,8).

El v. 14 repite la enseñanza de Qohélet sobre la retribución, entrevista como un juicio en el futuro, pero sin precisión alguna sobre el más allá. Hay dos menciones explícitas de este juicio: «*Dios juzgará al justo y al injusto, porque cada cosa y cada acción tiene su tiempo*» (3,17) y: «*Disfruta, joven, en tu adolescencia y sé feliz en tu juventud; sigue tus sentimientos, da cauce a tus ilusiones, y ten presente que de todo esto te juzgará Dios*» (11,9).

Qohélet ha criticado la solución tradicional de la retribución temporal, pero no la realidad del juicio de Dios que, de momento, permanece en silencio y misterioso. Se trata para el hombre de acoger con simplicidad los gozos de la vida como un don de Dios (5,18; 7,14; 8,15; 9,7). El juicio de Dios es universal, abraza lo bueno y lo malo, lo oculto y lo manifiesto. El último estico no alude desde luego a la revelación de la falta oculta o cometida por inadvertencia, como han pensado algunos críticos, sino a la manifestación del bien y del mal en toda obra humana. Toda esta conclusión no está ciertamente en contradicción con la enseñanza de Qohélet, pero desconoce dos de sus afirmaciones importantes: la fugacidad de toda realidad en las contradicciones de la existencia y la invitación a disfrutar del tiempo presente.

Los estribillos de Qohélet: vanidad, provecho, afanes

En Ecl 1,2-3 nos hemos encontrado con tres términos: «vanidad» (*hebel*), «provecho» (*yitrón*) y «afanes» o «trabajo» (*amal*), que conviene estudiar ahora de forma más concreta, ya que de su interpretación depende en gran parte la comprensión del conjunto del libro. La misma diversidad en las traducciones de estos términos en los autores recientes subrayaría, si fuera necesario, la necesidad de esta investigación.

VANIDAD (*hebel*)

La raíz *hbl* está atestiguada 78 veces en el Antiguo Testamento; el verbo 5 veces y el sustantivo *hebel* 73 veces. Qohélet totaliza él solo 41 empleos del sustantivo. El sentido primero y concreto de *hebel* es soplo, que simboliza una realidad caduca y fugaz:

*«Los hombres no son más que un soplo,
los nobles una mentira:
puestos en la balanza todos ellos,
pesan menos que un soplo»*
(Sal 62,10; cf. Sal 144,4).

Hebel se utiliza en sentido peyorativo para descalificar una experiencia o una realidad. En función de los contextos, los traductores proponen múltiples equivalentes: humo, vapor, vaho, nada, vanidad, absurdo, etc. No se privan, por otra parte, de criticar las traducciones de los demás, indicando que todos estos términos tienen correspondencias precisas en hebreo (cf. J. J. Lavoie, *La pensée du Qohélet*, 216-220). Re-

cordemos finalmente que *hebel* designa también a las otras divinidades e ídolos, especialmente en los textos deuteronómicos: *«Me han dado celos con un dios que no es dios, me han irritado con sus ídolos vacíos»* (Dt 32,21). En su comentario, Podechard ha analizado los empleos de *hebel* en Qohélet, según estas tres líneas generales:

– Se trata en primer lugar de la *actividad* del hombre. El paralelo habitual de *hebel* es «caza de viento»: *«He observado todas las obras que se hacen bajo el cielo y me he dado cuenta de que todo es vanidad y caza de viento»* (1,14; lo mismo en 2,11.17 y 4,4).

– Es además el *destino* del hombre, bien tomado en su conjunto, bien considerado en un momento determinado, pero decisivo, de la existencia: *«Hay quien trabaja con sabiduría, ciencia y acierto, y tiene que dejar su heredad a quien no la ha trabajado. También esto es vanidad y grave daño»* (2,21; cf. 2,23; 4,7-8; 6,1-2). En estos textos, *hebel* suele ponerse en paralelo con «mal, malo, aflicción, mal cruel».

– Finalmente también se califican como *hebel* las *edades de la vida*. En este caso Qohélet insiste en la fugacidad del tiempo: *«Pues, ¿quién sabe lo que es bueno para el hombre en la vida, en los días contados de su vida vana, que pasan como una sombra? ¿Y quién dirá al hombre lo que sucederá bajo el sol después de él?»* (6,12; asimismo 7,15; 9,9; 11,8.10). Si todo es para el hombre *hebel*, ya que es un «ser-para-la-muerte», la cuestión de Qohélet podría enunciarse así: ¿qué felicidad y que gozo se le conceden bajo el sol?

PROVECHO (*yitrôn*)

Esta apalabra sólo está atestiguada en Qohélet, que la emplea diez veces. La raíz *ytr* indica el superávit, la ventaja, el interés. Es ésta ante todo la cuestión inaugural de 1,3: «¿Qué provecho saca el hombre de todos los afanes que persigue bajo el sol?» Pero hay que subrayar su paralelismo con *hebel* en 2,11: «*Reflexioné sobre todas las obras de mis manos, consideré lo que me había costado hacerlas, y concluí que todo es vanidad y que no hay ningún provecho bajo el sol*». Y más adelante:

«Reconozco que la sabiduría es de mayor provecho que la necedad, como es de mayor provecho la luz que las tinieblas. El sabio tiene ojos abiertos; mientras que el necio camina a oscuras. Pero también sé que un mismo destino les aguarda. Entonces me pregunté si el destino del necio será también el mío. ¿Para qué, pues, me he hecho más sabio? Y pensé que también esto es vanidad» (2,13-15).

En tres ocasiones, el provecho se ve de forma relativamente positiva: «*Con todo sacaré provecho el país, si el rey está al servicio del campo*» (5,8). «*La sabiduría tiene como provecho que da vida a su dueño*» (7,12). «*El provecho está en utilizar la sabiduría*» (10,10). Pero incluso esto no debe darnos muchas ilusiones: «*Si la serpiente no está encantada, y muerde, ¿qué provecho saca el encantador?*» (10,11). Entonces, la respuesta no es dudosa para una interrogación que parece puramente retórica: «*¿Qué provecho saca el que se afana de sus fatigas?*» (3,9; cf. 1,3).

«Según salió del vientre de su madre, así volverá:

*tan desnudo como vino;
y nada se llevará del trabajo de sus manos.
También esto es gran desgracia;
como vino, así se irá.
¿Qué provecho sacará
de haber trabajado inútilmente?»* (5,14-15).

AFANES (*'amal*)

Este término, que significa «trabajo, afanes, penas, fatiga», es una palabra clave de Qohélet, que la utiliza 35 veces entre las 75 del Antiguo Testamento (el sustantivo 22 veces y el verbo 13 veces). La insistencia en el aspecto penoso del trabajo se traduce en Qohélet utilizando a la vez el verbo y el sustantivo (acusativo interno): «*el afán con que se afana bajo el sol*», que a veces se traduce simplemente por «*el trabajo que hace...*». Y así en ocho ocasiones: «*Aborrecí también todos los trabajos con que me afané bajo el sol y que habré de dejar a mi sucesor. ¿Quién sabe si será sabio o necio? Pero él disfrutará de todo el trabajo que hice con afán y sabiduría bajo el sol*» (2,18-19). Véase además 1,3; 2,11.20.22; 5,17 y 9,9. Puede observarse sin embargo que *'amal* no tiene sin duda en Qohélet las connotaciones de «daño sufrido» que tiene en Job (Job 3,10; 4,8; 5,6-7; etc.).

A pesar de las competencias, de los éxitos y de la sabiduría, el trabajo del hombre es un esfuerzo penoso, una fatiga inútil, una pregunta sin respuesta. Sin embargo, repite Qohélet, hay que alegrarse del trabajo presente: «*La única felicidad del hombre consiste en comer, beber y disfrutar del fruto de su trabajo, pues he comprendido que también esto es don de Dios*» (2,24).

La rueda del mundo y de las generaciones (1,4-11)

El poema inicial de Qohélet ha llamado en estos últimos años la atención de los exegetas que han estudiado su estructura literaria (E. Glasser, N. Lohfink: cf. p. 16). En una primera lectura, podría descubrirse allí la forma general de un quiasmo. Los dos miembros de la antítesis formulada en el v. 4 (sucesión de las generaciones y estabilidad de la tierra) se volverían a tomar en el orden inverso, respectivamente en los vv. 9-11 y 5-8. Pero una lectura más profunda permite descubrir un esquema literario concéntrico más preciso:

A: v. 4a	A': v. 11
B: v. 4b	B': vv. 9-10
C: vv. 5-7	C': v. 8

En efecto, el texto está construido sobre el movimiento cíclico tanto del cosmos como de la vida de los hombres. En los vv. 4a y 11, la sucesión de las generaciones y de los tiempos no se diferencia del movimiento cíclico de la naturaleza. En los vv. 4b y 9-10: la historia, repetitiva según la concepción de Qohélet, es parecida al cosmos con sus leyes inmutables. No se registra ningún progreso substancial o decisivo. En los vv. 5-7, como en el v. 8: los movimientos circulares y perpetuos del sol, del viento y de los ríos traducen la misma insatisfacción que los movimientos del hombre en sus tres funciones vitales: la palabra, la vista, el oído. Finalmente, señalemos un dato gramatical que apoya esta división: en los vv. 4-7 todos los verbos principales están en participio, mientras que en los vv. 8-11 están en una forma personal.

Ecl 1,4

«Una generación pasa, otra generación viene» (1,4a), o bien: «Pasa una época y viene otra época»

(Meschonnic). El término «generación» (*dôr*) subraya la idea de una colectividad humana que vive en un tiempo determinado; la etimología de esta palabra remitiría a la imagen de un círculo. Así, desde este primer versículo la atención se dirige hacia el desarrollo cíclico del tiempo dentro del cual una generación humana lleva a término su evolución.

«Y la tierra permanece siempre» (1,4b). La presencia del artículo delante de «tierra» –mientras que «generación» va sin artículo– indica una diferencia esencial: la tierra asiste, impasible, a la muerte de las criaturas vivas y al nacimiento de nuevos seres, con lo que las generaciones se suceden sin fin. Sin embargo, también la tierra se ve barrida por incansables movimientos repetitivos.

En Egipto, los cantos de banquete funerario, llamados «Cantos del Arpista», esculpidos o pintados en las paredes de las tumbas, evocaban esta rueda de las generaciones (cf. p. 9).

«Es un hombre próspero, este buen señor. Se ha acabado ya un destino feliz. Desde el tiempo de los antiguos, una generación pasa y otros hombres ocupan su lugar. Los dioses que vivieron antaño descansan en sus pirámides, así como los muertos glorificados. Pero no existen ya las residencias de los que construyeron las tumbas. ¿Qué se ha hecho de ellas?»

(Canto para Antef, citado en *Sagesses de Mésopotamie, Suppl. C. E. n.º 85, 105-106*).

Este mismo paralelismo entre las generaciones y la creación se afirma en el Sirácida:

«Como hojas verdes en árbol frondoso,
que unas caen y otras brotan,
así las generaciones de carne y sangre
unas mueren y otras nacen» (Eclo 14,18).

Ecl 1,5-7

Los vv. 5-7 evocan los movimientos de tres elementos de la creación: el sol, el viento y los ríos, mediante la repetición de verbos de la misma raíz para cada uno de los elementos. Tenemos entonces dos veces «salir» para la carrera del sol, cuatro veces «soplar» para los movimientos del viento, y tres veces «ir» para el curso de los torrentes. Pero estos movimientos no llevan a ninguna parte: «*¡El sol corre hacia el lugar de donde volverá a salir, el viento gira y gira reanudando su carrera, los ríos van a un mar que nunca se llena!*» Algunos comentaristas nos remiten en este punto a los mitos del cántaro de las Danaides o de la roca de Sísifo. Pero no es desde luego el esfuerzo inútil de los elementos lo que Qohélet desea destacar, ni tampoco la composición del cosmos. En efecto, en la cosmología griega, los cuatro elementos (el fuego, el aire, la tierra y el agua) están divinizados. Aquí, el sol no es nada más que un pobre jornalero que desea ir a acostarse, como un esclavo al llegar la noche (Job 7,2).

En la tradición bíblica, la contemplación del universo creado lleva fácilmente al asombro y a la alabanza del Creador, sin excluir de vez en cuando la emoción estética (cf. Sal 19,1-7; Sal 104; Job 38-40; Eclo 43; etc.) Pero aquí la creación no es la obra de Dios; es tan sólo la imagen de un trabajo monótono, repetitivo, que engendra una profunda insatisfacción.

Ecl 1,8

En los vv. 8-11, los verbos se conjugan en el tiempo perfecto o imperfecto; se encuentra siete veces el verbo «ser» y siete negaciones. En el v. 8a, el término «cosas» (o mejor «palabras») resulta extraño; sería de esperar ver aquí la «boca», en relación con el

ojo y el oído. Puede ser que «cosas» recuerde a los «ríos», en plural en el v. 7, mientras que el sol y el viento, como el ojo y el oído, están en singular. Las cosas (palabras) están cansadas, gastadas. El ojo y el oído, como el mirar y el oír, forman un paralelismo frecuente en la Biblia. La tarea incesante de la vista y del oído no da sin embargo una satisfacción real: «*Abismo y perdición son insaciables, e insaciables son los ojos del hombre*» (Prov 27,20). Qohélet hace suyo este proverbio: «*No negué a mis ojos nada de cuanto deseaban*» (Ecl 2,10a; cf. 4,8b). Por tanto, es una tarea sin límites la que se le asigna al hombre, en sus tres funciones del lenguaje, de la vista y del oído: reproduce en ellos el esfuerzo de los elementos de la creación.

Ecl 1,9-10

Los vv. 9-10 ofrecen una meditación singular sobre la historia humana, que se concluye en el v. 11 con la pérdida de la memoria, del recuerdo del pasado. Estos versículos le han merecido a Qohélet una sólida reputación –inmerecida– de pesimista.

El v. 9 es un trístico: dos esticos en paralelismo sinonímico y un tercero que presenta la síntesis. El verbo «ser» (9a) se refiere a la creación, y el verbo «hacer» (9b) a la acción del hombre. El pasado y el futuro no se oponen al tiempo presente, sino que indican la totalidad del hombre. Lo «nuevo» califica habitualmente, en la tradición profética de Israel, a la acción salvífica del Señor (Is 43,19; 65,17; Jr 31,22.31; Ez 18,31; 36,26). Qohélet ofrece un contrapunto al profetismo; se sitúa en el punto de vista del hombre y no en el del Señor: contempla el mismo espectáculo en la creación y en su propia vida (cf. recuadro p. 41).

El v. 10 responde a las posibles objeciones del v. 9 con la ducha fría del realismo: el re-

troceso en el tiempo nos hace descubrir un momento de la historia en el que ya existía lo que calificamos de novedad absoluta. Este veredicto de Qohélet es compartido por la sabiduría de las naciones, desde los proverbios académicos hasta los filósofos griegos.

Ecl 1,11

Este versículo afirma el olvido, no sólo del pasado, sino incluso de lo que está aún por venir. En la tradición bíblica, el recuerdo se considera bajo tres aspectos principales:

– La novedad de la salvación es tal que hasta el pasado glorioso de Israel es una pálida figura a su lado y puede muy bien olvidarse (Is 43,18-19; 65,17); y con mayor razón, el pecado se ha olvidado, porque ha sido perdonado (Jr 31,31-34).

– El olvido de la acción de Dios en la historia: ése es el pecado de Israel (Is 17,10; 57,11; Ez 16,22.43).

– Se guarda memoria de los justos: el justo es una bendición (Sal 112,6; Prov 10,7), mientras que el impío no deja ningún recuerdo (Job 18,17; 24,20). El Sirácida añade que, incluso entre los Padres, algunos han caído en el olvido:

*«Otros no dejaron memoria,
desaparecieron como si no hubiesen existido;
fueron igual que si no hubiesen sido,
y lo mismo sus hijos después de ellos»*
(Eclo 44,9 hebreo).

También para Qohélet, la muerte engendra el olvido, tanto del sabio como del necio: *«Porque no quedará recuerdo en el futuro ni del sabio ni del necio; en los días venideros todo se olvidará y el sabio morirá como el necio»* (2,16). Cada generación vive su propia experiencia de la vida y cada generación tiene que rehacer para sí misma el ciclo completo de la vida humana «bajo el sol», en la felicidad o en la desgracia, en el amor y en el odio (9,5-6), en la soledad o en la compañía de los demás (4,9-12), en la justicia o en la injusticia (7,15-22), en la sabiduría o en la necedad, en la riqueza o en la pobreza (5,9-14), en la juventud o en la vejez (11,7-12,8). El mismo Qohélet, ¿qué recuerdo ha dejado?

Paradójicamente, es muy dudoso que Qohélet haya sido muy oído o, al menos lo suficientemente bien para ser escuchado; de hecho atraviesa los tiempos, sobrevive a las épocas, resiste a las interpretaciones. Espléndido y deslumbrador como un diamante indestructible e imperecedero. Radiante como un faro en medio del mar desencadenado de las pasiones humanas. Siempre intacto en su predicación, tan poco confusa en realidad. Solamente que es escabroso. Como toda palabra verdadera que se escapa de los tópicos y de los convencionalismos y de toda la ganga de reticencias *sui generis*. De hecho, raras veces la autenticidad del estilo coincide también con la de las ideas. Además, si Moisés era tartamudo (Éx 4,10), Salomón –o el autor del apócrifo que se le atribuye– podía muy bien permitirse el lujo de balbucear. Nunca resulta sencillo desprenderse del mundo e infligirle la herida de una mirada lúcida» (G. Rabinovitch, epílogo de *L'Ecclésiaste: Mille et une nuits* 43 [1994] 42).

Cada cosa a su debido tiempo (Ecl 3)

La estructura de conjunto de este capítulo no plantea problemas especiales: el poema de los vv. 1-8 forma una primera sección claramente diseñada por su construcción en esticos de paralelismo antitético. En la pregunta retórica del v. 9, una primera serie de observaciones sobre «*la tarea que Dios impone a los hombres para que se ocupen de ella*» conduce al veredicto del v. 15: «*Lo que es, ya fue; lo que será, ya sucedió, y Dios vuelve a traer lo que pasó*». La reflexión prosigue en 3,16-22. Empecemos por el poema de los vv. 1-8.

«Una página de una fuerza extraordinaria en la pobreza de los términos empleados, en la brutalidad árida del paralelismo más rígido que, sin embargo, va ahogando lentamente la respiración del hombre: catorce parejas polares, es decir, extremos destinados a representar cada uno un pequeño conjunto, de forma que no quede abierta ninguna puerta de seguridad» (G. Ravasi, 137). El simbolismo de las cifras parece aquí evidente. Los 28 elementos de los vv. 2-8 pueden descomponerse entonces en dos conjuntos: la cifra 7 de la plenitud, de la totalidad del tiempo, y la cifra 4: los puntos cardinales, la totalidad del espacio terrestre. O, como ha señalado L. Alonso Schökel, la totalidad indicada por 7 y la polaridad por la cifra 2.

En esta letanía, los verbos van atados dos a dos, expresando uno una acción positiva (A o A') y el otro, por el contrario, una acción negativa (B o B'). Según su orden en la pareja, obtenemos entonces el módulo AB (por ejemplo: *nacer/morir*) o BA (por ejemplo, *matar/curar*). El conjunto da el siguiente esquema:

v. 2: AB, A'B' vv. 5-6: AB, A'B', AB, A'B'
vv. 3-4: BA, B'A', BA, B'A' v. 7: BA, B'A'
v. 8: AB, B'A'

¿Qué significan estas oposiciones? ¿Hay que ver en ellas la expresión de una totalidad: todo lo que existe entre los polos extremos (nacer/morir = la vida)? ¿O más bien la afirmación de dos momentos distintos que se excluyen mutuamente? El estudio de estos versículos debería permitirnos responder a esta cuestión.

Ecl 3,1

El v. 1 sirve de título a la letanía de los vv. 2-8: «*To-do tiene su momento, y cada cosa su tiempo bajo el cielo*». Este tema se repite en 3,17 y en 8,6. De las dos palabras sinónimas «momento» y «tiempo» que abren este capítulo 3, sólo se repetirá la segunda. El primer término (*zeman*) es raro: su raíz sólo está atestiguada ocho veces en todo el Antiguo Testamento (Esd 10,14; Neh 2,6; 10,35; 13,31; Est 9,27.31; Eclo 43,7) y designa el tiempo fijo, la fecha, la estación, el plazo para un viaje, para una fiesta o para una acción concreta. El segundo término (*'et*) es mucho más frecuente: 296 usos; 40 veces en Qohélet (de ellas, 31 en nuestro capítulo). Indica la ocasión favorable, el momento oportuno, el instante decisivo, el *kairós* griego. Finalmente, en el v. 11 encontramos una tercera palabra: *'olam* («tiempo, duración»), que aporta una nueva dimensión, la del tiempo pasado y la duración incontrolable, que se escapa al hombre. Ya en 1,4, «siempre» (*le'olam*) calificaba la permanencia y la estabilidad de la tierra, frente al flujo de las generaciones humanas.

