

2 VANIDAD Y CAZA DE VIENTOS

UNA LECTURA DEL LIBRO DE COHÉLET

DOI: 10.22199/S07198175.2009.0001.00002

Nathan STONE, S.J.

RESUMEN

El libro de *Cohélet* (*Ecclesiastés*) siempre ha sido de interpretación difícil porque no se sabe qué hacer con su escepticismo categórico. Se propone que *Cohélet* es un personaje literario, y que el género es *monólogo dramático*. De esta manera, la obra misma ridiculiza la postura extremadamente “sabia” de su personaje, así, cuestionando el proyecto de la tradición sapiencial.

Palabras claves: Qohelet – sabiduría – vanidad.

ABSTRACT

The book of *Cohélet* (*Ecclesiastes*) has always been difficult to interpret, because the reader doesn't know how to receive the categorical skepticism. This article proposes that *Cohélet* is a literary character, and that the genre is *dramatic monologue*. The work itself, then, makes fun of the extremely “wise” posture of its character, thus questioning the pretense of the wisdom tradition as such.

Key words: Cohelet – wisdom – vanity.

Nuestro propósito será examinar el término *hebel*, “la vanidad”, o “el vacío”, como “clave interpretativa de toda la reflexión de *Cohélet*”.¹ Pretendemos valorar la denuncia de la vanidad, y apreciar la valentía del que percibe esta vida como “caza de vientos”. Sin evadirnos del evidente pesimismo de *Cohélet*, creemos que la negatividad profunda del este personaje sapiencial invita a una búsqueda igualmente profunda de parte del lector. Este libro no es una simple catequesis doctrinal, sino un punto de partida para contemplar el entorno con verdad.

El escepticismo categórico de *Cohélet* derrumba el optimismo ingenuo, ridiculiza la respuesta fácil y aniquila la esperanza falsa. Sin embargo, para construir, primero se allana el terreno. Al seguir haciendo la pregunta por el sentido, de cara al fracaso total del proyecto, el texto revela la relatividad de su escepticismo. Las ironías de *Cohélet* no son nihilistas. El vacío constatado no termina en el caos. Más bien, este caminar por lo absurdo lleva hacia una verdad trascendente.²

La vanidad en *Cohélet* repercute sobre la pregunta por el sentido en nuestros tiempos. Como el post-exilio en Israel, la modernidad no ha producido la plenitud que prometía. Hoy, nuestra experiencia es fragmentada, incomprensible y pesimista. Simpatizamos con la denuncia, “¡Caza de vientos!”, desde el segundo siglo antes de Cristo. Respuestas a la pregunta por el sentido puede haber, pero no están en los lugares donde los modernos las buscamos.

***Hebel* y su contexto semántico**

La centralidad del término ***hebel*** en el libro de *Cohélet* es evidente. El libro comienza y termina con el refrán, “*Vanidad de vanidades, todo es vanidad*”, (1:2, y

1 Bruno Maggioni, *Job y Cohélet*, (DDB, Bilbao, 1993), p. 53

2 Cf. James Crenshaw, *Old Testament Wisdom*. (John Knox Press, Atlanta, 1981) p. 126. Es sorprendente que en su escepticismo, *Cohélet* insiste en formular la pregunta por el sentido. Y véase Antonio Bono-ra, *Guía Espiritual del AT*. (Herder, Barcelona, 1994) p. 40. *Hebel* no es el absurdo del existencialismo moderno.

12:8), que además recurre a modo de antifona en toda la obra (1:14; 2:1, 11, 15, 17, 19, 21, 23, 26; 3:19; 4:4,7,8,16; 5:9; 6:2,9; 7:6; 8:10, 14; 11:8, 10). En Hebreo, esta palabra es, literalmente, el **viento**; un **soplo** o una **brisa**; una **aura**, o, incluso, el **vaho**.³ Fuera de *Cohélet*, se usa para lo que desvanece, lo que no dura (hálito, vapor, humo, neblina). Aparece como nombre propio (*Abel*, el hijo que desapareció). Es, también, la debilidad inconstante de algo efímero.⁴ Procede del ámbito de lo inútil, vano, o nulo.⁵ Metafóricamente, es la **mentira**, noción que se aplicará a los ídolos y falsos dioses de los gentiles.⁶ Señala, también, el engaño, la decepción, o la ilusión.

