

Víctor Morla

Eclesiastés

El colapso del sentido



Índice

| | |
|-----------------------------|----|
| Presentación | 7 |
| Siglas y abreviaturas | 11 |
| Introducción | 13 |

COMENTARIO

| | |
|--|----|
| Presentación y código hermenéutico (1,1-2) | 23 |
|--|----|

PRÓLOGO

| | |
|---|----|
| A propósito de la ciclicidad (1,3-11) | 29 |
|---|----|

PRIMERA PARTE (1,12-6,9)

| | |
|--|----|
| 1. La ficción salomónica (1,12-2,26) | 39 |
| 2. El tiempo inasible (3,1-15) | 59 |
| 3. Crítica social (3,16-22) | 69 |
| 4. Miserias de la vida en sociedad (4,1-5,8) | 75 |
| 5. El dinero (5,9-6,9) | 95 |

SEGUNDA PARTE (6,10–11,6)

| | |
|--|-----|
| 6. Recapitulación: pasado, presente y futuro (6,10-12) | 109 |
| 7. Comparaciones: más vale (7,1-8) | 113 |
| 8. Dudas sobre la sanción divina (7,9-14) | 119 |
| 9. Sabiduría y honradez (7,15-24) | 123 |
| 10. La mujer (7,25-29) | 131 |
| 11. Reyes y consejeros (8,1-6a) | 139 |
| 12. Tiempo y retribución (8,6b-15) | 145 |
| 13. Fracaso epistemológico (8,16-17) | 151 |
| 14. Azar y muerte (9,1-12) | 153 |
| 15. Sabiduría y necedad (9,13-18a) | 165 |
| 16. Florilegio proverbial (9,18b–10,20) | 167 |
| 17. La perpetuación de la especie (11,1-6) | 179 |

EPÍLOGO

| | |
|-------------------------------------|-----|
| Epílogo original (11,7–12,8) | 189 |
| Posdata no original (12,9-14) | 207 |
| Bibliografía elemental | 213 |

Presentación

Este sorprendente libro bíblico que el lector tiene entre manos constituye el ejemplo más claro de lo que podríamos denominar «literatura del disenso». La autocomprensión de Israel como pueblo elegido, como comunidad de la alianza con Yahvé, responde a un constructo histórico-religioso fraguado durante siglos. Pero la visión idílica de un Yahvé compañero de viaje comenzó a ponerse en tela de juicio, incluso a desvanecerse, cuando las garras de Nabucodonosor despedazaron Jerusalén y sus instituciones e Israel fue perdiendo entidad y convirtiéndose en un campo de ensayo militar de otras potencias del Próximo Oriente, hasta acabar diluyéndose en el concierto de las naciones. Las dudas sobre la supuesta fidelidad de Yahvé comenzaron a instalarse en algunas voces críticas. El disenso ya se percibe en germen en Lamentaciones y aflora con crudeza en el libro de Job. Pero el planteamiento adelantado por estos dos libros se circunscribe al ámbito teológico¹. Será Qohélet quien agrande la duda, quien se pregunte no ya por el sentido del menoscabo histórico de Israel y por las fallidas promesas divinas, sino por el sentido de la propia existencia humana, caso de tener que aceptar la teología israelita en vigor.

Decir «sentido» no remite solo a *sensus* (que también), sino sobre todo a *significatio*. Las preguntas a las que Qohélet pretende dar respuesta a lo largo de sus reflexiones se concentran en la siguiente cuestión: ¿tiene algún sentido la existencia humana? Pero, dado que el

¹ Contraste entre Job (pensamiento religioso) y Qohélet (pensamiento secular) en A. Lauha, «Die Krise des religiösen Glaubens bei Kohelet», en M. Noth y D. Winton Thomas (eds.), *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East. FS H.H. Rowley* (Leiden 1955), 183-191; F. Crüsemann, «Hiob und Kohelet», en R. Albertz *et alii* (eds.), *Werden und Wirken des Alten Testaments. FS C. Westermann* (Neukirchen 1980), 373-393 (centrado sobre todo en Job).

ser humano solo puede ser definido como tal desde su estatuto trascendente, es decir, desde su apertura al otro y a lo otro, la pregunta podría refractarse: ¿tiene algún sentido que nos afanemos en saber quiénes somos y qué hacemos en este mundo? ¿Proporciona algún saldo positivo la convivencia humana? ¿Hay algún modo de que salgamos airosos con nuestros distintos proyectos? Y desviando la mirada hacia lo que nos rodea: ¿encierra en sí el mundo material alguna arcana finalidad? Uniendo ambos factores, urge la pregunta: ¿puede el ser humano, dentro de un cosmos aparentemente moral y ordenado, diseñar proyectos lineales, evolutivos e imperecederos, con una sólida finalidad *in crescendo*? ¿Existe algún asomo de intencionalidad en la existencia humana y en su correlato cósmico?

