

Significado de un libro bíblico «poco religioso»

por Pedro Zamora

El libro de Eclesiastés (Qohélet en hebreo) resulta de difícil digestión para cualquier lector de la Biblia muy familiarizado con ésta, es decir, con su discurso profundamente religioso en buena parte de su totalidad (v.gr. libros proféticos, una parte importante del pentateuco, y por supuesto la totalidad del Nuevo Testamento). Por el contrario, resulta un libro sorprendente para el lector neófito en Biblia que se acerca a ella por primera vez lleno de presupuestos ya que no espera encontrar un libro tan, aparentemente, fatalista, o cuando menos tan realista.

Sin embargo, la tradición exegética judía y cristiana ha sabido leer el libro desde una perspectiva profundamente religiosa; en el caso cristiano, ya desde la época patrística Eclesiastés era considerado el gran libro de la ascética, principalmente por su sospecha de todo cuanto se halla "bajo el sol". Lutero, muy crítico con esta lectura por considerarla fundamento de la salvación por las obras, le dio un giro ético a esta interpretación, encontrando que esta obra ofrecía las bases para una ética política y económica. Será a partir del período de la exégesis crítica (aproximadamente a partir de mediados del s.XIX, si bien las semillas ya estaban puestas desde el Renacimiento y la propia Reforma), que el Eclesiastés será visto desde una óptica bastante distinta: fue escrita originalmente por un autor escéptico, y alterada ligeramente por una o dos redacciones posteriores para incluirla en el Canon. Así, sería obra de redactores su solapada atribución a Salomón (1:1: "hijo de David, rey en Jerusalén") y el epílogo de 12:9-14, más alguna que otra pincelada por el resto del libro.

Como es obvio, ninguna de estas perspectivas es enteramente falsa, pues todas han percibido una verdad en la obra. El problema surge cuando cada una de ellas es aplicada de forma excluyente, obligando así al exégeta a desechar las otras perspectivas. Por esta razón, cuando me planteé investigar sobre Eclesiastés, me preguntaba si sería posible hacerlo de modo que pudiera utilizar toda la tradición exegética, o por lo menos las perspectivas básicas que sobre el libro se habían desarrollado desde el judaísmo primitivo hasta la exégesis crítica de nuestros días, de modo que pudiera ofrecer una interpretación mucho más positiva. Afortunadamente, han surgido en la actualidad algunas escuelas exegéticas que permiten recuperar para la metodología más crítica mucho de la tradición anti-

gua, sin renunciar a los principios de una exégesis científica (dentro de lo científico que puede ser el arte hermenéutico). Una de ellas es la denominada *Canon Criticism* (algo así como "Crítica Canónica"), que no sólo tiene en cuenta el largo proceso de formación del texto bíblico actual, como hace el método crítico, sino que además toma en consideración las razones literarias y teológicas que han conducido a su último desarrollo, fruto del cual es el Canon actual. Dentro de esta escuela, resulta muy importante el llamado *proceso de intertextualidad*, por el cual los redactores del Canon trataron de articular los textos que habían recibido en una unidad mínimamente coherente. Es decir, se trataba de añadir pinceladas redaccionales a los textos por las que todo texto particular tuviera un "eco" en otro texto bíblico, a ser posible de una clasificación distinta. Así, por ejemplo, Prov 1:8-33, pero sobre todo a partir del v. 15, tiene todo el aire de una denuncia profética, a pesar de ser el prólogo a un libro notoriamente sapiencial. Si tenemos en cuenta que 1:1 ("Los Proverbios de Salomón, hijo de David, rey de Israel") es reproducido en 10:1 con un simple "Proverbios de Salomón", es posible deducir que los redactores elaboraron 1:1 como título general del libro de los Proverbios, y que consideraron como verdadera colección salomónica la introducida a partir de 10:1, de modo que el largo discurso entre los caps. 1-10 bien pudiera ser una elaboración redaccional cuyo objetivo principal fuera precisamente crear la *intertextualidad* o resonancia con otros textos bíblicos de secciones como la profética o la legislativa.

De hecho, estudios recientes sobre los métodos de composición bíblica, han demostrado que la intertextualidad no es sólo una forma de interpretar la Biblia, sino que bastantes autores y redactores bíblicos compusieron sus obras utilizándola deliberadamente. El propio autor de Eclesiastés, fuera quien fuera, compuso secciones enteras de su obra pensando en resonancias con, por ejemplo, la ley deuteronomica sobre los reyes o sobre la acumulación de riquezas (compárese Ecl 2:4-11 con Deut 17:14-20 y 8:11-16).