El sentido más preciso, en *Cohélet*, es condicionado por el antónimo, *yitrôn*, que quiere decir *solidez*, o *permanencia*, un hecho con que se puede contar, una *ganancia capitalizada*.⁷ Así, por contraste, *hebel* se refiere a la *deserción de un proyecto*, el *deseo frustrado*, o el *esfuerzo desperdiciado*.

Otros términos claves en relación con *hebel* incluyen **'olam**: la *eternidad*, el sentido del tiempo total de principio a fin; y **(ha)kol**, la *totalidad*. Aunque la totalidad se nos escapa,⁸ podemos captar una porción, **heleg**; también, una *parte*, o una *parcela*. Esta es la medida que corresponde al hombre, lo que Dios da (cf. Salmo 16). Para Crenshaw, la dureza de la muerte arbitraria y segura invalida la porción.⁹ Williams, por el otro lado, afirma que la justa porción es la clave de comprensión de todo el texto. La soberbia humana busca salir ganando, almacenar el superávit, y controlar todo.¹⁰ Sobrepassar la parte que corresponde es precisamente la empresa

3 Cf. Is 57:13 *Cuando grites, que te salven los reunidos en torno a ti, que a todos ellos los llevará el viento, los arrebatará el aire*, y Prov 21:6, *Hacer tesoros con lengua engañosa, es vanidad fugitiva de quienes buscan la muerte*.

4 Cf. Ps 144:4, *El hombre es semejante a un soplo, sus días, como sombra que pasa*.

5 Cf. Is 30:6-7 *Llevan a lomos de pollinos su riqueza, y sobre jiba de camellos sus tesoros hacia un pueblo que no les será útil, a Egipto, cuyo apoyo es huero y vano. Por eso he llamado a ese pueblo «Ráhab la cesante.»*

6 Cf. Jer 2:5 *Así dice Yahveh: ¿Qué encontraban vuestros padres en mí de torcido, que se alejaron de mi vera, y yendo en pos de la Vanidad se hicieron vanos?*, y también, Deut 32: 21, *Me han encelado con lo que no es Dios, me han irritado con sus vanos ídolos*.

7 Cf. Crenshaw, OTW, p. 129: "After a lifetime of toil, no profit remains, and the run of things resembles one mighty act of breathing." (Después de una vida de fatigas, no queda ninguna ganancia, y el proceder de las cosas se parece a un gran acto de respiración. Traducción mía.)

8 Cf. otras vertientes, Ps 139:17-18, "Arduos son tus pensamientos. . . los recuento . . . y todavía me quedas tú (por contar)"; y Is 55:8, "Mis pensamientos no son vuestros pensamientos. . ."

9 Crenshaw, OTW, p. 128; y cf. J. Crenshaw, *Ecclesiastés*, (SCM Press, London, 1988) p. 25-26. Su pesimismo tendrá algo de Calvino mezclado con *Cohélet*.

10 Como el Joven Rico, (Mc 10:17-25), o Zaqueo antes de su conversión, (Lc 19).

vana. Hay que alegrarse con la porción que Dios, en su soberana generosidad, regala. La conciencia de la cualidad vaporosa del sentido total es fuente de alegría, aunque matizada. Aceptando que la totalidad nos elude, el sabio aprecia y agradece la parte que le toca.¹¹

Finalmente, en la misma línea, destacamos el término *'et*, el tiempo, en el sentido de *"la oportunidad"*, (como el *kairos* griego). En 3:1-15 (*"un tiempo para todo"*), los catorce pares de oposiciones, (7 X 4), representan la totalidad del tiempo. Lo inútil del tiempo oportuno, sin embargo, es que el hombre no tiene cómo reconocerlo. Es otra vanidad efímera, otro misterio inalcanzable. La criatura comprende el tiempo sólo en forma parcial. No obstante, Dios puso el deseo de la eternidad (*'olam*) en su corazón. Como chiste cruel, el hombre tiene sed de lo definitivo¹² pero debe contentarse con lo precario. Según *Cohélet*, es un engaño querer abarcar el sentido del tiempo, y la duración de esta vida vana y pasajera.¹³