En las comunidades humanas, la mayoría de edad constituye un punto de inflexión que corona el proceso de socialización del futuro integrante *iure proprio* de la comunidad. En Israel, como en el resto de sociedades, dicho proceso se llevó a cabo mediante la configuración de un guion social que trataba de dotar al individuo de armonía interior y de facilitarle la integración en el grupo de forma no traumática, contribuyendo así a su desarrollo. En este guion social predominaba el binomio «sabio/necio», que equivalía en el plano ético a «justo/injusto». El joven era invitado a entrar en un proceso «racional» que desembocaba en la sabiduría/justicia y que estaba dinamizado por la doctrina de la retribución: relación intrínseca e indisoluble (por tener origen divino) entre una acción y su resultado. Una acción prudente tenía como corolario un resultado favorable y, al contrario, a una acción irreflexiva correspondía un resultado pernicioso. Prov 10–29 y Eclesiástico se sitúan en el eje de este sistema educativo y socializador de la persona. Pero hubo dos importantes y genuinas voces discrepantes que se posicionaron contra los presupuestos epistemológicos y éticos de dicho guion social: Job y Qohélet. El primero percibe con claridad meridiana la inadecuación del guion; el segundo lo rechaza, sin más. Pero aunque Job bracea de forma agónica entre el todo y la nada, solicitando un litigio, *a priori* suicida, con la divinidad, se siente al mismo tiempo empujado por una confianza inquebrantable en su propósito y una fe no menos firme en el dios por quien se siente injustamente acosado. Qohélet, sin embargo, parece haber superado esta etapa y se mueve entre un contenido desdén y una frágil propuesta ínsita en el más acá. Mientras Job brega en la noche en busca de un dios esquivo, de un resquicio de Luz que le oriente, Qohélet ha prescindido de ese *élan*

religioso y mantiene con Elohim una prudente distancia, una relación –diríamos– políticamente correcta².

Este breve comentario va dirigido al gran público culto, no necesariamente a los expertos en temas bíblicos. Podría considerarse un comentario de alta divulgación. El espacio correspondiente a un comentario científico ya está ocupado por el magnífico trabajo de J. Vílchez³.

² Sobre la concepción de Dios en Qohélet, véase H.-P. Müller, «Wie sprach Qohälät von Gott?», *VT* 18 (1968) 507-522; L. Gorssen, «La cohérence de la conception de Dieu dans l'Ecclésiaste», *ETL* 46 (1970) 282-324.

³ J. Vílchez, *Ecclésiastés o Qohélet* (Estella 1994).

Introducción¹

1. Nombre del libro, texto y canonicidad

El su lengua original, el libro lleva el nombre de *qōhelet*, término derivado de una raíz que denota básicamente «reunir», «recopilar». El castellano «Eclesiastés» tiene su origen en la traducción griega *ekklēsiastēs*. Pero no es fácil dar con el sentido que puede tener el término *qōhelet* en relación con el autor del libro, sobre todo cuando se trata de un participio femenino. Para numerosos críticos, esta forma participial femenina era usada en el antiguo Israel con referencia a oficios o funciones, como es el caso de *sōperet* para definir el «(oficio de) escriba». En tal caso, *qōhelet* bien pudiera denominar a un «recopilador» o a un «asambleísta» (el que reúne).