Es sobre esta base que se puede recuperar el sentido ascético y político-económico de Eclesiastés, el cual matizaría en gran medida, pero sin desecharla enteramente, la visión de un autor filosófico escéptico o desengañado de la vida. En efecto, para empezar, atribuir la autoría de Eclesiastés a Salomón, aunque

sea de forma velada como lo hace esta obra que nunca le menciona explícitamente, supone enmarcar la obra en un contexto político y económico, ya que ese rey era considerado el mejor exponente de una política económica de integración israelita en el concierto de las grandes naciones. Recuérdese que las leyes israelitas más antiguas impedían aplicar en Israel ciertas leyes políticas y económicas comunes entre las naciones. Sin embargo, Salomón es recordado como el heraldo de quienes defienden para Israel una mayor integración en las leyes políticas y económicas comúnmente aceptadas. Por decirlo de manera actual, Salomón era visto por muchos israelitas como el "patrón de la globalización". En este sentido, también debe recordarse que su presentación en 1Reyes 1-11 le alaba por ser el mecenas del Templo, pero ya allí aparecen sombras sobre su administración estatalizadora (y esclavizante), y sobre todo sobre los perniciosos efectos que su política internacional (cuyo exponente más visible son sus esposas extranjeras) tendrá para la fe israelita.

Por esta razón, yo abogaré por que el autor de la obra pre-editada, esto es, de la obra todavía no alterada por redactor alguno, se propuso no tanto denostar la ciencia o la filosofía, y por ende la vida misma, como carentes de sentido, sino más bien alzar una voz crítica y de denuncia contra las pretensiones políticas y económicas que cada imperio de turno, pero muy especialmente el heleno, trajo consigo. En efecto, no pocos judíos helenistas se convirtieron en abanderados de la "nueva economía" (y política) helénica que se presentaba como redentora de todos los males nacionales, y que a su vez presentaba a los distintos antiguos sistemas político-económicos nacionales como lastres y como causantes del retraso social, político y económico del país. Huelga decir que tales abanderados se situaban entre las clases pudientes y parte de las clases medias que veían en la nueva economía nuevas posibilidades personales y familiares. Para estos, se podría decir que Salomón era su "patrón". Pero es contra estos y contra sus postulados y expectativas, que Eclesiastés alza su voz, si bien no para reivindicar un retorno arcaizante a la antigüedad o a las leyes israelitas ancestrales, sino más bien para advertir de las falsas bases en las que se asienta tanto optimismo. Efectivamente, el predicador (como traduce Qohélet nuestra Reina-Valera, siguiendo a Lutero y también a Jerónimo) es un sabio que conoce la ciencia y la filosofía de su época muy bien, y yo diría que desde dentro, es decir, desde una formación sistemática en los postulados que ahora ataca. Es más, conoce a fondo la política y el mundo financiero, así como sus decepcionantes resultados, no tanto en lo propiamente econó-

mico y político cuanto en lo tocante a la cuestión humana fundamental sobre la felicidad y la verdad.

De ahí que su propio planteamiento crítico no consista en una simple proclamación de los textos bíblicos legales o proféticos, sino en un discurso aparentemente arreligioso y tremendamente secular, pero realmente preñado de resonancias de ciertos textos bíblicos fundamentales, como los arriba mencionados. En otras palabras, nuestro hombre —¿o debiéramos decir nuestra mujer, ya que Qohélet es un participio femenino?— no es un reaccionario temeroso de toda novedad, ni un neófito en lo mundano, sino todo lo contrario: es alguien que conoce a fondo y que ha vivido a fondo lo que en su época era considerado, al menos en el marco judío, la "modernidad", a la que puede decirle en su propio lenguaje: "menos lobos". Surge entonces la cuestión sobre su propia aportación a la cuestión que él mismo está debatiendo. En otras palabras, ¿cuál es su propuesta concreta? Es aquí donde entra el tema de la ascética, ya que el predicador aboga por la renuncia a la escalada de acumulación, acompañada de una escalada de insatisfacción, y por la comunidad lúdica (2:22-24). Y esto requiere de mayores explicaciones. La vorágine de una economía capitalista, y en buena medida la helénica lo era, devora a quienes creen en ella como si fuera una religión, pues no admite un término medio: quien no se suma a la lucha por escalar social y económicamente, baja peldaños en esa escala social y económica. Por ello, la renuncia a dicha lucha conlleva un coste económico importantísimo, o cuando menos correr un riesgo altísimo. Pero por otro lado, esa es, en principio, la única forma de poder vivir y disfrutar. Y aquí, quisiera hacer notar que cuando el predicador habla de "comer y beber", como en 2:24 o 3:12 entre otros muchos textos, no lo hace en sentido individualista sino comunitario. Es decir, comer y beber es la viva imagen del banquete oriental, por lo que se trata de una actividad eminentemente comunitaria. De hecho, y llevando las cosas hacia un extremo que requeriría de mucho estudio y matización, es el lugar en el que se producía cierta redistribución económica, ya que en él el rico compartía no sólo la comida sino regalos con sus comensales. En cualquier caso, para mí lo importante es que en el marco de un desarrollismo económico excesivamente optimista, se alza un llamamiento en favor de la renuncia y de la comunión social como bases de la verdadera felicidad. Es más, renuncia y comunión son el verdadero reflejo de una confianza absoluta en Dios, quien tiene en sus manos, finalmente, la verdadera redistribución económica (2:26).