Ecl 3,2-8

¿Se describiría el carácter absurdo de toda tarea humana en los vv. 2-8? Como se dice, «hacer y des-

hacer siempre es trabajar». ¿Nos vemos siempre concididos de nuevo al punto de partida? «En 2b, *arrancar la planta* destruye la acción previa de *plantar*, es como si no se hubiera hecho nada, como si no hubie-

AL ESTILO DE QOHÉLET

«La Revolución para desbrozar,
el Imperio para repoblar,
la Tercera República para plantar las cepas,
la Cuarta para plantar los manzanos,
la Quinta para arrancar las cepas y los manzanos.
Una guerra para destruir Brest, la ciudad insalubre,
una paz para construir Saint-Malo más bella que antes;
el romanticismo para contemplar las ruinas,
el tiempo del hormigón para sustituir a las viejas piedras;
un siglo para las oraciones fúnebres y las tragedias,
el siguiente para las comedias y el comadreo;
por la tarde las canciones en la plaza,
por la mañana la guillotina;
un mes de mayo para levantar barricadas,
un mes de junio para construir facultades;
el verano para un amor,
septiembre para pensar en él.
Una niñez para las colecciones,
la edad del pavo para olvidarlas;
una vida para llenar un granero,
la sucesión para vaciarlo.
Quince días en el mar para desgarrar las velas,
uno de descanso, para repararlas.
Los discursos de aperitivo para no decir nada,
el momento de los licores para las confidencias.
La «belle époque» para bailar,
los años diez para combatir,
los años locos para desarmar,
los años negros para resistir»

(O. Vallet, *Menus propos de Qohélet*,
Droguet et Ardant, 1976, 25-27).

ra cambiado nada, excepto el trabajo doblemente realizado, parte del cual tuvo la finalidad de deshacer lo que antes nos habíamos afanado en hacer. De manera que, si es absurdo afanarse en la medida en que no se conoce el sentido de la vida (cf. 1,3), aquí nos encontramos con un absurdo elevado al cuadrado» (D. Lys, o. c., 313). No es éste, a nuestro juicio, el propósito de Qohélet. Al desgranar la letanía de las etapas de la vida y de los actos habituales de la existencia humana, en sus diversos terrenos, Qohélet repite a su modo la dinámica de lo provisional y la importancia del presente. No es tanto la monotonía lo que marca la alternancia de las diversas fases de la actividad humana, o el misterio de la sucesión de los tiempos, como el encadenamiento de los contrarios en una finitud aceptada.

Sin analizar cada una de las parejas de verbos, se pueden hacer algunas observaciones sobre la estructura de conjunto del poema. De las dos partes simétricas (vv. 2-4 y 5-7), la primera podría titularse «muerte y vida» (cf. v. 2a) y la segunda «división y unión» (cf. v. 8). Por otra parte, es curioso observar que cada una de las 14 parejas de verbos se refiere bien a las personas (nacer, morir, etc.), o bien a las cosas (plantar, arrancar la planta, etc.); pues bien, cada parte contiene 6 de cada grupo, mientras que el v. 8 sólo habla de las relaciones personales. Añadamos que el misterioso v. 5a: «tirar piedras/recogerlas» se refiere probablemente al trabajo de albañilería: demolición/construcción. Finalmente señalemos que esta letanía de Qohélet concluye con la palabra «paz» (*shalôm*), eminentemente positiva, que responde a la primera: «nacer».

Ecl 3,9-15

La sección de los vv. 9-15 introduce a un nuevo personaje en la reflexión del sabio sobre el tiempo: Dios, el *Elohim* de la primera página del Génesis, en

relación con el hombre, el hijo de Adán. Traducir *ha'e-lohim* por «la divinidad» y *ben'adam* por «la humanidad» sería desconocer esta meditación sobre la creación. El texto sugiere algunos elementos de respuesta a la pregunta del v. 9, que recoge la de 1,3, meditando en la obra de Dios. Y como el primer día, Qohélet ve que «todo era muy bueno», aunque el hombre no

vea la forma de sacar provecho de ello, arrastrado como está por el movimiento repetitivo y cíclico de su vida. Los vv. 10-11 se leen en quiasmo:

A: v. 10	A': v. 11b	= Dios da
B: v. 11a	B': v. 11c	= Dios hace.

3, 10

«*He observado*» (cf. 1,14; 2,24; 3,10.16.22; 4,15; 5,12.17; 6,1; etc.): esta constatación es frecuente, sin complacencias ni ilusiones, subrayada a veces por el pronombre «yo mismo» (2,13; 4,1.4.7; etc.), que insiste en la observación y el juicio personales. Qohélet se distingue así de sus compañeros de sabiduría, que no quisieron observar «la tarea que Dios impone a los hombres para que se ocupen de ella». El verbo «ocuparse» (*'anah*) y su substantivo «ocupación» (*'inyan*) no tienen obligatoriamente una connotación peyorativa. En 1,13, en la expresión paralela, la ocupación es «ocupación penosa» (*'inyan ra'*), pero en 2,11 la obra recibe la calificación de «hermosa».

El «don de Dios» a los hombres: esta insistencia de Qohélet es bastante paradójica. En él, el verbo dar (*natan*) tiene siempre a Dios por sujeto: «penosa ocupación la que Dios ha dado a los hombres para que se dediquen a ella» (1,13). «El da a quien le agrada, sabiduría, ciencia y alegría; y al pecador le da la carga de recoger y acumular» (2,26). Dios da así la felicidad (3,13), las riquezas (6,2), pero sobre todo días de vida (5,17; 8,15; 9,9), o el soplo de vida (12,7). Este don no es gracia, pero tampoco es don arbitrario ni regalo emponzoñado. Es el don de vivir, «de ese vivir del que el hombre, y sólo el hombre, puede ser sujeto... de vivir en cuanto que es probado en la conciencia que tengo de sacar gozo de este momento que vivo» (J. P. Siméon, *o.c.*, 25).

3,11

El v. 11 opone la belleza de la obra eterna de Dios –belleza parecida a la de una joven bonita– a su ca-

EL DIOS DE QOHÉLET

«(La vida) ha conducido a Qohélet a considerar el problema global de esta existencia, no como una realidad cerrada, sino desembocando en definitiva en Dios: «Ten presente que de todo esto te juzgará Dios» (11,9). El problema de Dios no interesaba a este sabio en sí mismo. Su teología es la de sus contemporáneos judíos. Decir con J. Lévéque que su experiencia religiosa es menos profunda que la de Job, su esperanza de inferior calidad, me parece que es juzgar según lo que él habría podido escribir si hubiera querido tratar del problema que atezaba al patriarca (Job).

Pero él quiso otra cosa: afirmar que, según su experiencia muy abierta, y también muy decepcionante, nadie había dado todavía ninguna explicación satisfactoria a la vida del hombre. Por otra parte, tampoco pide a Dios que se la dé. Nunca llama a su puerta. En él no hay ni una oración ni un puño tendido. Sin embargo, su queja, sus dudas, su amargura no tienen sentido más que si se les ve como llamadas impregnadas de un dolor y de una timidez que no se atreven a preguntar, a exigir que se abran los archivos divinos. ¿Que Dios no le dice al hombre adónde lo lleva? Esto cambiaría sin duda su visión limitada y por eso mismo pesimista del mundo de los hombres, ese trocito del universo que el Altísimo hacía descubrir a Job. ¡Pero Qohélet no era de esa clase!»

A. Barucq, *La notion biblique de Dieu*, (BETL XLI), Gembloux 1976, 18.

rácter misterioso, indescifrable, incognoscible por parte del hombre. Sin embargo, el trocito de velo que se ha levantado ligeramente es la conciencia de la duración, dada igualmente por Dios: «*Él da a su corazón la duración*». La «duración» (traducida a veces por «eternidad») (*olam*) tiene un sentido temporal, en oposición a *el*, que es el tiempo fijado, el momento favorable: tan sólo en el hebreo más tardío de la Misná encontramos esta palabra con el sentido de espacio, de mundo. A los ojos del hombre que quisiera conocer los entresijos, saber el porqué y el cómo, penetrar en el «desarrollo de las cosas», Qohélet justifica la acción misteriosa de Dios: «*Todo lo hizo hermoso a su tiempo*». Nunca se ha equivocado de fecha; nunca ha dejado pasar el momento oportuno. Esta idea se ha expresado lacónicamente en una lápida sepulcral: «Dios no comete errores» (W. Luthi).

3,12-13

«Ya sé» (vv. 12.14): no ya el ver, la experiencia, sino el saber de la confianza y de la esperanza. La felicidad limitada del hombre (vv. 12-13) es un don de Dios (vv. 10.11b). La obra ilimitada de Dios (vv. 14-15), misteriosa para el hombre, engendra «*el temor ante su rostro*» (cf. 11ac). Completemos el esquema presentado anteriormente:

A: v.10 - A': v.11b - A'': vv. 12-13 = Dios da
 B: v.11a - B': v. 11c - B'': vv. 14-15 = Dios hace.

El saber del hombre (*yada'*, 43 empleos en Ecl), es objeto de una pregunta más frecuentemente que de una certeza afirmada, aunque sea también un don de Dios (2,26): «*¿Quién sabe si (mi sucesor) será sabio o necio?*» (2,19). «*¿Quién sabe si el espíritu del hombre sube arriba?*» (3,21). «*¿Quién sabe lo que es bueno para el hombre?*» (6,12). «*¿Quién sabe resolver un problema?*» (8,1). En efecto, el saber del hombre nunca es absoluto y definitivo. Los verbos que expresan el conocimiento designan frecuentemente en Qohélet todo un proceso de cuestionamiento, de reflexión:

«explorar» (*tur*, en 1,13; 2,3; 7,25), «buscar» (*darash*, en 1,13; *biqqesh*, en 7,25.28; 8,17), «probar» (*nissah*, en 2,1; 7,23); «intentar conocer» (*bur*, en 9,1), «aplicarse a» (literalmente «dar su corazón»: *natan leb*, en 1,17; 8,9.16; 9,1). Este proceso está siempre abierto: lo que se «encuentra» (*matsa*, en 3,11; 7,24-29; 8,17) es inmediatamente sometido a discusión para nuevas investigaciones.

El saber de Qohélet se aplica aquí a la felicidad del hombre y a la obra de Dios. Comer, beber, trabajar, alegrarse: ninguna sospecha respecto a los bienes materiales. Toda felicidad viene de la mano de Dios y puede ser acogida como tal. El gozo de la vida diaria es el camino de la experiencia de Dios:

*«Así que ésta es mi conclusión:
 la felicidad consiste en comer, beber
 y disfrutar de todo el trabajo
 que el hombre hace bajo el sol,
 durante los días de vida que Dios le da,
 porque ésa es su recompensa.
 Y si Dios da a cada hombre bienes y riquezas
 y le permite comer de ellas,
 tomarse su parte y disfrutar de su trabajo,
 es también un don de Dios.
 Porque no pensará mucho en la brevedad de su vida,
 si Dios le llena de alegría el corazón»* (5,17-19).

Esta insistencia en el carácter parcial y limitado, pero perfectamente real, de la felicidad del hombre aparece en otras siete ocasiones en el libro; 2,24-25; 3,12-13; 3,22; 5,17-19; 8,15; 9,7-9; 11,9-12,1. El gozo, aunque sea breve, puede experimentarse como la huella del don de Dios.

3,14-15

En los vv. 14-15 el obrar eterno, permanente y estable, universal, de Dios subraya su presencia organi-

zadora y su soberana libertad, tan misteriosa para el hombre:

*«Observa la obra de Dios:
¿quién podrá enderezar lo que él ha torcido?
En los días de felicidad, sé feliz;
en los días malos, reflexiona.
Unos y otros los ha hecho Dios,
para que el hombre no pueda adivinar lo que le espera»* (7,13-14).

Ante el misterio de la obra eterna de Dios, la respuesta adecuada, la reacción justa no puede ser más que «*el temor ante su rostro*». En sentido religioso, el verbo «temer» (*yaré*) aparece siete veces en la exposición de Qohélet: «*Donde abundan los sueños, hay vanidades y excesivas palabras. Tú, en cambio, teme a Dios*» (5,6; cf. 7,18). Criterio de discernimiento y decisión, el temor de Dios resuelve aquí las inevitables ambigüedades de la experiencia humana. Qohélet cita la sabiduría tradicional de la retribución temporal:

«Ya sé yo aquello de que “al que teme a Dios le irá bien, porque lo teme; en cambio, no le irá bien al malvado; como no teme a Dios, no prolongará sus días, pasará como una sombra”» (8,12-13).

Es aquí donde el epiloguista vio el resumen de la antropología y de la teología de Qohélet (12,13). Si Qohélet cita la sabiduría tradicional, sabe sin embargo que ante la obra de Dios no es posible otra actitud más que la aceptación del misterio. La búsqueda del sentido de la vida se convierte entonces en búsqueda de Dios.

LO BUENO Y LO MEJOR

Qohélet recoge lo que es bueno para el hombre en una serie de sentencias «*más vale...*» (*tôb mîn*). Nos contentaremos con citar algunas:

«Y consideré a los que ya han muerto más afortunados que a los que todavía viven. Y más afortunados aún (tôb), a los que todavía no han nacido y no han visto los atropellos que se cometen bajo el sol» (4,2-3; cf. Jr 20,14; Job 3,1).

«Más vale un puñado con reposo que dos con fatiga» (4,6; cf. 4,9).

«Más vale muchacho pobre y sabio, que rey viejo y necio, incapaz de aceptar consejos» (4,13).

Véase además 5,4; 6,3-4.9; 7,1-5.8; 9,4.16.18.

Qohélet anda en busca, no de lo mejor, sino de lo bueno, de la felicidad posible y concretamente realizable, en medio de una existencia enigmática. Porque hay una felicidad posible para el hombre bajo el sol, una felicidad limitada, ciertamente, pero portadora de gozo. Lo expresa en cuatro sentencias «*no hay nada bueno...*» (*ein tôb*):

«No hay nada bueno para el hombre, más que comer, beber y disfrutar del fruto de su trabajo» (2,24; 3,12-13.22; 8,15).

La crisis de la sabiduría (Ecl 1,12-18)

En Ecl 1,12 comienza un discurso en primera persona del singular, que prosigue sin interrupción hasta 2,26. La afirmación enfática del v. 12 («Yo, Qohélet») abre la relectura crítica de la experiencia personal de Salomón el magnífico. La primera sección (vv. 12-18) sirve de introducción general al conjunto del capítulo 2. Siguiendo a E. Glasser, podemos establecer la estructura literaria de esta sección de la siguiente manera:

A: 1,12	A': 1,16:	ficción salomónica
B: 1,13	B': 1,17a:	proyecto de búsqueda
C: 1,14	C': 1,17b:	conclusión negativa
D: 1,15	D': 1,18:	máximas lapidarias.

Ecl 1,12-14

Qohélet considera aquí a Salomón como al patrono de los sabios. La tradición bíblica (1 Re 3,4-28; 5,9-14; 10,1-13) lo invitaba a ello, aunque ésta no vacilaba en formular críticas a veces severas sobre las sombras de su reinado (1 Re 3,3; 11,1-40). Qohélet sólo toma aquí en cuenta al maestro de sabiduría, al autor de proverbios y de máximas y, finalmente, mostrará el fracaso de esta sabiduría legendaria: de hecho llega a presentarse como una especie de anti-Salomón. Sus esfuerzos pacientes y metódicos, que comprometen toda su inteligencia («*Reflexioné...*»), consisten en buscar y en explorar «*todo lo que se hace bajo el cielo*», con sabiduría. Esta búsqueda fundamental se examina con una implacable lucidez, dentro del marco de la fe de Israel: es significativa la mención de Dios y de los hijos de Adán en el v. 13.

Pues bien, el resultado de esta investigación, de esta «exploración» por territorios desconocidos (el verbo *tur* es el de los exploradores enviados por Jo-

sué en Nm 13,2.16-17), no es finalmente más que «*vanidad y caza de viento*» (v. 14b) o «*pasto de viento*» (v. 17b).

El término «caza» no indica un simple proyecto, sino un intento efectivo. «Pasto de viento» o «pastar viento» va contra la actividad del sabio según Job (Job 15,2-3). Los profetas también criticaban de este modo las alianzas con los países extranjeros: «*Efraín se apacienta con viento, al viento del este persigue todo el día; multiplica mentira y violencia*» (Os 12,2; cf. Jr 22,22; Is 41,29).

Ecl 1,16-17

Pues bien, la investigación de Qohélet ha sido total, exhaustiva: conocerlo todo y lo contrario de todo, tanto el conocimiento especulativo como la experiencia práctica, en la «visión del corazón», es decir, con toda su clarividencia y su lucidez:

«*Mi inteligencia ha adquirido gran sabiduría y ciencia. Me he aplicado a distinguir sabiduría y ciencia, de locura y necesidad*» (1,16-17).

Buscando el sentido de la existencia y una regla de vida, el sabio por excelencia descubre que se le escapa el objeto mismo de su reflexión: experimenta un doloroso sentimiento de impotencia. En labios de Salomón, este reconocimiento de su fracaso no puede menos de impresionar al lector.

Ecl 1,15.18

Las dos máximas lapidarias de los vv. 15 y 18 son como una piedra en un charco y critican ampliamente

las pretensiones de felicidad y de educación de la sabiduría tradicional. Por una curiosa paradoja, estas dos máximas se oponen: la del v. 15 insiste en el defecto, en la carencia, mientras que la del v. 18 insiste en el exceso, en la abundancia.

«Lo torcido no se puede enderezar, y lo que falta no se puede contar» (1,15; cf. 7,13).

«Donde abunda la sabiduría, abunda el sufrimiento, y a más ciencia, más dolor» (1,18).

No estamos en presencia de un fatalismo cualquiera ante las faltas de orden moral, debidas a las transgresiones de los hijos de Adán. No hay en ello ninguna sorpresa, a título de inventario: lo que le falta para responder a la llamada siempre será eternamente deficiente. La medicina, el remedio, curan al enfermo, pero no suprimen la muerte. Esta máxima es todo un latigazo contra la pretensión de definir la obra de Dios en términos de determinismo riguroso y mecánico:

*«En los días de felicidad, sé feliz;
en los días malos, reflexiona.
Unos y otros los ha hecho Dios,
para que el hombre no pueda adivinar
lo que le espera» (7,14).*

En su exploración metódica, Qohélet se enfrenta con la soberana libertad de Dios. Aunque no comprende qué es lo que está torcido o qué es lo que falta en las obras que se hacen bajo el sol, eso tiene que tener un sentido, y un sentido que se le escapa, como el viento, como el vaho, como el humo (cf. Jn 3,8).

El sabio no es un ciego. Y ahí está su tormento. Los dos términos «aflicción» y «dolor» tienen un eco psicológico sin paliativos: es la angustia opresora (2,23), la pena de existir, la indignación ante la veja-

ción que se ha sufrido (5,16; 7,3.9; 11,10), y el mero sufrimiento físico. El sabio no puede menos de compartir su no-saber: ahí está su exceso, su «plus»: «El hombre no puede, según el Eclesiastés, ni saber ni desear no saber. Ni siquiera puede dudar» (Pascal, *Pensamientos*, Br. 389). El sabio, según Qohélet, es un «siervo doliente». «El sufrimiento no viene tanto de no saber como de no llegar a saber, y de saber esto mismo cada vez más, a medida que aumenta su saber. Siente la nostalgia, no de la in-nocencia, sino de la con-nacencia» (D. Lys, *o.c.*, 178).

La sabiduría es útil —hace vivir a quienes la poseen (cf. 7,11-12)—, pero no es lo último:

«Me he dedicado a conocer la sabiduría y a observar las tareas que se hacen sobre la tierra; y he visto que ni de día ni de noche los ojos del hombre descansan. He considerado todas las obras de Dios y he visto que el hombre no puede descubrir todas las obras que se hacen bajo el sol; por más que se afana en buscar, no encuentra, y aunque el sabio pretenda conocer, tampoco llega a descubrirlo» (8,16-17).

Las aspiraciones del sabio no pueden conseguir darle una feliz madurez. El saber no puede aportar la felicidad al hombre: «El saber nos envejece, nos cansa, nos cubre con una sombra de tristeza. Hace de nosotros niños maduros antes de tiempo, nos transforma en vejstorios» (W. Luthi). ¿Envejecer demasiado pronto? ¿Será ésa la única ventaja de la sabiduría? En una página célebre, la meditación del anciano es también una obra de sabiduría. «A pesar de sus torpezas y de su monotonía (Qohélet), logra sin embargo dar una descripción de la vejez (12,1-8), considerada como una de las cimas poéticas de la Biblia» (TOB, p.1.638). Con esta página vamos a concluir nuestro estudio de los textos de Qohélet.