¿Pero qué recopilaba?, ¿en qué sentido podía ser considerado asambleísta? No faltan expertos para quienes el término «recopilador» estaría en relación con la actividad de quien dedica su tiempo a reunir y editar dichos sentenciosos con una finalidad educativa. Ahondando en esta línea, otros proponen la existencia de escuelas regentadas por sabios, donde tendría lugar dicha tarea educativa y socializadora, dirigida básicamente a jóvenes varones (véase, por ejemplo, la «escuela de sabiduría» mencionada en Eclo 51,23). Finalmente, otros expertos, basándose sobre todo en la raíz griega por *ekklēsiastēs*, entienden la función de «reunir» desde una perspectiva

¹ Aunque no está actualizada, puede consultarse la amplia introducción de L. di Fonzo, *Ecclesiaste* (Turín/Roma 1967), 1-102, con abundante bibliografía. Interesantes introducciones temáticas en G. A. Barton, *The Book of Ecclesiastes* (Edimburgo 1908 [1971]); R. Gordis, *Koheleth – The Man and his World. A Study of Ecclesiastes* (Nueva York 1978³), 3-138; P. Sacchi, *Ecclesiaste* (Roma 1976²), 5-109; Vílchez, *Eclesiastés*, 21-119.

«eclesial». Qohélet sería el «asambleísta», el encargado de convocar y dirigir la asamblea².

A diferencia de otros libros del Antiguo Testamento, como podrían ser Miqueas o Job, el texto del Eclesiastés ha llegado a nosotros en un aceptable estado de conservación. Está redactado en hebreo, pero no en la forma clásica que observamos, por ejemplo, en 1-2 Samuel, 1-2 Reyes o en los libros proféticos. Se trata, en parte, de un hebreo tardío de imitación, afín al fenicio³. No hay que olvidar que, en la época de la composición del libro, la lengua franca en Siria-Palestina (incluida, naturalmente, Jerusalén) era el arameo. El hecho de que fuese redactado en hebreo implica seguramente que iba dirigido a lectores cultos, a miembros de la élite socio-económica, más cultivada en hebreo que el resto de la población, que era más bien arameoparlante. En cualquier caso, hay críticos que han observado en el libro rasgos del lenguaje hablado coloquial, incluso de posibles formas dialectales⁴.

El Eclesiastés es uno de los libros que integran la última parte de la Biblia hebrea (*Tanak*), conocidos como *ketubim*, es decir, «escritos». Sabemos que era leído públicamente con ocasión de la fiesta de las Chozas o fiesta de los Tabernáculos⁵. Y esto es un indicio de su aparentemente buena acogida por parte de las autoridades religiosas y del pueblo. Sin embargo, su aceptación en el canon judío estuvo acompañada de agrias controversias y encendidos debates entre los rabinos, según se nos informa en la Misná (*Eduyot* 5,3; *Yadayim* 3,5)⁶. Pero ignoramos (aunque sospechamos, como veremos) los aspectos concretos del libro sometidos a debate. Su inclusión final en el canon judío pudo verse motivada básicamente por dos razones. Por una parte, la pseudoautoría salomó-

² Sobre el significado de «qohélet», véase E. Podechard, *L'Ecclésiaste* (París 1912), 128-133; P. Joüon, «Sur le nom de Qohélet», *Bib* 2 (1921) 53s; B. Ullendorf, «The meaning of *qhlt*», *VT* 12 (1962) 215; Di Fonzo, *op. cit.*, 133-136; G. Ravasi, *Qohelet* (Milán 1988), 15s.

³ M. Dahood, «Canaanite-Phoenician Influence in Qohelet», *Bib* 33 (1952) 30-52 (32). No está demostrado que el libro sea una traducción del arameo, como sospechan F. C. Burkitt, «Is Ecclesiastes a Translation?», *JTS* 23 (1922) 22-26; F. Zimmermann, «The Aramaic Provenance of Qoheleth», *JQR* 36 (1945/46) 17-45; H. L. Ginsberg, *Studies in Koheleth* (Nueva York 1950), 16-45; C. C. Torrey, «The Question of the Original Language of Qoheleth», *JQR* 39 (1948/49) 151-160; H. H. Rowley, «The Problems of Ecclesiastes», *JQR* 42 (1951/52) 87-90.

⁴ Véase al respecto J. T. Milik, *Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judaea* (Napersville 1959), 130; B. Isaksson, *Studies in the Language of Qoheleth* (Uppsala 1987), 195; Di Fonzo, *op. cit.*, 25s; F. Piotti, «La lingua dell'Ecclésiaste e lo sviluppo storico dell'Ebraico», *BeO* 15 (1973) 185-195; íd., «Osservazioni su alcuni usi linguistici dell'Ecclésiaste», *BeO* 19 (1977) 49-56.