La sabiduría oriental

Cohélet habría encontrado un hermano del alma en el estoicismo. Si el cosmos es movimiento cíclico, como afirma Heráclito; y el hombre es condenado a experimentar el tiempo de modo histórico lineal; entonces, es obvio que no se logra captar la totalidad. Para *Cohélet*, la vida es como fuego; múltiple y cambiante. Ciertamente, no conoce la unidad estática, formal e ideal.¹⁴ El universo ordenado de los sabios tradicionales es años luz del estoicismo.

Para *Cohélet*, al hombre no le queda nada más que comer, amar, y gozar del momento, (3:12,22; 5:17; 8:15; 9:7). A veces, es más epicúreo, y otras veces, se acerca al hedonismo. Por un lado, la importancia de la porción justa (*heleq*) recuerda la moderación epicúrea. Por el otro, su pesimismo radical huele al placer analógicamente desenfrenado del campo hedonista.¹⁵

11 James Williams, *"What does it Profit a Man? The Wisdom of Koheleth"* (1970), en **Studies in Ancient Israelite Wisdom**, (Crenshaw, ed., KTAV, 1976) p. 375-389. Desde la lectura de Williams, la porción (*heleq*) en *Cohélet* sería una clave de comprensión para la gracia en el Nuevo Testamento: es un regalo, y no un derecho.

12 Cf. Ps 63, y Ps 42 y especialmente Qoh 3:11.

13 Bonora, op. cit., esp. p. 75.

14 Cf. Maggioni, op. cit., p. 57. Maggioni no hace referencia directa al estoicismo.

15 Cf. Maggioni, op. cit., p. 68; Williams, op. cit., p. 384-85; Crenshaw, **Eccl**, p. 22.

Finalmente, *Cohélet* comparte mucho con el escepticismo oriental. Hay fuentes egipcios y mesopotámicos igualmente categóricos sobre la relación incoherente entre la bondad del hombre, su esfuerzo, y la justa recompensa. Los escépticos orientales recogen la arbitrariedad invalidante de la muerte, y por la falta de sentido, aconsejan el suicidio. *Cohélet* se niega a llevar el argumento a esta conclusión.¹⁶ Parece haber una excepción implícita en la “totalidad” del sinsentido. *La vida hay que vivirla, aun sin una respuesta satisfactoria a la pregunta por el sentido.*¹⁷

***Cohélet*, el género literario, y la tradición bíblica.**

El contraste entre la bondadosa plenitud de la creación (Gen 1) y el vacío total en *Cohélet* es notorio. Existe una cierta cercanía en el reclamo confiado del profeta; dice *Sión*: «*Yahweh me ha abandonado, el Señor me ha olvidado.*» ; (Is 49:14), lo cual da pie a la respuesta del Todopoderoso; *¿Acaso olvida una mujer a su niño de pecho?*, (Is 49:15). *Cohélet* es distante. El salmista es directo; reclama el abandono personalmente a Dios en segunda persona.¹⁸ *Cohélet* no se dirige a Dios. Aun el desdichado *Job*, al lamentar su abandono, ataca a su Dios, y así revela su lazo de confianza con el Señor de la justicia, momentáneamente alterada. *Cohélet*, en cambio, constata el abandono, un monólogo en primera persona. No se dirige ni al pueblo, ni al Señor. Fundamenta sus observaciones en su propia experiencia,¹⁹ como uno que quisiera desenmascarar una mentira o fantasía colectiva. Se parece a los filósofos ateos de nuestros tiempos.

Cabe preguntarse por el género literario. *Cohélet* es tomado frecuentemente como una lista de proverbios, o un ensayo sapiencial. Estilísticamente, tiene características claras de un *monólogo dramático*, en boca de una figura que habla a modo de “hombre sabio”. Proponemos que, como *Job*, *Cohélet* es un personaje que desafía al cuerpo de los sabios, su interlocutor ficticio.