La huida de los días (Ecl 11,7-12,7)

La lucidez sin ilusiones de las experiencias de Qohélet, el vigor de sus interrogantes sin disimulos, su confrontación con el misterio de Dios no pueden encontrar una conclusión sistemática, como ocurriría con una tesis teológica. En la última página de su enseñanza hay un poema lleno de ternura, «con una sonrisa en la que se asoma la amargura, a pesar del encanto de las imágenes» (A. Barucq). Un poema, un himno a la alegría a pesar de los días hacia la muerte, un himno al Creador que recoge el soplo que él había dado.

ESTRUCTURA LITERARIA

Unas observaciones preliminares sobre los datos estilísticos y gramaticales nos permiten establecer la estructura literaria de este poema. En primer lugar, hemos mantenido 12,8 como conclusión de todo el libro, formando con 1,2-3 una inclusión mayor (cf. p. 19). Los verbos están en tercera persona en 11,7-8 y luego en 12,1b-7, mientras que el uso de la segunda persona del singular sólo aparece en 11,9-10 y 12,1ac. La expresión «antes de que» aparece por cuatro veces en 12,1b.2.6.7. Finalmente, el vocabulario del «gozo» (*samah*) y del «recuerdo» (*zakar*) de 11,7-8 se repite en los vv. 9-10 para el gozo y en 12,1-7 para el recuerdo. Notemos igualmente que las imágenes que traducen una oposición entre la luz y las tinieblas, bajo diversas figuras, recorren todo el texto, desde 11,7 hasta 12,5. Sobre la base de estas observaciones, organizamos el texto de este modo:

Anuncio de los temas: 11,7-8

A: 11,7-8a: «Que disfrute...»

B: 11,8b: «Que se acuerde...»

C: 11,8c: «Todo lo que sucede es *hebel*».

Desarrollo de los temas: 11,9-12,7

A': 11,9: «Disfruta...»

C': 11,10: «Adolescencia y juventud son *hebel*»

B': 12,1a: «Y recuerda...»

B'': 12,1b: «Antes de que lleguen...»

B''': 12,2-5: «Antes de que se oscurezcan...»

B''': 12,6-7: «Antes de que se rompa...»

ANUNCIO DE LOS TEMAS (Ecl 11,7-8)

Es un tema universal de la literatura: la vida es bella, «bajo la luz del sol». Es una dulzura agradable al gusto (cf. Cant 2,3; Ez 3,3). La relación «luz-dulzura» y «oscuridad-amargura» es muy clara en una maldición de Isaías (5,20). Como Ezequías, que tiene que morir muy pronto (Is 38,10-20), los vivos reconocen la dulzura y la bondad de esta existencia humana, iluminada por el día. Del mismo modo, Elihú habla a Job de «la luz de los vivientes» (Job 33,29-30). La acción de gracias del salmista por seguir viviendo recoge este mismo lenguaje: «*Libraste mi vida de la muerte, y mis pies de la caída, para que camine en presencia de Dios a la luz de la vida*» (Sal 56,14).

Sin las reservas de los moralistas o las preguntas de los escépticos, este versículo 11,7 es una alabanza incondicional a la vida en esta tierra (¡sobre todo de Oriente!), bañada por la luz del sol. El sol no es aquí aquel jornalero cansado que busca el descanso para

volver a comenzar continuamente su tarea (1,5); con su luz da sabor y placer a los ojos del hombre. Y a ese espectáculo es al que tendrá que cerrar algún día los ojos (11,9; 12,2.3bc).

11,8

La larga vida, para Qohélet, no está puesta bajo el signo de la bendición, como para Job (Job 42,12.17), sino bajo el del gozo... y el de la huida inexorable del tiempo. De hecho, en la tradición bíblica es rara la relación entre el gozo y el recuerdo. Aparece, sin embargo, en el marco de la fiesta de las semanas (*Shavuôt*), para recordar la liberación de Egipto: «Celebrarás la fiesta en presencia del Señor tu Dios con tus hijos e hijas... en el lugar que el Señor tu Dios haya elegido para morada de su nombre. Acuérdate de que fuiste esclavo en Egipto» (Dt 16,11-12). En nuestro texto, el recuerdo se refiere a los días sombríos, a los días venideros, es decir, a la vejez y a la muerte (como en Eclo 14,11-12). Para Qohélet, antes de la muerte o del *sheol* evocado por Job 10,21-22, son los días de la vejez y de la ancianidad los que hacen experimentar las sombras y la oscuridad (12,2). El porvenir está tapado, es *hebel*.

DESARROLLO DE LOS TEMAS (Ecl 11,9-10)

Estas palabras dirigidas a los jóvenes no son las de un anciano envidioso o amargado. Parecen estar en contradicción con las medidas sensatas de la educación tradicional, aun cuando la última palabra siga siendo *hebel*. El destinatario de esta exhortación no es el «hijo del hombre» como en Ezequiel, ni el «hijo mío» como en los Proverbios o en Ben Sira, sino el «joven». Este término (*bahur*) designa la segunda de las cuatro edades de la vida (infancia, adolescencia,

madurez y ancianidad: cf. Jr 6,11). «Los días de tu adolescencia» se califican en el v. 10 de «juventud y aurora (de la vida)», o también, según el Targum para este último término, de «cabellos negros», en oposición a los cabellos blancos de la vejez. Esto ha sugerido a A. Maillot esta traducción: «*Muchacho, alégrate en tu juventud. Sé feliz mientras eres un buen mozo..., porque la juventud y el pelo negro son efímeros*» (o. c., 157).

Las recomendaciones se refieren al «corazón» del joven, es decir, al lugar de unificación de su personalidad. A menudo los «camino del corazón» y la «visión de los ojos» tienen un sentido peyorativo: «*Apartad de vosotros los deseos del corazón y de los ojos que os seducen*» (Nm 15,39). Véase también Is 11,3; 57,17; Job 31,7-8; Eclo 5,2 hebreo. Las dos palabras «tristeza» (pena, aflicción) y «sufrimiento» del v. 10 se entienden igualmente en un sentido moral: «*Aleja la tristeza de tu corazón y aparta el sufrimiento de tu cuerpo*».

La invitación a la alegría de la juventud es muy concreta en Qohélet: ya lo hemos visto en 8,15; cf. 2,24; 3,12.22. Vale la pena considerar además otros textos:

«*No negué a mis ojos nada de cuanto deseaban, ni privé a mi corazón de alegría alguna; mi corazón gozaba con todo lo que hacía, y ésa era la recompensa de todos mis trabajos*» (2,10; cf. 5,17-18).

«*Anda, como tu pan, con alegría y bebe con buen ánimo tu vino, porque Dios ha aceptado tus obras. Lleva siempre vestidos blancos y que no falte el perfume en tu cabeza. Disfruta con la mujer que amas todos los días de la vida fugaz que te han dado bajo el sol*» (9,7-9).

Sería una provocación traducir este texto por «comer, beber y hacer el amor». Las palabras de Qohélet deben entenderse más bien como una invitación a no despreciar los placeres juveniles, a no poner mala cara ante esos momentos de fiesta y de gozo: no son más que un oasis en el desierto de la vida.

En el corazón de esta invitación al gozo, la cita futura ante el tribunal de Dios parece aportar una corrección extraña. No se trata aquí ciertamente de una valoración moral de los placeres de la juventud o de una advertencia contra los excesos perjudiciales en la línea de Prov 23,19-22. La huida de los días no tiene como término más que la decrepitud y la muerte. Entonces, «¡vive la vida en presente, como un don de Dios, a quien tendrás que dar cuenta del uso de sus dones!» Así es como lo comprendió el Talmud: «Cada uno tiene que dar cuentas a Dios de todas las cosas buenas que ha visto en su vida y de las que no se ha aprovechado» (*Qiddushin*); «es pecador el que se priva de toda bendición» (*Erubin*, 54a).

El Sirácida se hace eco de ello en sus consejos de higiene medicinal:

*«No te dejes llevar por la tristeza,
no te atormentes con tus pensamientos.
Un corazón alegre es la vida del hombre,
y la felicidad le alarga la vida...
La envidia y la ira abrevian los días,
y las preocupaciones hacen envejecer antes de
tiempo» (30,21-31,2).*

Y RECUERDA... (Ecl 12,1-7)

12,1-2

«Y recuerda...». El v. 1 es una introducción al poema, en un tono solemne. Habitualmente es la persona mayor la que vive de sus recuerdos; aquí se invita a la

adolescencia a recordar. Una invitación bastante rara en la tradición bíblica, fuera del memorial litúrgico de las acciones salvíficas de Dios en la historia (cf. Éx 20,8; Dt 25,17; 32, 7; Is 44,21; Miq 6,5). El recuerdo, ligado a la vejez y a la muerte, aparece en la literatura sapiencial: «*No te mezcles con los pecadores, recuerda que la ira no tardará*» (Ecl 7,16; cf. 7,36; 8,7; 14,1-2; Tob 4,5 hebreo).

«... a tu Creador», literalmente «a tus Creadores»: es un plural mayestático, como *Elohim*, literalmente «los Dioses» (v. 7). No es necesario traducir por «tus procreadores», es decir «tus padres», con A. Maillot, ni «fosa, tumba», con E. Glasser.

El texto de 12,1b-7 describe, tras la introducción del v. 1b, primero la ancianidad (vv. 2-5) y luego la muerte (vv. 6-7). Cada uno de los elementos empieza por la expresión «antes de que...» (1b.2.6). El v. 1b resume en una fórmula sin matices el tiempo de la ancianidad: «*días malos, años de disgusto*». Han huido los días de la adolescencia sin esperanza de retorno. El único por-venir del hombre son los días de miseria y los años de calamidad: algo que «le cae encima».

El poema de los vv. 2-7 nos introduce en un mundo de imágenes, de símbolos, de alusiones que se entrecruzan con una belleza singular. ¿Cómo interpretar estas imágenes? ¿Habrá que ver en ellas, como lo hace la tradición judía, san Jerónimo y otros muchos, una alegoría? Son divergentes las líneas de interpretación. Algunos refieren cada una de estas imágenes al debilitamiento de los miembros y de las partes del organismo humano.

Otros ven, por el contrario, la descripción de un huracán que amenaza, sembrando el espanto, enfrentando al hombre con su impotencia y su debilidad. Otros sostienen un paralelismo que hace Qohélet entre la decadencia de la fuerzas físicas del hombre y el del verano con su luz viva, encaminada hacia los días sombríos del invierno. Es muy difícil decidir una lectura unívoca. Siguiendo a M. Gilbert, creemos que la

alegoría fisiológica sola no tiene en cuenta la riqueza y la variedad de las imágenes empleadas.

La imagen principal del v. 2 es la de la oscuridad, la de la tiniebla: las lámparas del día (sol, luz) y las de la noche (luna, estrellas) se apagan. Es la vuelta a las tinieblas que cubrían el *tohu-bohu* original (Gn 1,2). Las nubes y las lluvias torrenciales corresponden a los días sombríos del invierno. El término *geshem* no deja lugar a dudas: no se trata de la lluvia refrescante del otoño (*yoreh*) ni de la lluvia fertilizante de primavera (*malqosh*). «La vejez es la estación definitiva e irrevocable, que no tiene más que nubes y aguaceros, a los que siguen las tinieblas de la muerte, la única realidad permanente» (Ravasi).

12,3-5

Estos versículos centran la atención en la «casa» (inclusión de los vv. 3a y 5c) y en su entorno, la naturaleza (vv. 4b-5).

«Cuando tiemblen los guardianes de la casa y se encorven los robustos; cuando se paren las que muelen, porque son ya pocas, y se oscurezcan las que miran por las ventanas» (v. 3).

La alegoría de la casa o de la tienda se utiliza a veces en el Antiguo Testamento para describir el cuerpo humano (Is 38,12; Job 4,19; Sab 9,15); esta imagen se repite en 2 Cor 5,1 y 2 Pe 1,13-14. Pero aquí no se trata tanto de la casa como de sus habitantes, sus guardias o empleados que, al carecer de fuerzas o de número, no consiguen hacer ya su trabajo. Hay sin embargo dos referencias al cuerpo humano: los dientes, concretamente «los que muelen», y los «ojos» del anciano (Isaac en Gn 27,1; Jacob en Gn 48,10; Ajías en 1 Re 14,4), que han llevado a la tradición judía a una lectura fisiológica del conjunto del poema (cf. el Targum en recuadro).

«Cuando se cierren las puertas de la calle
y se apague el ruido del molino» (v. 4ab).

El resultado de la vejez de los habitantes de la casa: ya no se abren las ventanas, no se oye el rumor del trabajo de los molineros. El silencio cae sobre la casa. No hay comunicación con el exterior, ni por el movimiento de los labios (v. 4a) ni por el sonido de las palabras (v. 4b).

En los vv. 4c-5b todos los verbos están en imperfecto. La estructura poética no es ya tan rígida. Las antiguas versiones traducen de varias maneras este texto, muy oscuro. Parece que se deja el interior de la casa y se sale a la naturaleza ambiental:

«Cuando se extinga el canto del pájaro
y emudezcan las canciones» (v. 4cd).

Un versículo enigmático, sin duda, para traducir poéticamente el insomnio del anciano y su sordera que le impide captar la belleza de los cantos.

«Cuando den miedo las alturas,
y los sobresaltos del camino» (v. 5ab).

Las piernas ya no se sostienen. No es posible subir a la terraza de la casa ni salir a la calle sin sentir miedo. O. Vallet traduce este versículo con realismo: «Hay que vender el piso y empezar a buscar una residencia» (p. 67).

«Cuando se desprezie el almendro,
se haga pesada la langosta
y no tenga efecto la alcaparra.
Porque el hombre va a su morada eterna,
y merodean por las calles las plañideras» (v. 5).

La primavera está allí y la naturaleza vuelve a florecer. Los primeros frutos resultan tan molestos como los insectos. Utilizados como condimento, e incluso como afrodisíacos (la alcaparra), no tienen ya efecto para dar sabor a las comidas, para facilitar la digestión y excitar el apetito o el deseo. En adelante, es el tiempo de los purés insípidos, de la carne triturada y del régimen sin sal. Este camino no tiene ya más que una

TARGUM DE Ecl 12,1-7

(En *cursiva*, los añadidos del Targum)

1. Recuerda a tu Creador *para honrarle* en los días de tu juventud,
antes de que lleguen los días malos
y se acerquen los años de los que digas:
«No me gustan»;
2. Antes de que *cambie el resplandor glorioso de tu rostro,*
comparable con el sol,
antes de que se debilite la luz de tus ojos,
antes de que se apague el brillo de tus mejillas,
antes de que se oscurezcan tus ojos comparables a estrellas,
antes de que tus párpados se cubran de lágrimas
como las nubes tras la lluvia,
3. El día en que *tus rodillas* tiemblen,
en que tus brazos se estremezcan,
en que los dientes de tu boca estén gastados
hasta el punto de no poder masticar los alimentos,
y se oscurezcan *tus ojos* que miran por las ventanas *de tu cara.*
4. *Tus pies estarán demasiado cansados para salir a la calle,*
el gusto por la comida te abandonará.
Te desvelarás de tu sueño por el sonido ligero de un pájaro,
como por el ruido de los ladrones que rondan de noche.

Tus labios estarán demasiado vacilantes para entonar una canción.

5. Incluso tendrás miedo *de acordarte de los hechos del pasado;*
un pequeño montículo le parecerá a la faz de tu alma como una montaña alta cuando vayas por el camino.
La delgadez hará brotar por encima de tu columna vertebral
como un almendro,
tus tobillos se hincharán,
te verás privado de la relación sexual,
porque el hombre emprenderá el camino de su morada sepulcral.
Los ángeles que piden tu juicio merodearán por la calle
como plañideras, para escribir el balance de tus cuentas.
6. Antes de que *tu lengua sea incapaz de hablar,*
y se rompa el cerebro de tu cabeza,
antes de que tu hiel se salga de tu hígado
y tu cuerpo se precipite en la tumba.
7. Antes de que *tu carne creada del polvo*
vuelva a la tierra tal como era antes,
y que el soplo *de tu alma*
vuelva a *comparecer en juicio*
ante el Señor que *te lo ha dado.*

salida: la sepultura a perpetuidad, preparada ya por las profesionales del luto. Es un tono sarcástico. La última morada del hombre en la tierra es «la morada eterna»: una expresión atestiguada en las inscripciones funerarias helenísticas.

12,6-7

La última estrofa del poema describe la muerte como una ruptura (v. 6) y como un retorno (v. 7):

«Antes de que se rompa el hilo de plata
y se destrozé la lámpara de oro,
se quiebre el cántaro en la fuente
y se precipite la polea en el pozo» (v. 6).

Se acabó el banquete de la vida. La decoración de la fiesta, la vajilla y hasta los enseres de uso corriente están ya fuera de servicio, irremediadamente: «*los días corren más que la lanzadera, se han acabado al terminarse el hilo*» (Job 7,6): es la misma imagen que la del hilo que cortan las Parcas, como en Ezequías: «*Devanaba yo mi vida como un tejedor, y ahora me cortan la trama*» (Is 38,12b).

«Antes que vuelva el polvo
a la tierra de donde vino,
y el espíritu vuelva a Dios, que lo dio» (v. 7).

La disociación de los elementos del compuesto humano es una vuelta a la situación anterior a la creación de Adán, el «terrenal». Es ésta una manera clásica de hablar de la creación del hombre y de su muerte en la Biblia: «*El Señor Dios formó al hombre del polvo de la tierra, sopló en su nariz un hálito de vida, y el hombre se convirtió en un ser viviente*» (Gn 2,7). Después de la transgresión del mandato divino –no comer del fruto del árbol del conocimiento del bien y del mal–, se pronuncia contra Adán la sentencia de muerte: «*Volverás a la tierra, porque de ella fuiste formado. Ciertamente eres polvo y al polvo volverás*» (Gn 3,19). Varios salmos recogen este lenguaje (Sal 90,3; 103,14; 104,29; 146,4) y sobre todo el discurso de Elihú a Job (Job 34,12a.14-15).

Qohélet ha observado que este soplo, don del Creador, era semejante en todos los vivientes, animales y seres humanos. La pregunta siguiente no es retórica: la respuesta no encierra la menor duda:

«Una misma es la suerte de los hombres y la de los animales:

*la muerte de unos es como la de los otros;
ambos tienen un mismo hálito vital,
sin que el hombre aventaje al animal,
pues todo es vanidad.*

Todos van al mismo lugar:

*todos vienen del polvo y vuelven al polvo.
¿Quién sabe si el espíritu del hombre sube arriba
y el espíritu del animal baja al fondo de la tierra?»*
(3,18-21).

★

El poema de 12,1-7 sobre la ancianidad y la muerte está al servicio de la reflexión antropológica de Qohélet a la luz de los textos de Gn 1-11 (véase el recuadro). ¿En qué está la superioridad del hombre sobre el animal? En el saber o en la razón. El hombre puede mirar la muerte cara a cara, discutir de ella, convertirla en objeto de sus reflexiones y hasta de su poesía:

«Un perro que muere,
y que sabe que muere como un perro,
y que puede decir que sabe que muere como un
perro,
es un hombre» (E. Fried, citado por J. J. Lavoie, o. c., 88-89).

¿ALUSIONES HISTÓRICAS EN QOHÉLET?

Como los antiguos libros sapienciales (Prov, Job), Qohélet no presenta frescos históricos en su enseñanza. Se ha planteado, sin embargo, la cuestión de si sus reflexiones sobre el poder político no estarán quizás inspiradas en algunos acontecimientos contemporáneos, por ejemplo en estos dos textos:

«*Más vale muchacho pobre y sabio, que rey viejo y necio, incapaz de aceptar consejos...*» (4,13-16).

«*¡Ay del país donde reina un muchacho, y cuyos nobles banquetean desde la mañana! ¡Dichoso el país donde reina un noble!*» (10,16-17).

Según K. D. Schunk ¹, el «rey viejo y necio» sería Antíoco II (261-246) y el «muchacho pobre y sabio», su hijo y sucesor Seleuco II (246-226), mientras que el que vendría detrás de él sería Antíoco III (223-187), que sucedió a su hermano mayor después de tres años de reinado. En 10,16-17, el muchacho podría ser Tolomeo V (204-180), mientras que el «noble» sería Antíoco III, apodado «el Grande». Señalemos, sin embargo, que Ben Sira recoge las mismas reflexiones en términos más genéricos (Eclo 10,8.10; 11,5-6). ¿No es parecida toda dinastía hereditaria a la Rusia de los Zares?: ¿es la monarquía absoluta, moderada por... el asesinato político!