⁵ Más datos en Gordis, *op. cit.*, 377-378.

⁶ Véase al respecto M. Köhlmoos, *Kohelet: Der Prediger Salomo* (Gotinga 2015), 17-21.

nica («Palabras de Qohélet, hijo de David, rey de Jerusalén»: 1,1) pudo facilitar tal proceso⁷; por otra, las asperezas ideológicas que jalonan el libro y que sin duda escandalizaron a sus primitivos lectores fueron sin duda suavizadas con las ocasionales menciones de Elohim y, sobre todo, con la labor del último epílogo: «Todo está dicho: teme a Elohim y guarda sus mandamientos, que en eso consiste ser un hombre cabal».

2. Autor, fecha y lugar de composición

La atribución de la obra a Salomón en 1,1 es claramente espuria, pues este rey israelita jamás habría dicho lo que dice el libro ni, mucho menos, expresado con el tipo de hebreo con el que está escrito⁸. En la antigüedad bíblica (y clásica en general) era habitual el recurso a pseudoautorías. Otro tanto ocurre con el libro de los Proverbios (1,1) y el Cantar de los Cantares (1,1) o con la atribución davídica de numerosos salmos. Del mismo modo que la tradición israelita concebía a David como el salmista de Israel, tenía a Salomón como prototipo de rey sabio (véase 1 Re 3,13). Sin perdernos en un laberinto de suposiciones y de resultados aleatorios, hay que convenir que nada sabemos sobre el autor. Solo podemos decir que se trataba, sin duda, de un conocido pensador de su época⁹.

Respecto a la datación del libro, caminamos por un terreno menos movedizo. Probablemente vio la luz en el siglo III a. C., en pleno período helenista¹⁰. Hay varios datos que sustentan esta opinión. Y aunque no sean en sí apodícticos, apuntan a la probabilidad del resultado. Como hemos dicho líneas arriba, el hebreo en el que está redactado el libro presenta rasgos tardíos, como ocurre con los textos hebreos de Qumrán.

⁷ Sobre la ficción salomónica como estrategia textual, véase Köhlmoo, *op. cit.*, 37-49. Véase también, desde la estructura general del libro, A. Reinert, *Die Salomofiktion. Studien zur Struktur und Komposition des Koheletbuches* (Neukirchen 2010).

⁸ Rechazamos la tesis salomónica de G. L. Archer, «The Linguistic Evidence for the Date of Ecclesiastes», *JETS* 12 (1969) 167-181.

⁹ Por vocabulario y, sobre todo, pensamiento, es razonable pensar que estamos ante la obra de un solo autor (el propio Qohélet o algún discípulo recopilador), sin naturalmente excluir la mano de uno o más correctores o/y redactores que aportaron matices «bienpensantes». Podechard, *op. cit.*, 38-41.163, habla de un *hasid* («piadoso») y de un *hakam* («sabio»), representantes de la piedad tradicional y de la sabiduría clásica, respectivamente. Pero parece un esquema simplificador. Sobre las distintas hipótesis a este respecto, véase Di Fonzo, *op. cit.*, 29-32.

¹⁰ Véase al respecto Ravasi, *op. cit.*, 20. A. Barucq, *Ecclesiastés. Qoheleth* (Madrid 1969), 16s, propone un arco de tiempo entre el 202 y el 175 a. C. Un excelente trabajo sobre las relaciones de Qohélet con la cultura helenista en R. Bohlen, «Kohelet im Kontext hellenistischer Kultur», en L. Schwienhorst-Schönberger (ed.), *Das Buch Qohelet* (Berlín 1997), 249-273.

También podemos decir que el texto del Eclesiastés contiene proporcionalmente más arameísmos que ningún otro libro del AT (a excepción de Ester), lo cual apunta también a una época tardía¹¹. A esta época remite asimismo la forma de pensar tan peculiar de Qohélet. Verdad es que nuestro hombre es deudor de la tradición sapiencial israelita (por ejemplo, sus afinidades con Proverbios¹² y Eclesiástico¹³) y de la antigua sabiduría internacional (Mesopotamia y Egipto)¹⁴, pero al mismo tiempo rompe de algún modo con ellas al cultivar un escepticismo existencial¹⁵ y poner de relieve una crisis sobre las posibilidades del conocimiento (también religioso)¹⁶. Sus aceradas críticas a la teodicea y sus ideas sobre la lejanía de la divinidad no son ciertamente originales (véase, por ejemplo, el caso de Job), pues apuntan a una quiebra de la fe que Qohélet compartía con otros compatriotas e incluso con contemporáneos no israelitas. Y todo ello remite probablemente a las vísperas del período macabeo.