Observamos que este interlocutor es, además, otro personaje en la obra, un “narrador” que presenta al protagonista al inicio, y vuelve a despedirlo al final.

16 Crenshaw, **Eccl**, p. 26.

17 Crenshaw, **OTW**, p. 130, propone que la valoración de la vida en *Cohélet* (8:16-9:6) puede entenderse irónicamente. Pensamos que la radical desvaloración de la vida, (*passim*) en la ausencia de un llamado al suicidio, también puede entenderse irónicamente.

18 Cf. Ps 27:10, *Si mi padre y mi madre me abandonan, Yahweh me acogerá.*

19 Crenshaw, **OTW**, p. 138; y Crenshaw, **Eccl**, p. 22.

Los exégetas señalan que el epílogo es un “correctivo editorial” de redacción posterior que intenta suavizar la diatriba. Pero más que corregir, el comentario del narrador da claves de lectura, y por lo mismo, claramente procede de la misma mano.

No hay que confundir el narrador con el poeta. Es un personaje secundario en la obra que contextualiza al principal: Sancho para destacar al Quijote. A través de estos dos personajes, un autor invita a pensar. No hay que imitar a *Cohélet*, ni interpretarlo literalmente, sino *comprenderlo*, y *entrar en diálogo con él*, como hace el narrador. El protagonista no es *paradigmático*, sino *polémico*, y el narrador nos da la pauta de cómo tomarlo. El narrador que presenta y cierra el monólogo da al lector un punto de vista.

Cohélet cita los proverbios del cuerpo de los sabios; luego los contradice. La pregunta retórica (2:2,15,19,25; 3:9,21,22; 4:8, 11; 5:5, etc.), y la fórmula “*esto mejor que aquello*”, (4:3,6,9,13; 5:4; 6:3,9; 7:1,2,3,5; etc.), son giros que abundan en este debate teatral imaginario.²⁰ Se parece a la petulancia de un joven que quiere dejar en ridículo a sus mayores.

El narrador nos dice que estas “*estacas bien clavadas*” duelen, pero son verdades. Al mismo tiempo, aconseja, “*teme a Dios y guarda sus mandamientos, porque eso es ser hombre*” (12:9-14). El lector se imagina al sabio, que reacciona al desahogo apasionado de *Cohélet*, diciendo, a modo de comentario al público, “Ni tanto, ni tan poco”. Su consejo es que esta vida hay que vivirla, con calma, a pesar del dolor causado por estas verdades.

El *sentido del texto* en sí oscila entre las dos versiones divergentes presentadas por los personajes. No es ni tan escéptico como *Cohélet*, ni tan prudente como el narrador. El lector queda como intermediario.

¿Por qué se llama *Cohélet*? La raíz (*qhl*) quiere decir la asamblea, o la “iglesia”. Por eso, San Jerónimo le puso *Eclesiastés*, como decir, el *campanero*, o el *sacristán*; uno que convoca a los fieles. Lutero le dice “*el Predicador*”, como quien se dirige a la asamblea (apasionadamente, además, como Lutero). Algunos exégetas modernos lo llaman el “*recolector*” porque hace una “asamblea” de proverbios, para ironizar y refutar a todos.²¹

Si aceptamos que la figura de *Cohélet* es *dramatis persona*, entonces su

20 Crenshaw, **Ecll**, p. 29-30,36 (el interlocutor ficticio), y Crenshaw, **OTW**, p. 146.

21 Cf. Crenshaw, **Ecll**, p. 34-37.

nombre se entiende como la “*asamblea*” de los sabios, cuyo proyecto ha varado contra las rocas de la dura experiencia. O simplemente, “*la asamblea*”, sin más, una personalidad corporativa que representa al pueblo que reclama a los sabios, “*¡Estafa, fraude, vanidad! Nuestra experiencia en la vida no coincide con las promesas de la ley y los profetas*”. *Cohélet* grita y patalea, pues, la religiosidad ingenua de sus contemporáneos no satisface su profunda necesidad de Dios.