1. K. D. Schunk, Drei Seleukiden im Buche Kohelet: *Vetus Testamentum* 9 (1959) 192-201.

¿NADA NUEVO BAJO EL SOL?

«El empleo que hacemos de esta cita implica la imagen de un mundo en evolución, en el que el futuro tiene que superar el pasado.

“Nuevo” indica un valor positivo, ¡y qué valor! No ocurre lo mismo con Qohélet. Lo nuevo y, por consiguiente, lo otro no podría ser más que una decadencia. Tiene valor lo que lleva dentro de sí el esplendor de lo antiguo y del origen. La cuestión angustiosa para el hombre es saber si el origen puede guardar su esplendor ganando al mismo tiempo en duración. La joven generación ecológica puede sin duda dar sentido a esta visión de las cosas: ¿con qué placer renunciaría a los productos plásticos, si se le pudiera asegurar que aquellos frondosos bosques no serán destruidos por la polución! En el contexto antiguo, la frase suena como un trompetazo: “¡Nada nuevo bajo el sol!” Se trata de una victoria filosófica. Esta frase muestra, por ejemplo, el error de la doctrina de las cuatro edades del mundo (entre ellas, sólo la primera tenía que ser de oro). Es un grito de júbilo ante la constatación: en la creación de Dios —en contra de todas las apariencias— perdura la calidad del comienzo, y el tiempo, ese incesante roedor, no gasta ni consume la fuerza del ser. No hay nada de melancolía en esta frase; es un grito de alegría: detrás del instante que se evapora brilla la eterna duración».

(N. Lohfink, *Le temps dans le livre de Qohélet: Christus* 125 [1985] 74-75).

QOHÉLET Y GÉNESIS 1-11

J J Lavoie ha consagrado su tesis ¹ a recoger los ecos de Gn 1-11 en la obra de Qohélet. Sitúa de esta forma su proyecto: «Nuestro estudio de la obra de Qohélet en el seno de su propia tradición israelita tendrá el mérito de poner de relieve lo que hay en ella de polémico y de conservador» (p. 26-27). A nuestro juicio, Lavoie tiene tendencia a resaltar más las rupturas y a subrayar los contrapuntos que no siempre se imponen. Señalemos los contactos más significativos:

- El hombre es polvo, pero ha recibido el soplo de Dios (Ecl 3,20, 12,7 y Gn 2,7, 3,19)
- Está hecho para vivir en sociedad (Ecl 4,9-12, 9,9 y Gn 1,27, 2,21-25)
- Está inclinado al pecado (Ecl 7,20, 29, 8,11, 9,3 y Gn 3,1-13, 6,5)
- Dios ha fijado límites a su conocimiento (Ecl 8,7, 10,14 y Gn 2,17, 3,22, 11,7)

- Su vida es una tarea dura (Ecl 1,3, 2,22 y Gn 3,14-19)
- Su vida está amenazada por la muerte (Ecl 9,4-6 y Gn 2,17, 3,3)
- La vida es buena y ha de ser acogida como un don de Dios (Ecl 2,24 y Gn 1,31a)
- Dios es soberano (Ecl 3,10-13 y Gn 1,28-30, 3,5, 22)
- Dios ha fijado un tiempo para cada cosa (Ecl 3,11-12 y Gn 8,21-22)

«Esta reintegración de Qohélet en el seno de la tradición israelita habrá tenido igualmente el mérito, por una parte, de hacer salir el relato de los Orígenes de su aislamiento en el seno de la Biblia hebrea y, por otra, el de situar esos once primeros capítulos, no ya en relación con las literaturas del Próximo Oriente antiguo, sino en el marco de una teología sapiencial» (p. 257). Estas ideas de Lavoie son tajantes. Se puede legítimamente preguntar si no será acaso tarea del lector de Qohélet tener esto en cuenta (el marco sapiencial), sin omitir aquello (las literaturas bíblicas).

¹ *La pensée du Qohelet*. Heritage et projet 49. Fides. Québec 1992.

ECLESIAÍSTICO

O SIRÁCIDA

El prólogo «Mi abuelo Jesús...»

Prólogo, 1-7

«La ley, los profetas y los que les siguieron nos han transmitido muchas y grandes lecciones». Primer testimonio de la división tripartita de las Escrituras de Israel, este comienzo del Prólogo caracteriza a la Escritura como instrucción (*paideia*) y como sabiduría (*sofía*). Señalemos la fórmula que designa a los *Escritos*: «los que les siguieron» (3, cf. vv. 10 y 25). Si la palabra «Escritos» no figura aquí, quizás sea simplemente porque, cuando se escribió este Prólogo, no se había cerrado aún el canon de las Escrituras. En efecto, el Sirácida cita abundantemente la Escritura, excepto algunos libros como el Cantar de los cantares, Rut o Ester. Pues bien, son éstos precisa-

mente los escritos cuya canonicidad discutió el judaísmo rabínico.

Lc 24,44 es el único texto del Nuevo Testamento que designa a la Escritura según esta división tripartita. Las otras designaciones son «la Ley y los Profetas» (Mt 5,17; Lc 16,16; Jn 1,45; Rom 3,21; etc.), o «Moisés y los Profetas» (Lc 16,29.31; 24,27). Tan sólo a finales del siglo I de nuestra era alcanzó cierto estatuto de obra cerrada la tercera parte del canon: los Escritos aparecen entonces por primera vez al lado de la Ley y de los Profetas, según el Talmud: «Los saduceos le preguntaban a Rabbán Gamaliel (II, hacia el 90-110): “¿Cómo puede probarse que el Santo –bendito sea– resucitará a los muertos?”. Les dijo: “A partir de la Ley, a partir de los Profetas y a partir de los Escritos”» (*Sanhedrin*, 90b).

El conocimiento de las Escrituras no puede ser patrimonio de una élite cultural o religiosa; tiene que difundirse por todos los medios posibles entre «los de fuera». ¿Cuáles son los destinatarios de esta instrucción? ¿Los paganos? ¿Los judíos que viven en el extranjero? ¿O, más sencillamente, los que, por falta de recursos o de medios culturales, no pueden dedicarse al estudio de las Escrituras, en la escuela de los escribas? Esta última hipótesis cuadraría bien con la voluntad del Sirácida de presentar todo el saber, tanto religioso como ético y práctico, en una síntesis accesible, en un manual de educación.

Prólogo, 8-14

Del autor se dice que se llamaba Jesús, abuelo del traductor. El libro nos da además otros datos: «*Doctrina de sabiduría y ciencia dejó escrita en ese libro Jesús, hijo de Sira, hijo de Eleazar, de Jerusalén, derramando como lluvia la sabiduría de su corazón*» (50,27). El texto hebreo lleva esta conclusión: «*Hasta aquí las palabras de Simón, hijo de Jesús, hijo de Eleazar, hijo de Sira. ¡Bendito sea el nombre del Señor ahora y por siempre!*» (Eclo 51,30 hebreo). En los manuscritos griegos, el capítulo 51 va introducido por el título: «*Oración de Jesús, hijo de Sirac*». La mayor parte de los manuscritos griegos titularon el libro: «*Sabiduría de Jesús, hijo de Sirac*». En los autores modernos, se designa el libro, además de como *Eclesiástico*, con los títulos de *Ben Sira*, o *Sirácida*, o también *Sirac el sabio*.

Este buen abuelo escribió al final de su vida, en Jerusalén, en hebreo, el fruto de su estudio de las Escrituras a la luz de su experiencia personal. Es un creyente que desea comunicar a la siguiente generación las fuentes de su felicidad en su fidelidad a la religión de Israel. La cultura helenística, los viajes al extranjero (¿en misión diplomática?), el trato con los grandes

de este mundo no lo apartaron de su fe. Hunde sus raíces en las tradiciones de Israel.

«Pero este conservador en religión no es del tipo de los espíritus cerriles, que creen resueltos de una vez por todas los problemas más delicados. Ha visto y oído demasiado para decir “no” a toda sugerencia y cerrarse a toda apertura. Practica, aunque tímidamente, un sabio *aggiornamento*. Por eso mismo ensalza la utilidad de los viajes, proclama la vanidad de los sueños, justifica el recurso al médico, cuidando por otro lado de no chocar de frente con aquellos que tienen otra opinión. Reexamina el problema de la retribución, reflexiona sobre el pecado, sobre la libertad, sobre la predestinación ... Es verdad que no aporta un sistema coherente sobre estas cuestiones; es demasiado prudente para las grandes iniciativas del espíritu y por otro lado no es una “cabeza metafísica”. Pero sería faltar a la justicia dirigirle el reproche de inmovilista» (*La Bible* de Osty, p. 1.420).

El propósito manifiesto, tanto de la obra del abuelo como de la traducción del nieto, es hacer que sus lectores progresen en «*vivir según la ley*», en «*reformar sus costumbres para vivir conforme a la ley*» (Prólogo). «Espíritu penetrante, sabio, equilibrado, inclinado a las soluciones de moderación y de prudencia, es el más seguro y avisado moralista de Israel» (*Ibid.*, p. 1.421).

Prólogo, 15-27

El nieto es ciertamente un retrato de su abuelo: con todo respeto, pide benevolencia e indulgencia a sus lectores, planteando el problema de las dificultades de la traducción. Porque, en todo texto traducido, «*la voz es la de Jacob, pero las manos son las de Esaú*» (Gn 27,22). Y como ahora poseemos las dos terceras partes del texto hebreo del Sirácida (cf. p.

65), tenemos la posibilidad de dar un juicio sobre el valor de la traducción del nieto. El traductor no ha logrado expresar en griego el sistema de los tiempos hebreos (perfecto/imperfecto); casi sistemáticamente ha traducido los *waw* (de coordinación o de oposición) por *kai* (y). Ha comprendido mal algunas palabras. Se utiliza el mismo término griego para varios términos hebreos. Pero, escribe Osty, «no seamos demasiado severos; en el terreno de la traducción, la antigüedad no conocía el rigor de nuestras exigencias y el nieto de Ben Sira no tenía, como nosotros, unas Concordancias a su disposición» (*Ibid.*, p. 1.421).

La traducción de las Escrituras había comenzado en Alejandría de Egipto cien años antes; los Setenta estaban aún en fase de elaboración: la Torah probablemente, los Profetas con seguridad. Las variaciones del vocabulario para designar la tercera parte demuestra que todavía no está todo fijado. Parece ser que, en su piedad filial, «el nieto de Ben Sira esperaba ver inscrita la obra de su abuelo entre los libros santos. Para él, había tiempo todavía» (R. Varro, *o.c.*, 59).

Prólogo, 28-35

Este último párrafo nos da los informes esenciales para poder dar una fecha al prólogo y al mismo libro. El traductor no nos dice su edad, sino la fecha de su llegada a Egipto y, por tanto, del comienzo de su trabajo de traducción. Hubo dos reyes en Egipto designados como «Euergetes» (bienhechor): Tolomeo III (247-222) y Tolomeo VII (Physcón, 145-117). Con algunas opiniones en contra, se admite generalmente que se trata aquí de Tolomeo VII. Así pues, el nieto habría comenzado su traducción en el 132 y la habría acabado después de la muerte del rey en el 117 (en una fecha, la preposición *epi* con el nombre de un rey en genitivo indica que éste ha muerto cuando el autor escribe). La obra del abuelo debe situarse unos cin-

cuenta años antes, alrededor del año 180. En estas indicaciones cronológicas hay que tener en cuenta dos elementos.

Ben Sira no conoció la revolución de los Macabeos (167-164): ningún texto hace alusión a ella. La oración de Eclo 36,1-22 por la liberación y restauración de Israel puede muy bien situarse en el reinado de Seleuco IV (187-175), cuando Heliodoro quiso saquear el tesoro del Templo (2 Mac 3).

Por otra parte, Ben Sira termina el *Elogio de los padres* con el recuerdo del sumo sacerdote Simón, hijo de Onías. Pues bien, el texto hace pensar que Ben Sira conoció personalmente a este sumo sacerdote, pero que este último había ya muerto cuando el autor redactó su elogio. Pues bien, Simón el Justo, sumo sacerdote entre el 200 y el 187, restauró el templo y las murallas de Jerusalén. El texto hebreo de Eclo 50,24 dice: «¡Que mantenga para él la alianza de Pinjás! ¡Que no se rompa ni para él ni para su descendencia como los días de los cielos!» Pues bien, este texto es seguramente anterior al 172, fecha de la desposesión de Jasón, que marcó el fin de la familia sacerdotal sadoquita.

¿Cuál fue el libro que encontró el nieto de Ben Sira? Siguiendo a Dhorme y a la TOB, hemos traducido: «Un ejemplar de esta importante doctrina (paideia)». La memoria de Josías (Eclo 49,1-3) y del descubrimiento del libro de la Ley en el templo (2 Re 22,8-13; 23,1-2) pudieron sugerirle un modelo.

Al mismo tiempo que nos da estos preciosos datos sobre la obra inmortal de su abuelo y sobre su propio trabajo de traducción, el nieto de Jesús Ben Sira inauguró un género literario nuevo en la literatura bíblica. Frecuente en las obras helenísticas, el prólogo del autor o del traductor no tendrá mucho éxito en las obras siguientes de la Escritura: tan sólo 2 Mac 1,19-32 y, desde luego, las dos dedicatorias de la obra a Teófilo en el Nuevo Testamento: Lc 1,1-4 y Hch 1,1.

Así pues, el lector del Sirácida está advertido de que tiene ante los ojos una traducción. Pues bien, desde hace un siglo, varios descubrimientos han permitido restituir una gran parte del texto hebreo origi-

nal: unas dos terceras partes. Las divergencias entre el griego y el hebreo (hebr) no carecen de interés; las señalaremos oportunamente.

Los géneros literarios del Sirácida: «El ideario de un burgués de Jerusalén»

El Sirácida conoce y utiliza los géneros literarios de la sabiduría tradicional, tal como se expresa en las colecciones de los proverbios, de Job y de Qohélet: el *mashal*, que puede ser refrán popular, sentencia, máxima, enigma y se amplía a veces en comparación, alegoría y sátira. Asimismo, las composiciones como la «instrucción» (cf. Prov 1-9), el poema alfabético (Prov 31), los proverbios numéricos (Prov 30), etc. El Sirácida recoge los procedimientos literarios y estilísticos de la poesía hebrea: paralelismo sinonímico (dos estiquios paralelos), antitético (dos estiquios opuestos), sintético (dos estiquios complementarios), así como la inclusión y el quiasmo (estructuras concéntricas) y hasta la asonancia, la aliteración y la rima.

Pero Ben Sira transforma un poco estos géneros diversos. No ha agrupado sus diversas enseñanzas en colecciones, como el editor de los Proverbios, aunque se ha cuidado de mantener una cierta arquitectura en el conjunto de su obra, que se nos escapa en gran parte. No se contenta con observar: a los discípulos que desea instruir, no les ordena, sino que les aconseja y advierte. Dom H. Duesberg calificaba la obra de «Ideario de un burgués de Jerusalén». Introduce nuevos géneros, como el elogio (*encomium*), que sólo alcanzará un uso importante siglo y medio más tarde, en Alejandría, con la *Sabiduría de Salomón*.

La sentencia

- «Escucha con gusto toda palabra que viene de Dios, no se te escapen las sentencias agudas» (6,35).
- «No desprecies los discursos de los sabios, dedícate más bien a meditar sus sentencias» (8,8).
- «Los que hablan con sensatez se hacen sabios y derraman como lluvia acertados proverbios» (18,29).
- «(El sabio) busca el sentido oculto de los proverbios, y se enfrasca en los secretos de las máximas» (39,3).
- «(Salomón), tus cantos, tus proverbios, tus máximas y tus respuestas admiraron al mundo» (47,17).

La advertencia o exhortación

- Muchas veces se trata de un consejo negativo: «no hagas esto», sobre todo en los capítulos 4-5 y 7-9:
- «Hijo, no niegues al pobre su sustento, no hagas esperar a los que te miran suplicantes» (4,1).
 - «No apartes tus ojos del menesteroso, no des a nadie motivo para que te maldiga» (4,5).

La sentencia desarrollada

Con frecuencia se agrupan varios dísticos en torno a un mismo tema; he aquí una lista de estos temas:

- amistad (6,5-17)
- envidia y avaricia (14,3-10)
- las malas lenguas (19,4-12)
- disciplina en el lenguaje (20,1-4)
- huida del pecado (21,1-10)
- fidelidad a los amigos (22,19-26)
- mujer mala (25,13-26)
- palabra (27,4-7)
- justicia (27,8-10)
- doblez (27,22-29)
- disputas (28,8-12)
- malas lenguas (28,13-26)
- banquetes (32,1-13)
- reserva (32,14-33,6)
- discernimiento (36,23-31)
- verdad de los beneficios (40,12-17).

En el corazón de estas pequeñas composiciones, algunas sentencias emplean un lenguaje figurado que conviene subrayar. Citemos algunas:

- «*Un amigo fiel es apoyo seguro;
el que lo encuentra, encuentra un tesoro*» (6,14).
- «*Eunuco que desea desflorar a una doncella,
el que impone la justicia por la fuerza*» (20,4).
- «*El que edifica casa con dinero ajeno,
es como el que amontona piedras para el invierno*» (21,8).
- «*El corazón del necio es como vaso roto,
que no retiene ningún conocimiento*» (21,14).
- «*Quien hiere el ojo hace brotar lágrimas;
quien hiere el corazón, descubre sentimientos.
Quien tira una piedra a los pájaros, los espanta;*

quien afrenta a un amigo, rompe la amistad» (22,19-20).

«*Cuesta arenosa para pies de anciano
es la mujer insolente para un marido pacífico*» (25,20).

Véanse otros ejemplos: 27,4-5.10.25; 28,17-18; 32,10; 33,5-6; 40,13.

Juegos de palabras

«*En días de bienes se olvidan los males,
en días de males se olvidan los bienes*» (11,25).

«*El necio dice lo que piensa;
el sabio piensa lo que dice*» (21,26).

Véase también: 10,31; 12,8; 31,3-4; 35,15.

El proverbio numérico

«*Tres cosas hay que me complacen
y que agradan a Dios y a los hombres:
concordia entre hermanos, amistad entre vecinos,
y marido y mujer bien avenidos.*

*Y hay tres clases de personas que detesto,
cuya vida me indigna enormemente:
pobre soberbio, rico ladrón
y viejo verde e insensato*» (25,1-2).

Véase también: 25,7-10; 26,5-6.28; 40,18-26; 50,25-26.

La comparación

«*Como el agua apaga las llamas,
así la limosna repara pecados*» (3,30).

«*Perdiz de reclamo en la jaula es el corazón del orgulloso,
como un espía espera tu caída*» (11,30).

Véase también: 13,17.19; 20,29; 21,13; 22,14.16.24; 26,12; 30,20; 32,6; 35,25.

El enigma o acertijo

«¿Una raza digna de honor? La humana.

¿Una raza digna de honor? Los que temen al Señor.

¿Una raza despreciable? La humana.

¿Una raza despreciable? Los que violan la ley» (10,19).

«¿Qué es el hombre? ¿Para qué sirve?

¿Qué bien y qué mal es capaz de hacer?» (18,8).

La bienaventuranza

«Dichoso el hombre que no peca con su boca,
ni tiene que sufrir remordimientos.

Dichoso el que nada tiene que reprocharse,
y mantiene firme su esperanza» (14,1-2).

Véase también: 14,20-21; 25,8-9; 26,1; 28,19; 34,17-18.

La amenaza profética

«¡Ay de los corazones cobardes, de las manos perezosas

y del pecador que actúa con doblez!

¡Ay del corazón hundido y carente de fe,
porque no será protegido!

¡Ay de vosotros, los que habéis perdido la esperanza!
¿Qué haréis cuando el Señor venga a examinaros?» (2,12-14).

Véase también 41,8-10.

La controversia doctrinal

Va introducida por «No digas...» o «No hay que decir...»

«No digas: “¿Quién puede dominarme?”,
porque el Señor no dejará de castigarte.

No digas: “Pequé, y ¿qué me ha sucedido?”,
porque el Señor sabe esperar» (5,3-4; cf. 5,6).

Véase también 7,8-9; 11,23-24; 15,11-12; 16,17; 39,17.21.34.

La preferencia

Empieza por «más vale...», como los dichos en tómb mîn de Qohélet (cf. p. 32):

«Más vale el que trabaja y vive en la abundancia,
que el que presume y no tiene ni para comer» (10,27).

«Vale más poca inteligencia y temer a Dios,
que mucha prudencia y transgredir la ley» (19,24)

«Más vale reprender que guardar rencor.
El que se confiesa culpable, evita la pena» (20,2-3).

Véase también 20,18.25.31; 29,22; 30,14.17; 40,28b; 41,15; 42,14.