Ante el evidente sesgo heterodoxo del autor del libro, ha habido estudiosos que se han ocupado de demostrar que la obra fue escrita fuera de Palestina, en alguna comunidad judía alejada del centro neurálgico de la ortodoxia: Jerusalén. Pero ninguna prueba en esa dirección puede darse por válida. Al contrario, todos los datos del libro (referencias a la arquitectura rural y al templo, incluso a la climatología) apuntan a Palestina y, dentro de sus límites, a Jerusalén.

¹¹ Lista de los arameísmos de Qohélet en R. H. Pfeiffer, *Introduction to the Old Testament* (Nueva York ²1948), 729. Véase también W. Hertzberg, «Palästinische Bezüge im Buche Kohelet», *ZDMG* 73 (1957), 113-124; O. Loretz, *Qohelet und der Alte Orient* (Friburgo 1964), 24. En opinión de M. V. Fox, *Qohelet and his Contradictions* (Sheffield 1989), 154, el hebreo de Qohélet corresponde a una transición entre el hebreo clásico y el misnaico.

¹² Véase el trabajo de G. Bellia – A. Passaro, «Proverbi e Qohelet. Eredità e prospettive di ricerca», *HT* 19 (2001) 115-132.

¹³ Sobre las conexiones temáticas entre Qohélet y Ben Sira, véase F. J. Backhaus, «Qohelet und Sirach», *BN* 69 (1993) 32-55.

¹⁴ Para esta temática, consultar sobre todo Ch. Uehlinger, «Qohelet im Horizont altorientalischer Weisheitsliteratur», en L. Schwienhorst-Schönberger (ed.), *Das Buch Qohelet* (Berlín 1997), 155-248. También, las introducciones de Barton, *op. cit.*, y Di Fonzo, *op. cit.*

¹⁵ De escepticismo habla también, entre otros, J. Pedersen, «Scepticisme israélite», *RHPProv* 10 (1930), 335-337.345-347. Suaviza el escepticismo de nuestro autor Barucq, *op. cit.*, 37.

¹⁶ La crisis del conocimiento desemboca ineludiblemente en una crisis de fe, pues el conocimiento implica, al mismo tiempo, a lo creado y a su origen: el Creador. En este punto disiento de J. A. Soggin, *Introduzione all'Antico Testamento* (Brescia ⁴1987), 487: «Pero tal pesimismo [de Qohélet] se advierte no tanto en el ámbito de una crisis de fe cuanto en la crisis de la sabiduría». Sobre el mensaje inconformista e inquietante de Qohélet y la identidad de sus «discípulos», véase J. L. Crenshaw, «Education in Ancient Israel», *JBL* 104 (1985) 601-615; A. Lemaire, «Sagesse et écoles», *VT* 34 (1984) 270-281.

3. ¿Obra en prosa?

Como ha quedado dicho, parece obvio que Qohélet se aleja decididamente de la sabiduría convencional israelita, hasta tal punto que podríamos definirlo como un heterodoxo en el aula de la sabiduría, un maestro de la sospecha, testigo de la imponente crisis de los valores sapienciales adquiridos¹⁷. Pero otra característica llamativa de este libro es su peculiar confección material, muy distinta a la del resto de especímenes sapienciales: Proverbios, Job¹⁸, Eclesiástico y Sabiduría, redactados de forma esticométrica. Los expertos no se han puesto de acuerdo sobre las razones de esta «anomalía». Hay quienes piensan que el distanciamiento crítico de la sabiduría en curso por parte de Qohélet exigiría la adopción de otra forma expositiva: la narración. Pero tal explicación no resulta del todo convincente, pues, en ese caso, lo mismo se habría esperado de Job, otro libro radicalmente crítico e imbuido de un pensamiento agresivo y demoledor. Y no es el caso, pues Job nos deleita con el más soberbio poemario de la Biblia. Por otra parte, el libro de Qohélet no debería ser catalogado *tout court* como prosa. Su forma literaria no representa una *narratio*. Da más bien la impresión de una recopilación de notas o ideas a las que, en un determinado momento, se intentó dar forma. Por otra parte, se puede observar que los propios masoretas tuvieron dificultades a la hora de establecer los límites de los esticos, pues aquí y allá en la obra descubrimos pequeños poemas (reproducidos en la traducción), aparte de la impresión que sacan muchos críticos de que la obra original contenía más unidades poéticas de las que ahora pueden detectarse.