Un poeta anónimo se esconde detrás de estos personajes. ¿Qué pretende? De todas maneras, *Cohélet* constituye una ruptura con la tradición sapiencial. *Proverbios* afirma que la sabiduría asegura el buen vivir. *Job* por lo menos deja suponer que “una vida rica en bienestar y plena de éxito es digna de ser vivida. *Cohélet* dice, en cambio, ¿para qué sirve?”²² Nos da a entender que la sabiduría es un proyecto soberbio, manipulativo e idolátrico. *Cohélet* agudiza los excesos del proyecto sapiencial para reventarlo. El Señor es más que el sistema precario que presume atraparlo.

Si hay idolatría en la pretensión de conocer a la Dama Sabiduría, el proyecto de denuncia que *Cohélet* desempeña es esencialmente profético.²³ Sin embargo, *Cohélet* no cierra su pregunta como un profeta lo habría hecho. En vez de decir, “Todo es vanidad excepto Dios”, nos deja colgando, “Todo es vanidad...”²⁴ Es más, en cuanto los profetas proclaman una alianza nueva, la creación nueva, y el hombre nuevo,²⁵ *Cohélet* recalca que no hay nada nuevo bajo el sol. Parece ser una “polémica contra la esperanza de los profetas”.²⁶

Cripto-yavismo deuteronomico.

Nos propusimos la tarea de rescatar el valor del grito, “vanidad”, de *Cohélet*. Pensamos que hay indicios de lo que denominamos cripto-yavismo deuteronomico. *Cohélet* dibuja en silueta el primer mandamiento, contra la idolatría. Es el negativo fotográfico del “*Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, todo tu alma, toda tu fuerza*”, (Dt 6:5).

Cohélet condena el proyecto sapiencial como idolátrico: *hebel*, un engaño, una

22 Maggioni, op. cit., p. 50.

23 Cf. Is 58, Am 5, Os 2.

24 Maggioni, op. cit., p. 54.

25 Cf. Jer 31, Ez 11, Ez 36; Is 43:18.

26 Maggioni, op. cit., p. 58.

mentira, pues el sabio intenta someter Dios a un proceso.²⁷ Nos queda la pregunta de por qué el poeta encripta su “*yavismo*”. Pensamos que el género literario que el texto usa no le permite retratar a Dios amoroso y trascendente. *Cohélet* está escrito dentro de la tradición sapiencial. Por tanto, su presupuesto y herramienta principal es la racionalidad de la experiencia. Así opera, respetando las reglas del juego. Lleva la empresa al extremo, revelando que el juego mismo es ridículo.

Es factible pensar en este texto como la obra de un sabio, el “*rey de Israel en Jerusalén*” (1:12), en el fondo de su abismo espiritual, que en su propio proceso todavía no logra pasar a la imagen en positivo de Yahweh misericordioso, todopoderoso y cercano. Mucha de la crítica parte de esta base. Pero esta visión desprecia la finura del poeta. La ciencia exegética lo trata como si fuera un primitivo incapaz de hacer otra cosa que retratarse literalmente en el papiro. Y este texto es mucho más ingenioso. El rebelde pensante, *Cohélet*, que por haber pensado, está en el fondo de su abismo, es lo que ha creado el poeta. La negatividad en la máscara apunta a “*lo que aquí faltó*”, el objetivo final de la obra.

Es justamente la profundidad del abismo que apunta a la absolutez de la trascendencia. Según Aristóteles, el teatro es catártico.²⁸ Puede ser. Nos dejamos caer en el escepticismo radical de *Cohélet*, y el Todopoderoso entra hasta el fondo del abismo de la tenebrosa experiencia para salvar. Al pasar una luz por este negativo fotográfico, lo que se imprime en el corazón es, finalmente, una imagen del Señor, la pieza que falta. Al sin-sentido radical de nuestros tiempos, Dios responde con fidelidad radical. Nada nos aparta del amor de Dios, ni la vanidad, ni el fracaso, ni la decepción.

Nathan STONE WILKINSON SJ

Dpto teología
 Universidad Católica del Norte
 nstone@ucn.cl

²⁷ Ibid., p. 87. Maggioni apunta en esta dirección en su tratamiento del “temor de Dios” en *Cohélet*.

²⁸ *La Poética*, libro VI.