El retrato

- el rico (11,18-19)
- el enemigo (12,16-18)
- el malévolo (19,26-30)
- el sensual (23,18)
- la mujer malvada (25,17)
- el sablista (29,5-6)
- el forastero (29,24-27)
- el enfermo (30,18-20)
- los consejeros (37,7-11)
- los artesanos (38,25-30) véase p. 9.

Los onomástica o catálogos

Como en la teofanía de Job 38-41, el Sirácida pasa revista a los diversos elementos del cosmos y a los fenómenos atmosféricos en 43,1-27.

El poema acróstico o alfabético

24,1-22 (?); 51,13-30 (hebreo).

La plegaria

Entre las plegarias de Jesús Ben Sira, destaque una súplica individual en 22,27-23,6 y una acción de gracias personal en 51,1-12. Pero el sabio amplía además su oración por la salvación de su pueblo en 36,1-22, y entona la alabanza himnica en la contemplación de las obras del Señor en 39,12-35 y 42,15-43,33. En varios lugares aparecen las frases de alabanza tradicionales:

«Sólo hay uno sabio y muy temible:

el Señor que se sienta en su trono» (1,8).

«Porque el Señor es compasivo y misericordioso, él perdona los pecados y salva en tiempo de angustia» (2,11).

Véase también 3,20; 15,18-19; 17,17.19; 18,1-14; 34,19-20.

Los poemas sobre la Sabiduría

Muchos autores han destacado su importancia, tanto para la interpretación del conjunto del libro como para la determinación de su estructura literaria; están presentes sobre todo en los capítulos 1-24. Se trata ciertamente del «tema principal del libro. Lo abre (1,1-10), pone ritmo a sus primeras secciones (4,11-19; 6,18-37; 14,20-15,10), estalla en el centro del libro (24), se repite como un eco (33,16-26; 39,1-11) y le pone punto final (51,13-30). La Sabiduría y el sabio tienen siempre un sitio en donde encontrarse, ya que ella se manifiesta para él» (M. Gilbert, *o.c.*, 308). Más adelante estudiaremos el capítulo 24 (p. 60).

El elogio de los Padres (44-50)

Este conjunto aparte es el prelude de un género literario nuevo en la literatura bíblica. Ya había algunos conjuntos más o menos largos que procedían a una relectura de la historia de Israel: Ez 20,4-44; Neh 9,6-37; Jdt 5,5-31; o los Salmos 78; 105; 106. Pero se hacía ordinariamente dentro del marco de las liturgias penitenciales. Ben Sira inaugura el género de la Galería de los Antepasados, que encontrará un eco en 1 Mac 2,51-64, en Sab 10 y en el Nuevo Testamento, en el discurso de Esteban (Hch 7,2-53) y en la predicación de Heb 11,2-39. Estudiaremos este texto en la p. 61.

Ben Sira moralista: “castigat ridendo mores”

La antigua versión latina, del siglo d.C., dio el nombre de *Eclesiástico* a la Instrucción de Ben Sira. Esta denominación se hizo tradicional entre los Padres la-

tinios. ¿Cuál es su significado? ¿Es porque se hace su lectura pública en la Iglesia? (Casiodoro). ¿Es para distinguir los libros «canónicos» de los «eclesiásti-

cos»? ¿Se habría dado entonces este título al más importante y al mejor de los libros no-canónicos? ¿O ha sido más bien debido a su uso en la Iglesia? En efecto, este libro se les daba a leer a los catecúmenos para su formación doctrinal y moral, convirtiéndose así en prototipo de la obra edificante, de acuerdo con la doctrina y la práctica de la Iglesia. «Una especie de tratado de moral bastante completo y de una inspiración tan razonable que san Agustín, al final de su vida, declaraba haber encontrado en él más recursos para su vida espiritual que en cualquier otro libro de la Biblia» (C. Spicq, *o.c.*, 531).

Libro bastante completo, que abarca las experiencia de toda la vida. Jesús Ben Sira no es un espíritu taciturno. Este observador implacable tiene ojos penetrantes y a veces dientes duros. «A menudo sus fórmulas son vivas, alegres, originales, audaces a veces y de un pintoresquismo muy acusado... Como ocurre que algunos temas se tratan en varias ocasiones, el autor propone soluciones un tanto diferentes. Esta variedad de opiniones entusiasmaba a uno de nuestros profesores de moral, y no de los de segunda categoría, y se complacía en decir con una sonrisa en los labios: “El Eclesiástico, ¡qué libro tan bonito! ¡Se encuentra allí todo lo que uno quiere!”» (Osty, p. 1.433). Ése era antes el eslogan de unos célebres grandes almacenes.

Rasgos de carácter

Avaricia: 14,3-19; 31,5-11
Necedad: 22,9-15
Arrebatos de la pasión: 6,2-4
Adulación: 4,27-28
Hipocresía: 19,26-29; 27,22-27
Maledicencia: 28,13-26
Pereza: 22,1-2
Disputas: 27,28-29
Rencor: 27,30-28,7

Timidez: 4,20-21

Jactancia: 4,29

Pequeños retratos

El viento de la historia: 10,8-11
Los depravados: 23,12-27
Los comerciantes: 26,29-27,2
«Anciano, no interrumpas la música»: 32,3-5
Las ciencias ocultas: 34,1-8
Los viajes forman la juventud: 34,9-15
Los glotones: 37,27-31
Los médicos y farmacéuticos: 38,1-15
Las pompas fúnebres: 38,16-23
Los oficios manuales: 38,24-33
El gorrón: 40,28-30

Proverbios

El bien mal adquirido no aprovecha: 9,11-12; 11,18-19
El corazón radiante tiene buen apetito: 30,14-25
Da si quieres, presta si puedes, ¡no fíes jamás!: 29,1-20
No hay que correr tras dos liebres a la vez: 5,9
La manera de dar vale más que lo que se da: 18,15-18
La lengua, la mejor y la peor de las cosas: 5,11-14
La tinaja de barro y la caldera de hierro: 13,1-11
La felicidad del rico y del pobre: 31,1-11
Los consejeros no son los que pagan: 37,7-15
No te fíes de ti mismo: 5,1-8; 18,30-19,3
Desconfía de los amigos: 6,6-13
Desconfía de los que hablan mal: 19,13-17
Chitón y punto en boca: 8,17-19; 19,4-12
No presumas: 7,4-6
No te fíes de las apariencias: 11,2-6
Prestar sólo a los ricos: 13,21-23

La pobreza no es un vicio: 10,26-31

La prudencia es madre de la seguridad: 8,1-4

El que guarda la vara, malicia al hijo: 7,22-28;
22,3-6; 30,1-13; 33,20-33; 42,9-11

El que dice un secreto, pierde un amigo: 27,16-21

El que dice un secreto se pierde a sí mismo: 8,17-19

Pórtate bien a la mesa: 31,12-32,13

Un verdadero amigo es una joya: 6,5-17; 22,19-26.

Como vemos, Jesús Ben Sira es un hombre de su tiempo y produjo sin embargo una obra intemporal.

Ama la vida, no rechaza la felicidad que se le ofrece, ha oído las reflexiones de Qohélet y le hace eco:

*«No te prives de la dicha presente,
no dejes de cumplir un legítimo deseo.*

*¿Por qué has de dejar a otro tu fortuna
y el fruto de tus fatigas para que lo sorteen?*

*Da, recibe y disfruta de la vida,
porque no hay que esperar deleite en el abismo.*

*Todo viviente se gasta como un vestido,
porque es ley eterna que hay que morir» (14,14-17).*

Unidad y estructura literaria

¿VARIAS EDICIONES?

Los datos que se nos dan tanto en el Prólogo como en el cuerpo de la obra no permiten poner seriamente en duda la unidad de la obra. Pero esto no impide descubrir en ella varias etapas redaccionales, en las que no se ponen de acuerdo los críticos. Porque, con sus 51 capítulos, esta obra de síntesis, fruto de una larga maduración, fue creciendo poco a poco, a medida de las circunstancias y de la enseñanza del maestro. Así, A. Lefèvre y M. Delcor presentan la hipótesis de un libro primitivo (Eclo 1-24), completado con añadidos sucesivos, primero 25,1-33,18, luego 33,19-50,24; por su parte W. Roth considera los capítulos 1-23 y 51 como primitivos, mientras que los capítulos 24-50 serían producto de una segunda edición del mismo autor, en tres etapas sucesivas (24,1-32,13; 32,14-38,23; 38,24-50,24). La conclusión de esta segunda edición sería 50,27-29.

¿UNA OBRA SIN PLAN?

Algunos críticos niegan toda posibilidad de establecer la organización literaria de la Sabiduría de Ben Sira. Dice, por ejemplo, H. Duesberg: «Así, Jesús hijo de Sirac fue tomando día tras día las notas con que compondría más tarde su libro. Veía con placer cómo crecían sus notas y gozaba con la sorpresa de sus lectores al ver una obra tan amplia. Sin duda, habían sido antes sus oyentes; o, al menos, pensaba en sus antiguos y fieles discípulos cuando escribía. Si no, ¿cuál habría sido la finalidad de este libro?» (*Les Scribes inspirés*, 604). O también A. Gelin: «No hay plan aparente, sino una sucesión de trozos en donde se siente el acento oratorio más que en los antiguos sabios: el *mashal* se ensancha hasta convertirse en discurso, y a veces el tono es el de la oración» (*Les Sages d'Israël*, 34). Comparte este juicio A. di Lella: «A excepción de los capítulos 44-50, que el manus-

crito B del Cairo ha titulado justamente "Elogio de los mayores del pasado", el libro no manifiesta ningún orden particular, ninguna organización de los temas con una coherencia obvia» (*The Wisdom of Ben Sira*, 4).

¿UNA OBRA EN CINCO PARTES?

C. Spicq y E. Dhorme dividen la obra en cinco partes. Spicq escribe: «El género mismo de la obra prohíbe buscar en ella un plan regular y racional. Los temas se van siguiendo sin orden aparente y algunos de ellos se tratan en dos o tres ocasiones sin que pueda distinguirse un aspecto nuevo que se resalte especialmente en uno u otro lugar. Creemos que se pueden distinguir con mucha probabilidad cinco partes. En efecto, cada una de ellas está compuesta según un tipo idéntico, a saber: una introducción doctrinal exaltando a la Sabiduría (1ª, 3ª y 4ª parte) o al Dios creador y providente (2ª y 5ª parte), y luego una serie de enseñanzas prácticas agrupadas con mayor o menor fortuna». Esto da el plan siguiente, adoptado por E. Dhorme y la T.O.B.:

Prólogo

1ª parte: 1,1-16,23: Naturaleza y beneficios de la sabiduría (1,1-30: introducción: *la sabiduría*).

2ª parte: 16,24-23,27: Dios y la creación: el hombre y la moralidad (16,24-18,14: Introducción: el Creador).

3ª parte: 24,1-32,13: La sabiduría en la vida familiar y social (24,1-34: introducción: *la sabiduría*).

4ª parte: (32,14-42,14): Del gobierno de una vida virtuosa (32,14-33,19: introducción: *la sabiduría*).

5ª parte: 42,15-50,29: La sabiduría divina en la naturaleza y en la historia (42,15-43,33: introducción: el Creador).

Apéndice: 51,1-30: Oración de Jesús, hijo de Sira.

UNA OBRA ESTRUCTURADA

El libro del Sirácida no ha sido estudiado todavía en el conjunto de su estructura literaria, dentro de la línea retórica puesta en práctica por A. Vanhoye (Heb), R. Meynet (Lc, Am), J. Rademakers (Mt, Mc, Lc) o V. d'Alario (Ecl). Sin embargo, algunos autores presentan ciertos elementos que deberían permitir proseguir la investigación.

En efecto, no son solamente las introducciones que exaltan a la Sabiduría o al Dios creador, señaladas por C. Spicq, las que pueden tener una función estructurante, sino también otros elementos:

- los fragmentos autobiográficos (24,30-34; 33,16-19; 34,9-12; 51,13-20);
- las exposiciones sobre el papel del sabio (6,18-31; 14,20-15,10; 39,1-11);
- las exhortaciones a la búsqueda de la sabiduría (4,11-19);
- las oraciones (23,1-6; 36,1-17; 51,1-12);
- las perícopas sobre el temor del Señor (1,11-20; 2,1-18; 10,19-24; 25,7-11; 40,18-27).

En 1980, W. Roth (*Semeia* 17,59-79) proponía la división siguiente en siete secciones introducidas cada una por un prólogo. En las tres últimas secciones, en 24-50, el prólogo va seguido de un fragmento autobiográfico. Esto da la tabla siguiente:

	<i>Prólogo</i>	<i>Autobiografía</i>	<i>Cuerpo</i>
I	1,1-2,18		3,1-4,10
II	4,11-19		4,20-6,17
III	6,18-37		7,1-14,19
IV	14,20-15,10		15,11-23,27
V	24,1-29	24,30-34	25,1-32,13
VI	32,14-33,15	33,16-19	33,20-38,23
VII	38,24-39,11	39,12-14	39,15-50,29
Epílogo:	51,1-30.		

Este ensayo no es totalmente satisfactorio. Las secciones delimitadas por W. Roth no son homogéneas, y la relación del «cuerpo» de cada sección con su prólogo no es tan explícita como pretende el autor. Finalmente, no se ponen debidamente de relieve las perícopas sobre el temor del Señor (1,9-18; 2,1-18; 10,19-25; 34,13-17; 40,18-27), asimiladas a veces a las perícopas sobre la sabiduría.

¿Qué conclusión cabe sacar de todo esto? El orden literario del Sirácida no es evidente. Los datos literarios, estilísticos y temáticos en los que sería posible apoyarse no han sido aún suficientemente estudiados para que se pueda llegar a un resultado más o menos definitivo. He aquí un terreno de investigación para un espíritu más joven... o más disponible.

Las mujeres vistas por el Sirácida

«Aguardo con curiosidad un libro que se atreva de verdad a hablar del Sirácida y las mujeres», escribe A. Maillot (*Eve ma mère*, Letouzey, París 1989, 12). Las siguientes líneas no tienen la pretensión de satisfacer esta demanda; por otra parte, algunos autores recientes nos han puesto ya en el camino¹. Conviene distinguir bien las diversas figuras femeninas sobre las que Ben Sira ofrece a los jóvenes de buena familia sus instrucciones, precauciones y consejos.

LA MADRE

La primera mujer que conoce el hombre es su madre. Recogiendo las enseñanzas de los antiguos proverbios (Prov 1,8; 6,20) y las del Decálogo, Ben Sira invita a sus discípulos a respetar a sus padres, sobre todo cuando estaban sujetos a las debilidades de la vejez; ésta es su primera enseñanza. En el umbral de la edad adulta, se invita al joven a que se muestre so-

lidario y agradecido con quienes le dieron la vida (3,1-16). Es una cuestión de honor, de fidelidad a la palabra del Señor, de bendición. En estos 32 esticos, sólo seis van consagrados a la madre, aunque siempre se la cita en paralelismo con el padre. Se reconoce su función especial de educadora; se le debe el mismo respeto que al padre, ya que los dos representan al Señor:

«El Señor da más honor al padre que a los hijos y confirma el derecho de la madre sobre ellos» (3,2).
«Quien desampara a su padre es un blasfemo, un maldito del Señor, quien maltrata a su madre» (3,16).

Ben Sira subraya otro aspecto del respeto debido a los padres, y más particularmente a la madre:

«Honra a tu padre con todo tu corazón, y no olvides los dolores de tu madre» (7,27).

Tobit, en su testamento, habla del mismo modo a su hijo Tobías (Tob 4,3-4). Por su parte, la antigua sabiduría egipcia era más concreta: *«Devuelve a tu madre el doble de pan que ella te ha dado. Llévela como ella te llevó; ella se encargó de ti y no te abandonó*

¹ M. Gilbert, en *Rev.Théol.Louv.* 7 (1976) 426-442; L. Aymard, *La Bible au féminin*, Lectio Divina 138, Cerf, París 1990, 131-137; J. Eisenberg, *La femme au temps de la Bible*, París 1993.

*después de tus meses. Ella te llevó en brazos y, durante tres años, puso su seno en tu boca. Su asco por tu culo no la echó para atrás hasta decir: "¿Qué tengo yo que ver con esto?" Te llevó a la escuela cuando tuviste que aprender las letras. Y se quedaba esperándote cada día con el pan y la cerveza de su casa» (Sabiduría de Anil, *Suppl. Cahiers Bibliques*, nº 46, 47-48).*

El retrato de la mujer de Prov 31,10-31, a la que sus hijos proclaman dichosa (v. 28), no sugirió a Ben Sira la conveniencia de insertar en el elogio de los antepasados (Eclo 44-50) alguna figura femenina de la historia de Israel. Quizás pensaba que sólo la Sabiduría educadora es digna de ocupar ese lugar (4,11-19; 6,18-37).

LA HIJA

La escuela de Ben Sira es también un centro de preparación para el matrimonio reservado a los muchachos. La tremenda tarea de educación de las jóvenes suscita en Ben Sira consejos curiosos:

«Un hijo mal educado es la vergüenza de su padre; pero si es una hija, será su perdición. Hija sensata es tesoro del marido, hija desvergonzada entristece al que la engendró. Hija descarada es vergüenza de padre y marido, los dos la despreciarán. Música en un duelo es la advertencia inoportuna, azotes y corrección son sabiduría en todo tiempo» (22,3-6).

La mujer judía no aporta dote. Es un tesoro para su marido sólo por su buena educación; pero si no es casadera, es para su padre una fuente de preocupaciones y de gastos prolongados, una verdadera «perdición», no sólo moral, sino económica.

En algunos casos, las exhortaciones y la reprimendas «son tan inoperantes e inoportunas como una música alegre ante un cadáver» (C. Spicq, *o.c.*, 675). Hay que recurrir entonces a los métodos tradicionales, a los argumentos «de peso» (cf. Prov 22,15). Esto no impide las preocupaciones de Ben Sira, que teme continuamente por su hija:

*«Una hija es para su padre causa secreta de insomnio,
y la preocupación por ella no le deja dormir;
de joven, por si tarda en casarse;
de casada, por si es aborrecida;
de soltera, por si se deja seducir
y queda encinta en la casa paterna;
de casada, por si es infiel;
en la relación conyugal, por si resulta estéril» (42,9-10).*

El padre siempre teme lo peor: piensa en todas las posibilidades de deshonor y tiene que tomar medidas concretas para prevenir toda eventualidad:

*«Vigila con atención a hija poco dócil,
no sea que te haga irrisión de tus enemigos...
En el sitio donde habita, que no haya ventanas,
ni piezas desde donde se pueda ver alrededor.
Que no se detenga ante belleza de ningún joven,
ni se siente entre las mujeres,
porque de los vestidos sale la polilla,
y de la mujer la malicia femenina» (42,11-14 hebreo).*

Las precauciones que hay que tomar se refieren ante todo a la reclusión en una parte de la casa reservada a las hijas. «Guarda a la joven en habitaciones bien cerradas con llave», dirá el Pseudo-Focílides (§ 215); «Nada de ventanas a la calle, por donde Julieta pueda elegir a su Romeo» (Gilbert, *o.c.*, 239). Más aún, hay que reglamentar además las relaciones dentro de la casa: los comadreos de las criadas podrían tener efectos desastrosos para la educación de la hija. En este contexto hay que entender el curioso v. 14.

LA ESPOSA

*«No desprecies a una mujer inteligente
y hermosa por su gracia más que las perlas» (7,19
hebreo).*

Por tanto la buena elección de una esposa no ha de hacerse ante todo por su belleza física o sus joyas, sino por sus cualidades intelectuales y morales. Éstas serán más apreciadas si el marido corresponde con su afecto confiado y no suspicaz (al contrario del marido celoso: Nm 5,14). Esto llevará paz y hasta felicidad al hogar:

*«Dichoso el marido de una mujer buena:
el número de sus días se duplicará.*

*Una mujer perfecta es la alegría del marido (cf. Prov
31,10),*

que pasará en paz los años de su vida.