4. Léxico

En Qohélet se observa claramente una tendencia a la repetición, lo que permite al lector determinar con facilidad cuál es su léxico preferido y, por tanto, el mensaje que pretende transmitir¹⁹. Destaca la fórmula programática «vacío y más vacío», que abre (1,2) y cierra (12,8) el libro²⁰. También es frecuente la expresión circunstancial

¹⁷ De una primeriza «hermenéutica de la sospecha» habla K. M. O'Connor, *The Wisdom Literature* (Wilmington 1988), 115.

¹⁸ La única excepción son el prólogo y el epílogo, en prosa.

¹⁹ Sobre el lenguaje de Qohélet, se pueden consultar los datos aportados por F. Bianchi, «The Language of Qohelet: A Bibliographical Survey», *ZAW* 105 (1993) 210-223.

²⁰ Reaparece también (íntegra o parcialmente) en 1,14; 2,1.11.15.17.19.21.23.26; 3,19; 4,4.8.16; 5,6.9; 6,2.9.11; 7,6; 9,1; 11,8.

«bajo el sol»²¹, y habituales los términos «fatiga/afán»²², «provecho/ventaja»²³, «paga/porción/parte»²⁴, «suerte/destino»²⁵. Pero sobresale el uso del adjetivo «todo»²⁶, que Qohélet utiliza en dos direcciones contrapuestas. Por una parte, designa su propio ámbito de investigación: no ha dejado *nada* sin examinar; por otra, sirve para describir el resultado negativo de su escrutinio, la falta de límites del vacío: todo es nada. Qohélet recurre también habitualmente a fórmulas hechas, que utiliza como hitos de transición en el discurso: «entonces me dije», «también examiné/indagué», «otra cosa vi/observé», «también descubrí», «he visto (también)», «me dediqué a», «(también) he reflexionado», y frases o términos análogos. Es frecuente asimismo el uso de preguntas retóricas²⁷, con las que Qohélet pretende poner en entredicho los presupuestos de la sabiduría escolástica tradicional.

5. Género literario

Todos los esfuerzos dirigidos a determinar el género literario del Eclesiastés se han quedado a mitad de camino. Ningún crítico ha conseguido definirlo sin plantear, al mismo tiempo, más de una pregunta²⁸. Algunos recurren a antiguas instrucciones egipcias («testamento real»), donde faraones o visires transmitían su visión del mundo a jóvenes de la clase patricia que aspiraban a ocupar un puesto en la administración pública. Otros recurren a Grecia, concretamente a testimonios literarios afines a la elegía, como podría ser el legado de Teognis. Pero todas estas aproximaciones suscitan más dudas que problemas resuelven. En vista de estas

²¹ 1,3.9.13.14; 2,11.17.18.19.20.22; 3,16; 4,1.3.7.15; 5,12.17; 6,1.12; 8,9.15(bis).17; 9,3.6.9(bis).11.13; 10,5). Variante «bajo el cielo» en 2,3; 3,1.

²² El término hebreo es a veces traducido en forma verbal: 1,3; 2,10.11.18.19.20.21.22.24; 3,13; 4,4.6.8.9; 5,14.17.18; 6,7; 8,15; 9,9; 10,15.

²³ Casi siempre en el marco de una pregunta retórica negativa: 1,3; 2,11.13; 3,9; 5,8.15; 7,12; 10,10.11.

²⁴ La traducción se matiza según los contextos: 2,10.21; 3,22; 5,17.18; 9,6.9.

²⁵ 2,14.15; 3,19; 9,2.3.

²⁶ Dieciséis veces en el cap. 1, trece en el cap. 2, siete en el cap. 3, cinco en los caps. 4-5, tres en los caps. 6.8.11, seis en el cap. 7, nueve en el cap. 9, dos en el cap. 10, cuatro en el cap. 12.

²⁷ Por ejemplo, en 1,3; 2,19.25; 3,9.21; 6,6.8.12; 7,13; 8,4; 10,14.

²⁸ No convence la clasificación del libro como género histórico-narrativo autobiográfico, según la propuesta de Di Fonzo, *op. cit.*, 137. El frecuente uso de la primera persona no justifica el calificativo «autobiografía» (el autor puede hacer uso de experiencias ajenas, no experimentadas) y, por otra parte, la obra no tiene rasgos históricos.

dificultades, es más aconsejable ceñirnos a la opinión más compartida de que el libro del Eclesiastés es una recopilación relativamente ordenada del pensamiento del autor, formulado en diversas formas literarias. Es fácil descubrir en el libro elementos literarios típicos de la sabiduría de escuela: aforismos aislados, pero también breves composiciones en forma de instrucción, todo ello destinado posiblemente a la educación de un hipotético alumnado. No pueden pasar desapercibidos al lector sensible tres exquisitos poemas (1,4-7; 3,1-8; 12,1-7) que el autor pudo componer o tomar de alguna otra fuente. No faltan en el libro metáforas (7,26), comparaciones (2,13; 7,6; 9,12) y parábolas (9,14-15), así como la forma tan conocida en las obras sapienciales «más vale... que» (4,6.13; 6,9; 7,1.2.3.5.8[bis]; 9,4.16.18; véase Prov 24,5; 27,5-6).

6. Estructura literaria

También en este campo nos encontramos con una dificultad insalvable: la práctica imposibilidad de determinar con firmeza el problema de la estructura del libro, como puede derivarse de la dispersión atemática de su contenido y de la pluralidad de sus formas literarias. Los expertos suelen recurrir a los estribillos y a algunos lugares comunes (*topoi*) que establecen ciertos nexos internos, a veces imperceptibles. Si prescindimos del título (1,1) y de los dos epílogos espurios (12,9-14)²⁹, una hipótesis probable de estructura es la que contempla dos grandes unidades (1,12-6,9; 6,10-11,6)³⁰, con un prólogo (1,2-11) y un epílogo original (11,7-12,8). En la primera prevalece el estribillo «vacío y alimentarse de viento» (1,14; 2,11.17.26; 4,4.16; 6,9); en la segunda, sin embargo, abunda «no poder averiguar/descubrir» o «no saber/conocer». Pero confesamos que se trata de una estructura discutible.

Relacionado con el problema de la estructura literaria del libro está el de su unidad temática³¹. A pesar de una innegable coherencia, no faltan indicios de suplementos en forma de glosas. Ya hemos mencionado la presencia de dos epílogos (12,9-14) que pretenden suavizar el demo-

²⁹ En palabras de Köhlmoos, *op. cit.*, 32, estos dos extremos del libro constituyen su marco metatextual, discursivo.

³⁰ Seguimos la opinión de A. G. Wright, «The Riddle of the Sphinx. The Structure of the Book of Qoheleth», *CBQ* 30 (1968) 313-334. Otras opiniones sobre la estructura del libro en R. Michaud, *Qohélet et l'hellénisme* (París 1987), 124; E. Glasser, *Le procès du bonheur par Qohélet* (París 1970), 179-190; D. Lys, *L'Ecclésiaste ou que vaut la vie?* (París 1977), 61-66.

³¹ Sobre la temática en general del libro, véase Barucq, *op. cit.*, 22-31.

ledor mensaje de Qohélet³². Pues bien, es probable que las referencias al juicio divino y al temor de Elohim (3,17; 7,18; 8,12s; 11,9) sean glosas destinadas a salvaguardar la doctrina tradicional de la retribución, que Qohélet impugna a lo largo del libro. Lo veremos en el comentario.

Estas evidencias nos invitan a ser prudentes y a adoptar una razonable postura: ni la obra es una mera colección de dichos aislados e inconexos ni conviene perder el tiempo en delinear una estructura clara e incontrovertible, pues sin duda hará agua por alguna parte.

³² Consúltese al respecto Ravasi, *op. cit.*, 30.362; también, G. T. Sheppard, «The Epilogue to Qoheleth as Theological Commentary», *CBQ* 39 (1977) 182-189.