*Una mujer buena es una herencia preciosa,
concedida a los que temen al Señor» (26,1-3).*

La felicidad del marido exige muchas cualidades de su esposa: hábil, discreta, honrada, casta, entregada a su hogar y, para postre, hermosa:

*«Lámpara que brilla en candelabro santo
es un rostro bello en cuerpo bien formado.*

*Columnas de oro sobre basas de plata,
son las piernas bonitas sobre talones firmes»
(26,17-18).*

Las imágenes pueden ser menos afortunadas, como en este texto propio de algunos manuscritos:

*«Busca una parcela fértil en tu país,
y siembra tu grano confiando en tu descendencia...
Mujer gritona y charlatana es trompeta de zafarrancho;
en una casa así el hombre vive entre guerras y tumultos» (26,20.27).*

La buena elección de una esposa es uno de los discernimientos necesarios, junto con la elección de los alimentos, la valoración de las ideas y la selección de amigos y consejeros (36,23-37,15):

*«Una mujer acepta cualquier marido,
pero unas muchachas son mejores que otras.*

*La belleza de la mujer alegra el rostro,
y es lo que más desea el hombre.*

*Si en sus labios hay bondad y dulzura,
su marido no tiene igual entre los hombres»
(36,26-28).*

La perla rara hace que su marido destaque entre los mortales. ¿Podría expresarse mejor el deseo apasionado de la felicidad?:

*«Tres cosas hay que me complacen,
y que agradan a Dios y a los hombres:
concordia entre hermanos, amistad entre vecinos,
y marido y mujer bien avenidos» (25,1).*

Porque la felicidad del hombre bien casado tiene repercusiones en toda su vida, en su integración social, en su lugar dentro de la ciudad, en la confianza de que goza entre los demás:

*«El que consigue una mujer, tiene el comienzo de la
fortuna:*

una ayuda semejante a él y columna de apoyo.

*Donde no hay cerca, la propiedad es saqueada;
donde falta la mujer, el hombre gime a la deriva (cf.
Gn 4,12);*

*... lo mismo el hombre que no tiene hogar
y se para donde la noche lo sorprende» (36, 29-31).*

ADULTERIO Y PROSTITUCIÓN

Ben Sira es realista: para la gente joven las perlas raras no se encuentran en la calle. Las relaciones pasajeras o las citas clandestinas los conducen a la rui-

na (9,3-9). Nuestro sabio no es menos severo con el **adulterio del marido** (23,16-21) que con el de la esposa; pero en el segundo caso, la concepción de un hijo será un reproche permanente:

*«Así también la esposa que es infiel a su marido
y le da un heredero nacido de un extraño;
primero: ha desobedecido a la ley del Altísimo;
segundo: ha faltado contra su marido;
tercero: se ha manchado con adulterio,
teniendo hijos de otro hombre...
dejará un recuerdo maldito
y su infamia no se borrará jamás»* (23,22-27).

Moralista, Ben Sira detalla la gravedad de este comportamiento y sus tristes consecuencias: exclusión del hijo de la comunidad (Dt 23,3), muertes prematuras y uniones estériles de los descendientes (cf. Sab 3,16-4,6), recuerdo continuo de la falta (Sal 109,14). La conclusión se impone: ¡vivir «según la ley» es fuente de felicidad, de fecundidad y de memoria inmortal!

Para Ben Sira, la prostitución no es un mal menor. Sabe que la pasión carnal atenaza al corazón humano. Le pide incluso al Señor en su oración que le dé poder para dominarla:

*«Señor, Padre y Dios de mi vida,
no dejes que sea altiva mi mirada,
aparta de mí los malos deseos.
Que la sensualidad y la lujuria no se apoderen de mí,
no permitas que caiga en pasiones vergonzosas»*
(23,4-6).

Es el primer autor bíblico que «arroja la sospecha sobre el placer sexual. ¡Desgraciadamente, no será el último! Muchos Padres de la Iglesia tomarán el relevo», indica demasiado rápidamente A. Maillot (o.c., 136), antes de concluir: «¡El Sirácida no parece haber sido engañado ni por su esposa, ni por sus hijas..., si es que las tuvo!» Porque todo el vocabulario griego de

este pasaje se aplica a los deseos desordenados, a los vicios y pasiones culpables (9,6; 19,2 griego). Pero los amores con las criadas y el acoso sexual son igualmente reprensibles:

*«Avergüenzate ante la verdad de Dios y ante la alianza...
de poner tus ojos en una mujer casada,
de mirar a una extraña,
de tener intimidades con tu criada,
—¡no te acerques a su cama!—»* (41,19-22 hebreo).

LA MUJER CHISMOSA

Ben Sira está también celoso de su autonomía: le gusta mandar en su casa. Y aunque no pueda hablarse de misoginia, lo cierto es que hay cierto machismo presente en sus observaciones y consejos; se le cita con frecuencia, pero habitualmente fuera de contexto:

*«Si estás a gusto con una mujer, no la despidas;
pero si no la amas, no te confíes a ella»* (7,26).

En 25,13-26 Ben Sira despliega una extraña crueldad: después de exaltar al buen esposo y al buen padre de familia (23,7-11), no tiene miramientos con la mujer chismosa:

*«No hay peor veneno que veneno de serpiente,
ni peor odio que el odio de una mujer.
Prefiero vivir con león y dragón
a vivir con mujer malvada»* (25,15-16).
*«La maldad de una mujer desfigura el semblante de su marido
y vuelve su rostro sombrío como el de un oso»*
(25,17 hebreo).
*«Por la mujer comenzó el pecado,
por culpa de ella morimos todos»* (25,24).

¿Se trata de Eva, seducida por la serpiente (2 Cor 11,3; 1 Tim 2,14), que se habría convertido entonces

en la madre de los mortales: «*Por envidia del diablo entró la muerte en el mundo*» (Sab 2,24)? Hay algunos autores que lo dudan y que limitan el sentido del texto a los problemas del hogar. La mujer chismosa es comparada, debido a su verborrea, con una cisterna rajada. ¿Cómo cerrar las brechas? Conviene obligarla a callar o, si se resiste, repudiarla (25,25-26), ya que arrastra a la familia en sus desmanes y pone en peligro la vida del hogar.

El cuadro prosigue en 26,5-12, y Ben Sira, «que no tiene nada de recatado, recurre a imágenes tremendamente realistas» (M. Gilbert, o.c., 436):

*«Como viandante sediento abre su boca
y bebe de toda agua que encuentra,
se ofrece a cualquier hombre,
y a toda flecha abre su aljaba»* (26,12).

Ser dueño en su propia casa: el ideal de Ben Sira apunta también a la vida matrimonial y familiar:

*«A hijo, mujer, hermano o amigo,
no des poder sobre ti mientras vivas...
En todo lo que hagas, sé tú el que dirige,
y no manches tu reputación»* (33,20-24; cf. 42,2-8).

LA VIUDA

Ben Sira propone a sus discípulos el ideal de Job (Job 31,16-18):

*«Sé como un padre para los huérfanos
y protege a su madre como un marido;*

*así será como un hijo del Altísimo,
te protegerá y te salvará de la destrucción»* (4,10 hebreo).

*«(El Señor) no desprecia la súplica del huérfano,
ni las quejas que le expone la viuda.
Cuando las lágrimas de la viuda corren por sus mejillas,
¿no acusa su clamor a quien las provoca?»* (35, 14-15).

CONCLUSIÓN

En su enseñanza, Jesús Ben Sira se dirige al futuro esposo y padre de familia. En el contexto de la sociedad judía y de la cultura helenística que le rodea, invita a los jóvenes a ocupar su sitio en la sociedad, con la ayuda de una joven perfecta. Tiene que acoger esa perla como un don del Señor a quienes lo temen (26,3.14). Pero Ben Sira conoce la fragilidad humana y el ímpetu de las pasiones: sus consejos prudentiales, arraigados tanto en la tradición bíblica como en su experiencia de la vida, están llenos de sabiduría, aunque desconoce un poco la reciprocidad del amor conyugal, tal como la presentará el Nuevo Testamento (cf. Ef 5,25; Col 3,13). «Conoce muy bien el valor de la mujer para el hombre y sabe también la debilidad de éste ante ella. Sabe el precio de un matrimonio fiel. Aconsejar al joven que no busque su placer fuera del matrimonio no es ciertamente un desprecio a la mujer» (M. Gilbert, o.c., 442).

La Sabiduría y el sabio

La enseñanza de Ben Sira sobre la Sabiduría enmarca toda su obra: desde el poema inicial (1,1-10)

hasta la meditación final en donde hace su examen de conciencia sobre la compañía de la Sabiduría a lo lar-

go de su vida (51,13-30). En el corazón de todo esto, da la palabra a la misma Sabiduría (24,1-22): sólo ella puede desvelar sus secretos a quienes la buscan y la aman. Él ha recibido de sus maestros la enseñanza tradicional: «El principio de la Sabiduría es el temor del Señor» (Prov 1,7; 9,10; 15,33; Job 28,28; Sal 111,10). La desarrollará de una manera original y armoniosa, entregando a sus discípulos una concepción de la religión y de la piedad capaz de transformar sus vidas y de darles la felicidad (1,11-20; 2,1-18; 10,19-24; 25,7-11; 40,18-27). Porque, si «toda sabiduría viene del Señor» (1,1), el sabio expresará esta relación viva y amorosa con su «Señor, Padre y Dueño de su vida» (23,1), en una oración confiada (22,27-23,6; 36,1-22), en la meditación de las obras de Dios (39,12-35; 42,15-43,33) y en un culto de acuerdo con las obras de misericordia (34,21-35,26; 45,6-26; 50,1-24). Proponemos aquí una lectura cursiva de los textos en los que Ben Sira medita en la sabiduría del Señor y propone su propia experiencia como un ideal de vida.

Eclo 1,1-10

El poema de introducción del libro sitúa la presencia universal de la sabiduría como un don del amor del Señor:

*«Toda sabiduría viene del Señor,
y está con él por siempre»* (1,1);
*«(La derramó) sobre todos los vivientes como don suyo;
fue él quien se la brindó a los que lo aman»* (1,10).

La sabiduría es inaccesible a los hombres (Job 28; 38) en el mundo creado, traducido aquí por seis imágenes tradicionales (1,2-3). No puede ser revelada más por Aquel que es el único sabio:

*«¿A quién fue revelada la raíz de la sabiduría?
¿Quién conoce sus posibilidades?»* (1,6; cf. Bar 3,15.29-31).

Pues bien, Ben Sira atribuye a la sabiduría lo que la tradición profética de Israel decía del don del espíritu del Señor. Moisés había pedido la ayuda del Señor para guiar a Israel por el desierto; el Señor derramó su espíritu sobre los ancianos que se pusieron a profetizar (Nm 11,25-26): *«¡Ojalá que todo el pueblo profetizara y el Señor infundiera en todos su espíritu!»* (Nm 11,29), contesta Moisés a las críticas de Josué.

El espíritu de sabiduría y de inteligencia prometido al Emmanuel (Is 11,2), difundido sobre toda carne el Día del Señor (Jl 3,1), se concede ya desde ahora por el ministerio del sabio:

*«Derramaré la disciplina como profecía,
la transmitiré a las generaciones venideras»* (24,33).

El Señor, Dios trascendente (1,8) manifestó su presencia a su pueblo mediante el don de su sabiduría, para que pudiera corresponder en su vida a las exigencias de la Alianza y revelar así su nombre a todo el universo (1,1-20; 2,1-18).

Eclo 6,18-37

La exhortación de Ben Sira a su discípulo puede dividirse en tres estrofas, introducidas cada una por «hijo mío» (6,18.23.32). La primera estrofa se apoya en dos metáforas: el labrador paciente (6,19-20) y la piedra pesada que hay que levantar en un concurso (6,21-22; cf. Zac 12,3). La instrucción y la sabiduría dan sus frutos excelentes en el tiempo oportuno, para aquel que sabe cultivar y esforzarse. Ni siquiera la «corrección» tiene que desviar al sabio de la prueba y del obstáculo que puede ser la «instrucción».

En los vv. 23-31, la vinculación del discípulo con la sabiduría se transforma y se presenta bajo dos imágenes. En primer lugar la Sabiduría es una señora a la que el discípulo debería servir como esclavo; esa

vinculación es un medio para mantenerlo con seguridad en el buen camino (cf. Dt 6,4-9; Jr 2,19b-20). En segundo lugar, es una pieza de caza que el cazador debe perseguir asiduamente: la captura es segura. Esta pieza es, de hecho, la novia tan buscada (15,2), la perla rara que le revela sus secretos (4,17-18 hebreo). Finamente, el traje de boda de esta virgen (cf. Prov 4,7-9) –por el cual ella retiene a su discípulo– no es otro sino la vestidura litúrgica del sumo sacerdote, que Ben Sira se complacerá en describir en su elogio de Aarón (45,7-13). El encuentro amoroso con la Sabiduría, la obediencia a sus instrucciones, son el culto espiritual (4,14), la verdadera liturgia para la gloria del Señor (cf. Rom 12,1-2).

La última estrofa (vv. 32-37) ofrece los medios concretos del encuentro con la sabiduría y la instrucción: frecuentar la compañía de los ancianos y visitar continuamente la casa del hombre inteligente. Allí es donde se puede descubrir la palabra misma de Dios, que llena de gozo al que la escucha:

*«Aprende a conocer el temor del Altísimo,
medita sin cesar sus mandamientos.
Él afianzará tu corazón
y te dará la sabiduría tan deseada»* (6,37 hebreo).

Porque los que temen al Señor son la «*raza digna de honor*», sea cual fuere su condición social y su función dentro de la ciudad (10,19-24).

Eclo 14,20-15,10

En dos estrofas de ocho y diez esticos se describe, mediante imágenes ya conocidas, la búsqueda continua de la sabiduría.

La primera estrofa es una invitación a la meditación y a la reflexión (14,20-21), como camino de aproximación a la Sabiduría. Los vv. 22-23 recogen la imagen de la caza y del acecho. La segunda estrofa

evoca primero el campamento y la morada junto a la Sabiduría (vv. 24-25) y luego el amparo que ofrece con sus hojas el árbol de la Sabiduría (vv. 26-27); los temas del Sal 1 son aquí evidentes. Se puede igualmente observar cómo la composición de este poema responde a una búsqueda deliberada, en una sabia alternancia de verbos conjugados y de participios.

E. Puech ha relacionado este texto con algunos fragmentos de la cueva 4 de Qumrán (4Q 525: véase su traducción en el recuadro). Subraya que el texto de

BIENAVENTURANZAS EN QUMRÁN (4Q 525)

Dichoso el que dice la verdad ¹ con un corazón puro
y no calumnia con su lengua.

Dichosos los que se aplican a sus decretos
y no se aplican ² a caminos de perversidad.

Dichosos los que se alegran gracias a ella
y no se dispersan por caminos de locura.

Dichosos los que la buscan ³ con manos puras
y no la buscan con un corazón viciado.

Dichoso el hombre que ha alcanzado la Sabiduría,
que camina ⁴ en la Ley del Altísimo
y aplica su corazón a sus caminos,
que se aplica a sus lecciones

y en sus correcciones siempre se complace,
⁵ pero no la rechaza en la aflicción de sus desgracias
y en el tiempo del apuro no la abandona,
no se olvida de ella (en los días de) espanto
⁶ y en la humildad de su alma no la reprueba.

Así piensa siempre en ella
y en su desgracia medita (la Ley [?] toda su) ⁷ existencia;
en ella (reflexiona y la pone) ante sus ojos,
para no ir (por los caminos de los malvados [?]).

⁸... y consume su corazón en ella...

⁹... y con reyes, (lo hará) sentar.

¹² Y ahora, hijos, escuchadme...

(col. II, líneas 1-12; trad. E. Puech)

Eclo 14 es el más importante y característico de estas agrupaciones de bienaventuranzas o macarismos en idioma semítico, del que se conservan huellas en Mt 5,3-10. «Estos macarismos, al constituir unidades de un conjunto con una estructura propia, buscada y querida por el autor, deberían estudiarse ante todo como unidades de un conjunto y no como elementos aislados de una serie más o menos informal y sin orden, fruto de una historia complicada de la redacción. ¿Será una casualidad el hecho de que estas series de macarismos en Ben Sira 14, en 4Q 525 y en Mt 5,3-10 tengan como tema central la búsqueda de la Sabiduría-Ley, fuente de dicha verdadera y duradera en la tierra y en el *eschaton* (el mundo nuevo)?» (en *Revue Biblique* 98 [1991] 80-106).

En 15,1-10, la sabiduría va ligada al temor del Señor. Pero es la sabiduría la que alimenta a sus hijos y a sus amantes y les da gozo, consideración y fama eterna. El fruto esencial de la sabiduría es la alabanza (v. 10).

Eclo 24

En este capítulo distinguimos seis estrofas; las cuatro primeras se ponen en labios de la Sabiduría (vv. 12-22) y las dos últimas en los del sabio (cc. 23-34). M. Gilbert ha presentado ya Eclo 24,1-22 en el *Cuaderno bíblico* nº 32, *La sabiduría y Jesucristo*, 26-32.

En la 1ª estrofa, los vv. 1-2 forman la introducción: en medio de la asamblea, en el templo de Jerusalén, la Sabiduría «*hace su propio elogio*»; no es ya Dama Sabiduría, la profetisa de Prov 8, sino la Palabra misma. En los vv. 3-6: salida de la boca del Altísimo, la actividad fecundante de la Sabiduría llenó todo el universo.

2ª estrofa (vv. 7-11): los viajes de la Sabiduría tie-

nen, en la historia, un destino privilegiado: elige poner su domicilio, por voluntad de su Creador, en Israel y más concretamente en el templo de Jerusalén. Porque esta Sabiduría es litúrgica: «*ante él, en la santa tienda, presté servicio*» (v. 10)

3ª estrofa (vv. 12-17) el crecimiento de la Sabiduría es el de un solo árbol «de cualidades extraordinarias, ya que iguala a los de las mejores esencias» (A. Fournier-Bidoz). La serie de las 12 comparaciones vegetales («*como...*») comprende árboles y plantas olorosas. Esta enumeración de los perfumes en el v. 15 se relaciona con el culto en el templo, ya que se trata de los ingredientes del óleo para las unciones de Éx 30,22-38.

4ª estrofa (vv. 16-22): el árbol de la vida «de fecundidad inagotable y de belleza apetecible» no es ya el árbol prohibido de Gn 3,6. Tampoco es ahora la serpiente, con propósitos nefastos, la que incita a comer de los frutos, sino la Sabiduría, que convence y seduce. En su banquete, Dama Sabiduría no da ya pan y vino (Prov 9,5), sino sus propios frutos (cf. Eclo 15,3-6); como la Palabra misma de Dios (Prov 24,13-14), son más dulces que la miel. Este alimento espiritual de la misma Sabiduría no puede compararse con los alimentos de la tierra. Ella no deja de avivar el deseo, ya que «*no sólo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios*» (Dt 8,3; Sab 16,26; Mt 4,4). Palabra de verdad que libera de la vergüenza y del pecado (v. 22).

Con la 5ª estrofa, el sabio toma la palabra. Los vv. 23-29 dan la clave de lectura de este elogio de la Sabiduría. Expresada en la Torá litúrgica y moral de Israel, riega y fertiliza el universo, al estilo de los ríos de un nuevo paraíso. A los cuatro ríos citados en Gn 2,11-14, Ben Sira añade el Nilo y el Jordán (cf. Gn 13,10), los ríos de la salida de Egipto y de la entrada en la Tierra prometida. Las crecidas de estos ríos: Tigris, Éufrates, Nilo y Jordán, se producen por otra parte en diferentes estaciones del año; fecundantes y no

devastadoras, cubren entonces todo el espacio temporal, dado que los ríos recorren todo el espacio geográfico. Esquematisando el pensamiento de Ben Sira, puede decirse que la plenitud de la Ley se encuentra siempre y en todas partes. Es la expresión perfecta de la Sabiduría; tiene un valor universal y eterno.

La 6ª estrofa (vv. 30-34) utiliza las dos imágenes del riego y de la iluminación para describir el ministerio del sabio: profecía y testamento, los escritos de los sabios atraviesan las generaciones y las culturas. Las dos últimas estrofas recapitulan todo el poema: «La creación y el paraíso aparecen tranquilamente en el poema. El agua, la luz, la vegetación son los elementos dominantes (no hay ni fuego ni viento). Después del camino, el descanso; pero este descanso lleva dentro de sí la inquietud de la vegetación destinada a crecer, a darse y a propagar con sus frutos y sus aguas esa misma inquietud de vida en crecimiento» (L. Alonso Schökel, *o.c.*, 227).

Eclo 24 y el Prólogo de Juan. Desde C. Spicq, se han subrayado muchas veces los contactos literarios entre Ben Sira y el prólogo del cuarto evangelio (cf. *Cuadernos bíblicos*, nº 17, 22-23; nº 32, 68-69). Spicq señalaba no sólo el mismo proceso de conjunto en los dos textos, sino también semejanzas concretas entre

la Sabiduría y el Logos: su eternidad con Dios (Eclo 24,3-9 y Jn 1,1-2), su actividad creadora (Eclo 24,3-6 y Jn 1,3), su presencia en el mundo y entre los hombres (Eclo 24,6-7 y Jn 1,10-11), en Israel en donde encuentra su morada (Eclo 24,8.10 y Jn 1,14), sus beneficios (Eclo 24,15-22 y Jn 1,17). Si hoy se reconoce comúnmente el fondo sapiencial del Prólogo de Juan, «hablar de una influencia explícita de Ben Sira en Jn 1 parece tan difícil de probar como de negar» (M. Gilbert).

Conviene proseguir el estudio con la meditación de la plegaria de Eclo 51,1-12 y sobre todo con la del poema acróstico de 51,13-30. En una primera parte (vv. 13-22), Ben Sira recuerda su búsqueda incesante de la Sabiduría en su educación –¡una verdadera historia de amor!–, mientras que la segunda parte es una invitación a sus discípulos (vv. 23-30): la Sabiduría, escuela gratuita (cf. Is 55,1-3a) es obligatoria... ¡y puede reportar pingües beneficios! ¹

¹ Véase una cómoda sinopsis de la transmisión textual de 51,13-20 en el artículo de J. Trublet (pp. 179-181), indicado en la bibliografía *Para proseguir el estudio*, p. 72.

La galería de los antepasados (Eclo 44-50)

PRESENTACIÓN

Los antiguos libros sapienciales nunca hacen referencia a la historia de Israel. Incluso puede verse cómo

mo el nombre del Dios de Israel, YHWH, es raro y hasta está ausente en algunas colecciones de los Proverbios, en la mayor parte de los diálogos de Job y en el Qohélet. La única figura de la historia nacional es Salomón el Magnífico, patrono de todos los sabios.

Tan sólo se evocan, por otra parte, los mandamientos de la Torá, ya que los sabios quieren dirigirse a todos los hombres, israelitas y no israelitas.

Pues bien, no solamente Ben Sira utiliza con frecuencia el nombre del Dios de la Alianza —el Señor de quien viene toda sabiduría, a quien invita a temer y a amar—, sino que tiene además el mérito de «haber hecho entrar a la historia en el campo de la especulación sapiencial» (A. Dubarle). Parece ser que es ésta una de las respuestas de Ben Sira a la cultura helenística. Si ha hecho suyo su lenguaje, sabe apreciar las cualidades innegables que ha introducido en la vida de las gentes de Jerusalén (los viajes, la medicina, los banquetes, una nueva literatura, etc.) y reivindica para Israel una casi-exclusividad de la Sabiduría: la revelación de Dios en la historia de Israel es para él la expresión más perfecta de la Sabiduría: «*Todo esto es el libro de la alianza del Altísimo, la ley promulgada por Moisés, como herencia para las asambleas de Jacob*» (24,23).

Por consiguiente, no es extraño que después de sacar la lección de algunos episodios de la historia primitiva, patriarcal, o de las murmuraciones de Israel en el desierto (16,6-10), reconozca que se ha dado una ley de vida a los humanos:

*«(Dios) les concedió además conocimiento,
y en herencia les dio el don de la vida:
estableció con ellos una alianza eterna
y les manifestó sus decretos.
Vieron con sus ojos la grandeza de su gloria,
con sus oídos oyeron su voz majestuosa.
Él les dijo: “Guardaos de todo mal”
y les dio mandamientos con relación al prójimo»*
(17,11-14).

Más todavía, esta Ley de vida —cuya importancia reconoce el nieto del Sirácida para sus lectores, como un programa ético: «*aplicarse más a vivir según la ley..., reformar sus costumbres para vivir conforme a la Ley*» (Prólogo,14.36)— esta Ley fue ilustrada en la

historia por nuestros padres, «hombres ilustres». El panegírico de Eclo 44-50 demuestra que la Ley de vida quedó de manifiesto en la sabiduría y piedad de esos antepasados. Si «*el honor de un hombre está en la honra de su padre*» (3,11), los oyentes de Ben Sira pueden sentirse orgullosos y entonar una alabanza:

*«Y ahora bendecid al Dios del universo (hebreo: al Señor, Dios de Israel),
que por doquier hace grandes cosas,
que nos enaltece desde el seno materno
y nos trata con misericordia.
Que él nos dé un corazón alegre (hebreo: sabiduría)
y nos (hebreo: os) conceda la paz en nuestros días,
en Israel por los siglos de los siglos.*

Que su gracia permanezca fielmente con nosotros (hebreo: con Simón) y en nuestros días nos libere (hebreo: y mantenga para él la alianza de Pinjás, que no se romperá para él ni para su descendencia como los días de los cielos» (50,22-24).

Esta Ley de vida, presente como Sabiduría organizadora de todo el universo creado, ha establecido entre los hombres su morada: oficia en la asamblea del Altísimo, en su morada, en Sión. Todos los aromas y perfumes empleados en la liturgia del templo (cf. Éx 30,23.24 y Eclo 24,15) son exhalaciones de la Sabiduría. Por tanto, no es extraño que el sacerdocio aarónida y el culto del santuario tomen tanto relieve y susciten en Ben Sira una intensa emoción (cf. Aarón en 45,6-22; Pinjás en 45,23-26; David en 47,8-40; Salomón en 47,13; y sobre todo Simón Ben Onías en 50,1-21).

El templo, morada de la Sabiduría, en torno el cual está organizado todo el universo, es la fuente que riega e inunda el cosmos, lo mismo que el agua de la Torá vivificaba el desierto y el Mar Muerto (Ez 47). Por el canal de los sabios, las aguas de la Sabiduría dan luz e instrucción a toda la humanidad desde Adán, el primer viviente (Eclo 49,16), formado por las manos mismas de Dios, hasta las futuras generaciones (24,33).

A (1-6): la gloria y la fortuna
de los padres
B (7-8): honrados en vida

A' (13-15): la gloria y la fortuna de los
padres en la memoria de sus hijos
B' (10-12): honrados por sus herederos

C (9): el recuerdo perdido

EL EXORDIO: Eclo 44,1-15

Se puede proponer una estructura concéntrica para este texto (cuadro de arriba).

Los hombres de los que Ben Sira desea conservar la memoria, asentar la fama y proclamar el elogio, son calificados en los vv. 1 y 10 como «*hombres de fidelidad (hesed)*», padres de los *hasidim* de su generación, destinatarios del don de la Sabiduría del Señor (43,33). Pues bien, el vocabulario hebreo de este elogio tiene muchos puntos en común con el del cántico de Moisés de Dt 32,1-43, como han señalado P. W. Skehan y J. L. Duhaime. Pero, mientras que Dt 32 pertenece al género literario del «proceso profético» (*rib*), Eclo 44-50 es un panegírico. En Dt 32, las acciones del Dios fiel, Roca de Israel, no han engendrado más que ingratitud y desprecio, mientras que Ben Sira demuestra que algunos hombres, a pesar de sus debilidades y sus pecados (cf. David en 47,11; Salomón en 47,19-21; Roboán y Jeroboán en 47,23-35) correspondieron a la fidelidad del Señor. «Es un punto de vista que le permite ofrecer a sus contemporáneos, tanto judíos como extranjeros, una imagen del pueblo de Israel que pudiera competir con ventaja con la de otras naciones, otras culturas, otras religiones» (J. L. Duhaime).

La memoria de los vivos es la tumba de los antepasados. Puede parecer extraño ver en el v. 9 el centro del exordio, según la estructura que veíamos. El ol-

vido de los antepasados por parte de sus descendientes es la suprema vergüenza (cf. Sal 109,13-15). Pues bien, contra ese deshonor se subleva Ben Sira. El deber de recordar a los antepasados gloriosos se inscribe en la serie normal de la alabanza de las obras del Creador (42,15-43,32). Las doce categorías de hombres enumeradas en los vv. 2-6 se ilustran luego en 44,16-50,21: dominadores de la tierra por su realeza (David y Salomón), profetas y consejeros (Eliseo e Isaías), gobernadores (José, Zorobabel, Nehemías), sabios en palabras y en escritos (Salomón), cantores (David), etc.

EL ENCUADRAMIENTO: Eclo 44,16-18; 49,14-16

La figura de Enoc

La doble mención de Enoc (44,16 y 49,14) plantea una cuestión; ausente en los manuscritos de Masada (el elogio de los antepasados comienza con Noé, 44,17), está atestiguada por el manuscrito B del Cairo y las versiones griegas. El Génesis presenta a Enoc como el séptimo patriarca antediluviano, hijo de Caín o de Yáred (Gn 4,17; 5,18) y padre de Matusalén; «*Como Enoc había sido fiel a Dios, desapareció porque Dios se lo llevó*» (5,24). Este raptó de Enoc, como el de Elías (2 Re 2,9 y Eclo 48,9) les da un lugar predilecto en la literatura apocalíptica judía. Destina-

tario de la revelación de los secretos celestiales, es el héroe de varias obras, contemporáneas o posteriores a Ben Sira: el Libro etíope de Enoc, el Libro de los secretos de Enoc y el Libro de los Jubileos.

Según este último libro, es el tipo mismo del sabio: «Fue el primero de los humanos nacidos en la tierra que aprendió la escritura, la sabiduría y la ciencia, y que escribió en un libro los signos del cielo según el orden de los meses, para que los humanos conocieran las estaciones en su orden, mes por mes. Fue el primero en redactar un testimonio y, entre la gente de la tierra, en dar un testimonio a los humanos... Vio en una visión de su sueño el pasado y el porvenir, lo que habría de suceder entre los humanos, generación tras generación, hasta el día del juicio; lo vio y lo conoció todo. Redactó su testimonio y lo dejó en la tierra, para todos los humanos, para todas sus generaciones (*Jubileos* IV,17-19). Enoc fue ya además un sacerdote: «Fue él el que hizo humear el incienso del santuario (ofrenda), agradable ante el Señor, en la montaña del Sur» (*Jubileos* IV,25). Para Heb 11,5-6 es el patrono de los creyentes, «*agradable a Dios*». Jds 14 cita una de sus profecías según el Libro etíope de Enoc (1,9). Para Ben Sira, Enoc posee por tanto «el criterio indispensable para apreciar el desarrollo de la historia» (T. Maertens).

Noé y José

En 44,17-18 Ben Sira no retiene de los relatos de Gn 6-9 más que los elementos esenciales para su propósito: la fidelidad de Noé, en medio de un pueblo pervertido (cf. Ez 14,14.20), el resto escogido por Dios y la alianza que lo convierte en el padre de una nueva humanidad. También en este caso se recoge la historia de Noé en la escritura apocalíptica: «Di a Lamec: “Es legítima y verdaderamente tu hijo. Dale el nombre

de Noé, porque es lo que quedará de vosotros cuando hayáis descansado, y sus hijos se librarán de la destrucción de la tierra, de todos los pecados y de todo lo que se cumplirá de injusticia en su tiempo”» (*Enoc etiop.* 106,18). El Nuevo Testamento recordará también la figura de Noé en Mt 24,37-39 y 1 Pe 3,19-21.

En 49,15, José va asociado a Enoc debido a su sabiduría. Goza de la recompensa prometida a los sabios. Su memoria se concreta en la veneración de sus huesos, embalsamados (Gn 50,25-26), llevados de Egipto por Moisés (Éx 13,19) y enterrados en Israel (Jos 24,32). Finalmente, los tres últimos patriarcas, Sem, Set y Enós (Eclo 49,16 *hebreo*) no parecen tener más función que la de resaltar la figura de Adán, no sólo antepasado de un linaje, sino modelo de la mano misma de Dios.

Los autores han destacado justamente la importancia que se concede en este elogio de los antepasados al culto del templo y a los sacerdotes; pero esto no es para Ben Sira un refugio: el verdadero culto son la búsqueda y la escucha del Señor. El servicio del santuario fue confiado a Aarón, por ser «*santo como Moisés*» (45,6-22). Después de su nieto Pinjás (45,23-26), su último heredero glorioso es Simón Ben Onías (50,1-21). En la liturgia del Kippur, es él a quien le cabe el honor de pronunciar el Nombre divino y el de «*eleva sus manos sobre toda la asamblea de los israelitas*» (50,20).

Recorriendo esta galería de las grandes figuras de la historia de Israel, no se puede menos de suscribir el juicio de Spicq: «Quien tenga el conocimiento de este panegírico tendrá una iniciación substancial a la Biblia». Quedan, sin embargo, algunas cuestiones sin resolver, como la omisión de Esdras, que es un verdadero enigma.

La transmisión del texto y su canonicidad

El que lea el Eclesiástico en las traducciones corrientes se ve enfrentado con problemas específicos, únicos en toda la Biblia. Las traducciones se hacen de ordinario sobre el texto griego del nieto, pero el lector sabe por el Prólogo que tiene ante los ojos una traducción del hebreo. Descubre pronto en las notas de crítica textual que están atestiguadas dos familias de textos: un texto largo y un texto corto. Para algunos capítulos (Eclo 30-36), una doble numeración le hace sospechar que ha habido algunas peripecias en la tradición manuscrita. Finalmente, ante estos hechos, no dejará de plantearse preguntas sobre la canonicidad y la inspiración de estos textos, transmitidos de manera tan diversa.

LA DOCUMENTACIÓN TEXTUAL

Los textos griegos

La edición de los setenta de Rahlfs (1935) sigue los tres manuscritos más antiguos: el Sináítico, el Alejandrino y el Vaticano. Lo llamamos el texto «Griego I». Nos da acceso a la obra del nieto de Ben Sira. J. Ziegler, en la edición crítica de Gotinga (1965), da un texto griego más largo, con 150 versículos más, basado no sólo en los tres manuscritos del Griego I, sino en otros manuscritos en minúsculas. Lo llamamos texto largo o «Griego II», que nos ha llegado en las recensiones de Orígenes y de Luciano.

Los textos latinos

La antigua traducción latina, la *Vetus latina*, hecha sobre el Griego II, no contiene más que Eclo 1-43 y

51. San Jerónimo, a pesar de su interés por transmitir la *veritas hebraica*, no tradujo el Sirácida (cuyo texto hebreo conocía) y copió la *Vetus latina* sin corregirla. En cuanto al texto latino de Eclo 44-50, no es anterior al siglo VI.

Los textos hebreos

Se conocía la existencia de estos textos hebreos no solamente por el Prólogo, sino también por las citas en las tradiciones rabínicas, el testimonio de san Jerónimo y las citas hechas en el siglo X por el comentarista judío Saadya Gaón. Pues bien, en el último siglo se han descubierto algunos manuscritos hebreos que permiten reconstruir casi las dos terceras partes del texto del Sirácida. En 1890, en la reconstrucción de una sinagoga caraíta del Viejo Cairo, se descubrió intacta su antigua Guenizah, el local donde se depositaban los manuscritos demasiado gastados. En 1864, se le habían dado ya algunos manuscritos a Jacob Saphir, y luego a un caraíta de Crimea, Abrahán Firkowitch. Pero fue sobre todo a partir de 1896 cuando los manuscritos de la Guenizah, que llenaban unas treinta cajas, fueron estudiados por S. Schechter, profesor en Cambridge. Entre ellos, los 5 manuscritos diferentes del Sirácida, de los alrededores del año mil, que totalizaban unas 36 hojas.

En 1956, en las cuevas 2 y 11 de Qumrán, se descubrieron varios fragmentos del Sirácida en pergamino. 2Q 18 contiene algunos finales de línea de Eclo 1,19-20 (¿o 6,14-15?) y 6,20-31. Y 11 QPsa contiene Eclo 51,13-20.30b. En 1964, en Masada, en un pergamino reconstruido a partir de 26 fragmentos, se han identificado algunos textos que proceden de Eclo 39-44. Estos manuscritos de Qumrán y de Masada indi-

can que, a comienzos de la segunda mitad del siglo I de nuestra era «los ambientes ortodoxos o sectarios poseían esta obra y la veneraban tanto como la Biblia» (J. Trublet, *o.c.*, 155).

Los descubrimientos de Qumrán y de Masada han confirmado la autenticidad de los manuscritos de El Cairo. Se poseen ahora 1.098 dísticos en hebreo de los 1.616 del texto griego I. Los textos del Sirácida conocidos actualmente en hebreo son: **3,6b-16,26; 18,31b-19,2; 20,5-6.13.22-23; 25,7c-8.13.17-24; 26,1-3.13-17; 27,5-6.16; 30,11-34,1; 35,11-38,27b; 39,15c-51,30.** «Lo que todavía falta es sobre todo Eclo 1,1-3,5 y 16,28-30,10... Se lamenta sobre todo la falta de los dos primeros capítulos, de Eclo 24 (el elogio de la Sabiduría) y de Eclo 38,27-39,14 (el retrato del sabio)» (M. Gilbert, *Introduction*, 9).

Los textos siríacos

La Peshitta, cuyo primer manuscrito conocido se remonta al siglo VI, se hizo sin duda sobre la base de un texto hebreo, cuya traducción sería el Griego I. ¿Cómo explicar esta situación tan confusa? M. Winter ha planteado la hipótesis de que la Peshitta sería el resultado de dos traducciones, una de un ebionita (por el año 300) y otra de un cristiano antsiarriano de finales del siglo IV. La Siro-hexapla, conservada en el *Codex Ambrosianus* (siglo IX, Milán) es una traducción de Griego II (ms. 253) y nos permite conocer el texto griego que leyó Orígenes.

El orden del texto

Los manuscritos griegos del Sirácida trastocaron dos cuadernos en los capítulos 30-36. Más exactamente, Eclo 33,13b-36 se invirtió con el de Eclo 30,25-33,13a. Es sabido que la división del texto bíblico en capítulos se remonta a Esteban Langton (1205), y la numeración en versículos a Robert Estienne (1530). Pues bien, el hallazgo de los textos hebreos del Ecle-

siástico ha permitido recobrar el orden primitivo, tal como lo confirman la Peshitta, la *Vetus latina* y la Vulgata. Las traducciones modernas siguen este orden primitivo (véase el cuadro de correspondencias en las *Introducciones al Sirácida en las Biblias*).

LA HISTORIA DEL TEXTO

A partir de esta documentación textual, intentemos trazar la historia antigua del texto de Ben Sira, con una buena dosis de hipótesis, veremos que esta transmisión «ha evolucionado con mucha libertad según el gusto de las comunidades que la leían» (M. Gilbert, *o.c.*, 35).

A) Jerusalén, a comienzos del siglo II a.C., Ben Sira escribe en hebreo su instrucción sapiencial para jóvenes de clase acomodada (51,23). Llamamos a este texto Hebreo I. No gozó de una transmisión oficial y hoy se considera perdida. Puede ser que los fragmentos de Masada sean los textos más cercanos al original.

B) En Alejandría de Egipto, probablemente entre el 132 y el 116 a.C., el nieto de Jesús Ben Sira traduce la obra de su abuelo. Conoce mejor el griego que el hebreo y el ejemplar de la «*importante instrucción*» del abuelo no es de excelente calidad. Comete algunos errores de copista. Cuando descubre citas de la Torá, prefiere citar la traducción de los Setenta. Interpreta el texto en función de la actualidad o de sus ideas escatológicas. Se permite además añadir algunas palabras. Es el texto que hemos llamado Griego I.

C) Durante el siglo I a.C., los esenios acogen la Instrucción de Ben Sira y añaden algunos párrafos. Llamamos a esta edición Hebreo II. ¿Es la que conoció san Jerónimo?, ¿la que se guardaba en la Guenizah? Es posible. En efecto, estos folios de papiro del Viejo Cairo se remontan al año mil de nuestra era.

Pues bien, antes del descubrimiento de los manuscritos del Mar Muerto (1947) se conocía la existencia de manuscritos hebreos descubiertos en esta región bajo Caracalla (211-217), y luego, poco antes del año 800, en una cueva cerca de Jericó. Fue sin duda en los ambientes judíos caraítas donde se conservaron y utilizaron estos manuscritos, como el *Documento de Damasco*, encontrado a la vez en Qumrán y en El Cairo.

D) Antes de terminar el siglo II de nuestra era, un judío helenista hace, en griego, una nueva edición de Ben Sira. Dispone sin duda del Griego I, que recoge, del Hebreo II, que utiliza para aportar al texto Griego I

las modificaciones oportunas, e inserta también los añadidos. Llamamos a esta edición Griego II. La utiliza Clemente de Alejandría; está atestiguada en varios manuscritos minúsculos, como el ms 248 (Luciano) y el ms 253 (Orígenes).

E) Por aquella misma época, un cristiano de África del Norte traduce al latín un texto de Griego II para los capítulos 1-43 y 51. Se le designa como *Vetus Latina*; es una manera cómoda de designar las traducciones latinas anteriores a san Jerónimo. Tan sólo en el siglo VI un cristiano completó el texto latino del Sirácida para los capítulos 44-50, pero no sabemos sobre qué base.

LA TRANSMISIÓN DEL TEXTO DEL SIRÁCIDA

<i>Lugares</i>	<i>Fechas</i>	<i>Autor</i>	<i>Lengua</i>	<i>Texto</i>
Jerusalén	por el 180	Jesús Ben Sira	hebreo	Hebreo I (breve)
Egipto	132-116	el nieto	griego	Griego I (Hb I + añadidos)
Qumrán	siglo I a.C.	esenio	hebreo	Hebreo II (Hb I + añadidos)
Diáspora	fin siglo II d.C.	judío helenista	griego	Griego II (añad. Alex.)
Africa del N	fin siglo II d.C.	cristiano	latín	Vetus Lat (sobre Griego II) (Eclo 1-43 y 51)
Próximo Or.	siglos III-IV	ebionita	siríaco	Peshitta (Hb I ?)
		crist. antiarriano	siríaco	Peshitta (Hb II ?)
?	siglo VI	cristiano	latín	Vulgata (Eclo 44-50)

* Cuadro inspirado en una propuesta de R. Varro, *Lire la Genèse avec les yeux des sages de l'époque hellénistique*, Rencontres Bibliques de Nice, 1989-1990, 53.

CANONICIDAD E INSPIRACIÓN

La cuestión ha saltado a la palestra en varios estudios recientes (H. P. Rüger, M. Gilbert, J. Trublet y C. Perrot). Para la Iglesia católica, el concilio de Tren-

to (1546) afirmó la canonicidad del Eclesiástico, que forma parte de los libros «deuterocanónicos» (el último admitido en el canon, según Sixto de Siena, en el siglo XV). Figura en la lista de libros canónicos «entero, con todas sus partes, tal como se les acostumbra leer en la Iglesia católica y tal como están en la anti-

gua edición latina de la Vulgata». Al referirse a la Vulgata, los Padres «pensaban sólo en su contenido, no en su lengua». Pío XII en 1943 subrayó la legitimidad del recurso a las lenguas originales. La autenticidad de la Vulgata es jurídica, no crítica. Las Iglesias de Oriente no han fijado nunca expresamente la lista de los libros canónicos. En cuanto a las Iglesias de la reforma, colocan el Sirácida en la categoría de «Apócrifos», con los otros deuteroconónicos del canon católico, pero también con los Pseudoepígrafos o Apócrifos, como la Oración de Manasés, los libros III y IV de Esdras, etc.

En el judaísmo antiguo

«El estatuto de los escritos varía de un caso a otro, sin encerrarse en la clausura de un canon ya bien definido... En los siglos primeros, poco antes o después de nuestra era, lo que hoy designamos como libros sapienciales no se citaban generalmente de forma directa; no se hacía referencia a ellos o no se les interpretaba como textos con autoridad; sin embargo, se les usaba abundantemente, como un lenguaje necesario para indicar mejor el sentido de las lecturas de la mañana del sábado. No existe igualdad en la manera de usar los textos de la Torá, de los Profetas y *a fortiori* de los Escritos. Si, sobre todo en los ambientes fariseos, los Profetas constituyen el primer comentario divinamente autorizado de los cinco Rollos de Moisés, los “otros libros” —a los que no hay que añadir los Salmos, que tenían ya un estatuto diferente— tenían más bien la función de un diccionario de pensamientos que permitía iluminar o penetrar mejor en la palabra revelada» (C. Perrot).

¿Qué pasó con Ben Sira? Numerosas citas de los rabinos tanaitas y del midrás amoráita muestran la estima de que gozaba el Sirácida. Su obra era recibida hacia el 90 a.C. en Palestina, según Simón Ben Shehah (Talmud de Jerusalén, *Berakot* 7,11b). Pero dos siglos más tarde, Rabí Aqiba (50-135) lo consideraba

«un libro exterior, cuya lectura excluye del mundo venidero» (*Sanhedrin* 100b). Otros doctores son incluso más radicales: Ben Sira y los escritos del período posprofético «no ensucian las manos», o sea, no son Escrituras santas (*Yadaim* 2,13); esto no impide, sin embargo, ver textos del Sirácida introducidos en el Talmud como si fueran textos canónicos (*Hagigah* 12a; *Niddah* 16b; T. J. *Berakot* 11c).

En la antigua Iglesia

La situación es igualmente confusa. Hasta comienzos del siglo III, los Padres de Oriente y de Occidente reconocen prácticamente la canonicidad del Sirácida. En Palestina, se ponen de manifiesto las cuestiones de la canonicidad con ocasión del diálogo con los judíos. Orígenes se muestra reservado sobre los libros no reconocidos por los judíos, pero cita al Sirácida en varias ocasiones como Escritura. Atanasio de Alejandría conoce el canon, pero sabe que hay además otros libros que «podrían leer los que, recién llegados a la Iglesia, desean instruirse en los primeros elementos de la doctrina piadosa; se trata de Sabiduría, Sirácida, Ester, Tobías, Judit, Didajé y Hermas» (citado por M. Gilbert, *Introduction*, 45). Y en su práctica, cita al Sirácida como Escritura. San Jerónimo tiene su propia teoría: la Iglesia no recibe a la Sabiduría ni al Sirácida... entre las escrituras canónicas. Pueden leerse para edificar al público (¿lectura litúrgica?), pero no para confirmar los dogmas de la Iglesia. Sin embargo, también él cita al Sirácida como «divina Escritura». Agustín y varios concilios ratificaron esta canonicidad practicada por las Iglesias.

P. Grelot, después de tratar de la inspiración y canonicidad de los Setenta, reconoce la posibilidad de un doble texto inspirado: hebreo y griego (*La Biblia, palabra de Dios*, Herder, Barcelona 1968, 237). Dada la multiplicidad del estado del texto del Sirácida, la cuestión se complica más aún: «¿No podría decirse que la inspiración se extiende a todo texto relaciona-

do con un origen considerado como inspirado? Si el texto no es más que la huella de una tradición, sólo captaremos esta tradición en la diversidad de textos

que la atestiguan. El libro de Ben Sira es un buen ejemplo de ello», concluye J. Trublet (*art. cit.*, 187).

Lectura cristiana de Qohélet y del Sirácida

El lector cristiano de Qohélet y del Sirácida no se ve muy favorecido por su utilización en el marco litúrgico de la asamblea dominical: 4 versículos de Qohé-

let una vez cada tres años y 37 versículos del Sirácida (tres lecturas el año A, otras tres en el año C): ¡es muy poco!

EL PESIMISMO DE JESÚS

«El pesimismo de Jesús es mucho más radical, más riguroso, más profundo que el de Qohélet: éste encuentra un equilibrio en su pesimismo, mientras que Jesús pierde su equilibrio, precisamente porque está llamado a sufrir todas sus consecuencias en su propio cuerpo. Va a experimentar del hombre, no solamente su necesidad, su infantilidad, su ceguera, su incapacidad para nutrir grandes proyectos, sino también y sobre todo su malevolencia, su mezquindad, su crueldad. El pesimismo de Jesús que explota en su grito en la cruz: «*Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?*» (Mt 27,46) supera infinitamente al de Qohélet. Es una condenación del hombre, de la situación humana separada de Dios, tan absoluta como jamás se habría atrevido a hacerla el Qohélet.

¿Y por qué no se habría atrevido? ¿Cómo es que Qohélet se encierra en esa elegante y sutil crítica de sí mismo y de los demás, donde conserva su equilibrio? Evidentemente, porque la esperanza de Qohélet era una esperanza pequeña: a una pequeña esperanza corresponde una pequeña crítica. Y la gran crítica que asusta y hace perder el equilibrio es la que no tiene ninguna esperanza correspondiente y la que cierra totalmente el paso

a cualquier esperanza. A todos nos gusta reír, que se bromea un poco a costa de nosotros o que nosotros bromeemos a costa de los demás, mientras sea posible conservar cierto equilibrio. Pero contra el humor corrosivo, contra la autocrítica o la crítica de los demás en contra nuestra, que corre el riesgo de comprometer ese equilibrio, que asusta y enloquece, entonces interviene inmediatamente la censura y a toda velocidad.

El pesimismo al estilo de Qohélet, culto, elegante, no se mantiene ante una censura importante que ponga realmente en cuestión a la persona, su situación, su condición. Al contrario, Jesús se turba hasta perder el equilibrio, aceptando verse trabado por la amargura y el pesimismo, en la medida en que lleva en sí mismo una esperanza infinita, la esperanza misma de Dios en él. Entonces puede bajar hasta el abismo, beber el cáliz del pesimismo humano hasta las heces, hasta el fondo, precisamente porque en él reside la plenitud de la esperanza divina».

(C. M^a. Martini, *Abrahán, nuestro padre en la fe*, San Pablo, Madrid 1988)

Antes de reprochar a los sabios de Israel sus defectos o sus estrecheces, convendría sin duda conocer un poco mejor sus ideas. En el diálogo con el mundo de su tiempo, su empresa sigue siendo sin duda ejemplar para nosotros.

Poco antes de la era cristiana, los sabios del judaísmo se preocuparon de expresar su fe en nuevos lenguajes, sin quedar encerrados en el universo cultural en donde había nacido la fe de Israel. Ante las nuevas cuestiones que se nos plantean, no nos dan soluciones ya hechas, de «prêt-à-porter», sino que nos repiten la audacia y la renovación incesante que se necesita para que la Palabra de Dios llegue de forma auténtica al camino de los hombres. Asumir los límites y los cuestionamientos terribles de nuestro tiempo, así como la herencia de la tradición bíblica: ésa puede ser la lección que nos han legado Qohélet y el Sirácida.

«En los límites del Nuevo Testamento, Jesús parece más bien heredero que discípulo de Qohélet. Pero un heredero consecuente, que asume y explota su herencia. Pero la palabra evangélica va más allá de los límites de Qohélet. Y va más allá en el terreno mismo en que el Eclesiastés había bloqueado el cuestionamiento oponiendo a todas las preguntas metafísicas el callejón sin salida de sus respuestas escépticas sin apelación. Aquí Jesús inventa el arte de la respuesta inacabada» (J. P. Molina, *Jésus ben Qohélet*, 254 cf. Para proseguir el estudio, p. 71).

UNA ORACIÓN FÚNEBRE

«Vanidad de vanidades y todo vanidad». Es la única palabra que me queda; es la única reflexión que me permite, en un accidente tan extraño, un dolor tan justo y tan sensible. Por eso, no he recorrido los sagrados libros para encontrar en ellos algún texto que pudiera aplicar a esta princesa. He tomado, sin estudio y sin opción, las primeras palabras que me presenta el *Eclesiastés*, en donde, aunque se menciona tantas veces la vanidad, nunca ha sido, a mi juicio, lo bastante mencionada para el designio que me he propuesto. Desearía en una sola desgracia deplorar todas las calamidades del género humano, y en una sola muerte hacer ver la muerte y la nada de todas las grandezas humanas. Este texto, que conviene a todos los estados y a todos los sucesos de nuestra vida, por una razón particular resulta especialmente adecuado para este lamentable caso. Porque jamás las vanidades de la tierra se han visto tan claramente descubiertas y tan altamente confundidas. No; después de lo que acabamos de ver, la salud no es más que un nombre, la vida no es más que un sueño, la gloria no es más que una apariencia, las gracias y los placeres no son más que una diversión peligrosa; todo es vano en nosotros, excepto la sincera confesión que hacemos ante Dios de nuestras vanidades, y el juicio convencido de que hemos de despreciar todo lo que somos.

¿Pero digo la verdad? ¿No es más que una sombra el hombre, hecho a imagen de Dios? ¿Acaso lo que Jesucristo ha venido a buscar del cielo a la tierra, lo que él creyó que podía, sin envilecerse, comprar con toda su sangre, no es más que una nada? Reconozcamos nuestro error. Se nos imponía sin duda este triste espectáculo de las vanidades humanas; y la esperanza pública, frustrada de repente por la muerte de esta princesa, nos llevaba demasiado lejos. No hay que permitir al hombre que se desprecie por entero, no sea que, creyendo con los impíos que nuestra vida es tan sólo un juego regido por el azar, camine sin regla ni conducta al paso de sus ciegos deseos.

(J. B. Bossuet, *Oración fúnebre de Enriqueta de Inglaterra*, 1670).

ECLESIASTÉS o QOHÉLET

Introducciones

A. BARUCQ, «Qohélet», en *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, 1977, c. 609-674.

H. LUSSEAU, en *Introduction critique à l'Antique Testament*, Desclée, 1973, 624-638.

J. P. PRÉVOST, «Qohélet», en J. Auneau (ed.), *Les Psaumes et les autres écrits (PBSB)*, Desclée, 1990, 167-175.

R. RENDTORFF, *Introduction à l'Antique Testament*, Cerf, París 1989, 441-445.

Comentarios

L. ALONSO SCHÖKEL, *Ecclésiastés y Sabiduría*, Cristiandad, Madrid 1974, 206 p. (70 p. el Ecl.)

A. BONORA, *Guía espiritual del Antiguo Testamento. El libro de Qohélet*, Herder, Barcelona 1994.

M. EATON, *Le livre de l'Ecclésiaste*, Commentaires Sator Farel/Sator, 1989, 153 p.

E. GLASSER, *Le procès du bonheur par Qohélet*, Lectio Divina 61, Cerf, París 1971, 218 p.

J. J. LAVOIE, *La pensée du Qohélet. Étude exégétique et intertextuelle*, Héritage et projet 49, Fides, Quebec 1992, 300 p. (con abundante bibliografía).

D. LYS, *L'Ecclésiaste, ou Que vaut la vie? Traduction, introduction générale, commentaire de 1,1 à 4,3*, Letouzey et Ané, París 1977, 436 p.

A. MAILLOT, *Qohélet ou l'Ecclésiaste, ou la Contestation*, Les Bergers et les Mages, París 1971, 1987, 196 p.

C. MOPSIK, *L'Ecclésiaste et son double araméen. Qohélet et son targum, Les Dix Poroles*, Verdier 1990, 148 p. (tradicón judía).

E. PODECHARD, *L'Ecclésiaste, Études Bibliques*, Gabalda, París 1912, 500 p.

J. VÍLCHEZ, *Ecclésiastés o Qohélet*, Verbo Divino, Estella 1994, 508 p.

M. ZLOTOWITZ - N. SCHERMANN, *Kohélet, l'Ecclésiaste*, Colbo, 1987, 242 p. (traducción y comentario basado en las fuentes talmúdicas).

Estudios diversos

«Qohélet, La saveur biblique de l'instant», *Lumière et Vie* 221, febrero 1995.

P. BEAUCHAMP, «Entendre Qohélet» *Christus* 63 (1969) 393-351.

J. DURANDEAUX, *Pour une foi sans névrose. Qohélet*, Cerf, París 1987, 288 p.

J. ELLUL, *La raison d'être. Méditation sur l'Ecclésiaste*, Seuil, París 1986, 316 p.

J. L'HOUE, *Si je savais comment l'atteindre*, Centurion, París 1975, 115-127.

N. LOHFINK, «Le temps dans le livre de Qohélet» *Christus* 125 (1985) 69-80.

R. Michaud, *Qohélet y el helenismo*, Verbo Divino, Estella 1988. (Cita y resume el comentario de N. Lohfink, *Kohélet*, Stuttgart 1980).

J. P. MOLINA, «Jésus ben Qohélet», en O. Abel - F. Smith (eds.), *Le livre de traverse. De l'exégèse biblique à l'anthropologie*, Cerf, París 1992, 237-256.

J. P. SIMÉON, «Le don du vivre: Qohélet», *Lumière et Vie* 191 (1989) 17-36.

G. SINDT, «La bonne espérance selon Qohélet» *Masses Ouvrières* 435 (1991) 65-72.

O VALLET, *Menus propos de Qohelet, ou l'art de mourir un peu moins selon Qohelet*, Droguet et Ardant, París 1976, 128 p

W VOGELS, «Performance vaine et performance saine chez Qohélet», *Nouvelle Revue Theologique* 113 (1991) 363-385 (Estudio de tipo linguistico)

ECLESIÁSTICO o SIRÁCIDA

Introducciones

M GILBERT, *Introduction au livre de Ben Sira, ou Siracide, ou Ecclesiastique*, Institut Biblique, Roma 1985-1986, 57 p

Id, «L'enseignement des sages Le Siracide», en J Auneau (ed), *Les Psaumes et les autres écrits (PBSB)*, Desclee 1990, 295-322 (con bibliografía)

Íd, art «Siracide» del *Dictionnaire de la Bible Supplement* (en prensa)

Comentarios

L ALONSO SCHOKEL - E ZURRO, *Proverbios y Ecclesiástico*, Cristiandad, Madrid 1974, 206 p (Eclo 5 - 70)

R MICHAUD, *Ben Sira et le Judaïsme*, Lire la Bible, Cerf, París 1988, 216 p

C SPICQ, *L'Ecclesiastique*, en *Bible Prot-Clamer*, Letouzey, París 1946, 529-841

Estudios diversos

H P RUGER, «Le Siracide, un livre à la frontière du canon», en S Amsler (ed), *Le canon de l'A T*, Labor et Fides, Ginebra 1984, 47-69

M GILBERT, «L'Ecclesiastique Quel texte? Quelle autorité?» *Revue Biblique* 94 (1987) 233-250

J TRUBLET, «Constitution et clôture du canon hebraïque», en C Theobald (ed), *Le canon des Ecritures Etudes historiques, exégetiques et systematiques*, Lectio Divina 140, Cerf, París 1990, 154-187

P BEAUCHAMP, «Sur deux mots de l'Ecclesiastique (Si 43,27b)», en J Doré-C Theobald, *Penser la foi Melanges B Renaud*, Cerf Assas Editions, París 19953, 15-25

J LEVEQUE, «Le portrait d'Elie dans l'éloge des Pères (Si 48,1-11)», en R Kuntzmann (ed), *Ce Dieu qui vient Melanges B Renaud*, Lectio Divina 159, Cerf, París 1995, 215-229

M GILBERT, «L'action de grâce de Ben Sira (Si 51,1-12)», *ibid*, 231-242

LOS LIBROS SAPIENCIALES

A M DUBARLE, *Les Sages d'Israel*, Lectio Divina, Cerf, París 1946, 278 p

H DUESBERG, I FRANSEN, *Les Scribes inspirés*, Maredsous 1966, 936 p (Enfático y prolijo, se lee con gusto y asombro)

R MICHAUD, *La literatura sapiencial*, Verbo Divino, Estella 1985, 192 p

V MORLA ASENSIO, *Libros sapienciales y otros escritos*, Verbo Divino, Estella 1994, 544 p

M TESSERAUD, *Sagesses bibliques Dossier pédagogique*, Centurion, París 1984, 76 (sugerencias pedagógicas para hacer descubrir la sabiduría bíblica a los alumnos de enseñanza media, en relación con sus programas)

G VON RAD, *Sabiduría en Israel*, Cristiandad, Madrid 1985

J VILCHEZ, *Sabiduria*, Tomo V de "Sapienciales", Verbo Divino, Estella 1991, 570 p

LISTA DE RECUADROS

Qohélet y el helenismo (M. Hengel)	6
Algunos juicios sobre Qohélet	14
Al estilo de Qohélet (O. Vallet)	29
El Dios de Qohélet (A. Barucq)	30
El Targum de Ecl 12,1-7	39
¿Alusiones históricas en Qohélet?	41
Nada nuevo bajo el sol	41
Qohélet y Génesis 1-11	42
Bienaventuranzas en Qumrán	59
La transmisión del texto del Sirácida	67
El pesimismo de Jesús (C. M ^a . Martini)	69
Una oración fúnebre	70

Contenido

Aparte sus nombres tradicionales, el Eclesiastés y el Eclesiástico no se parecen mucho. El primero, Qohélet, disolvente y corrosivo; el segundo, el Sirácida, más bien burgués y «sensato». En los siglos III y II a.C., estos dos sabios de Israel reaccionan frente a la civilización helenística que sumerge a todo el Próximo Oriente. Qohélet interroga vigorosamente a la experiencia humana, mientras que el Sirácida enseña fielmente la tradición judía. ¡Dos caminos muy diferentes para dirigir la vida bajo la mirada de Dios! Dos caminos que conoce bien Daniel Doré, biblista en Esonne, y que él nos invita a recorrer.

Introducción: Sabiduría bíblica y helenismo	5
Eclesiastés o Qohélet	11
Las líneas de interpretación de Qohélet	11
Unidad y estructura literaria	15
La edición: título (1,1-3) y epílogo (12,8-14)	18
Los estribillos de Qohélet: vanidad, provecho, afanes	23
La rueda del mundo y de las generaciones (1,4-11)	25
Cada cosa a su debido tiempo (3,1-15)	28
La crisis de la sabiduría (1,12-18)	33
La huida de los días (11,7-12,8)	35
Eclesiástico o Sirácida	43
El prólogo	43
Los géneros literarios del Sirácida	46
Ben Sira moralista	49
Unidad y estructura literaria	51
Las mujeres vistas por el Sirácida	53
La Sabiduría y el sabio (1,1-10; 6,18-37; 14,20-15,10; 24)	57
La galería de los antepasados (44,1-18; 50,14-16)	61
La transmisión del texto	65
Lectura cristiana de Qohélet y del Sirácida	69
Para proseguir el estudio	71
Lista de recuadros	73