Desde esta óptica, creo que algunas traducciones del texto no han ayudado mucho en la comprensión

del texto. Por ejemplo, la Reina-Valera del 60 traduce 2:17-20 de la siguiente forma:

(17) Aborrecí, por tanto, la vida, porque la obra que se hace debajo del sol me era fastidiosa (18) Asimismo aborrecí todo mi trabajo que había hecho debajo del sol ... (20) Volvió por tanto a desesperanzarse mi corazón acerca de todo el trabajo en que me afané

El tenor de esta traducción es tremendamente pesimista y negativo. Sin embargo, yo propondría, por motivos que es imposible explicar aquí, pero básicamente por una comparación con textos de los famosos manuscritos de Qumrán, la siguiente traducción, que es un tanto perifrástica, pero que me ayudará a condensar al máximo mis planteamientos:

(17) Aborrecí, por tanto, mi estilo de vida, porque la obra (o "el negocio") que se hace debajo del sol me era fastidiosa (18) Asimismo aborrecí mi trabajo (20) Por tanto, dí un giro en mi vida para relajarme respecto a todo el afán (o "proyecto") en el que me había empeñado bajo el sol.

Es en este texto donde el predicador habla de su propio cambio de vida o, si se quiere, de su conversión. Ya algunas antiguas traducciones arameas muy libres, conocidas como *Targumim*, presentaban al protagonista como un Salomón convertido. Si bien esto era excesivo, su intuición no iba desencaminada, ya que para llevar adelante un estilo de vida ajeno a la acumulación y a la lucha por el ascenso socio-económico, no cabe otro fundamento más que la conversión. Es precisamente a partir de ésta que el sabio predicador nos sorprenderá con un bello himno sobre el tiempo y con una gran proclamación teológica de la perfección de la creación divina, descritos ambos en contrapunto a los proyectos desarrollistas de las civilizaciones supuestamente más avanzadas. En efecto, el autor alcanza en el capítulo 3 una cima tanto teológica como literaria, gracias a su profundo conocimiento y a su pericia literaria. Ésta se hace patente en el v. 11, del que transcribo la versión Reina-Valera del 60 y mi propia traducción basada en las razones anteriormente reseñadas:

(RV-60) Todo lo hizo hermoso en su tiempo, y ha puesto eternidad en el corazón de ellos, sin que alcance el hombre a entender la obra que ha hecho Dios desde el principio hasta el fin.

(PZ) Todo lo hizo perfecto en su tiempo, y ha puesto eternidad/mundo en el corazón de ellos, para que no alcance el hombre a entender la obra que hace Dios desde el principio hasta el fin.

Debido a su pericia literaria, el autor juega con la plurivalencia de una palabra hebrea (*ʿolam*) que fundamentalmente puede traducirse por "eternidad" y por "siglo" o "mundo". Lo que afirma es que la misma creación perfecta es fuente de desconcierto para el hombre que pretende abarcarla, es decir, para la civilización que aspira a controlarla (conocerla de principio a fin). Pero el autor no se conforma con afirmar el desconcierto de esta civilización o su imposibilidad crónica de alcanzar tal pretensión, sino que da un paso más de censura contra las consecuencias sociales de tal pretensión. En efecto, a partir del v. 16 utiliza la imagen de las bestias con las que, en intención claramente insultante para los orgullosos imperios "civilizadores", asocia al mismísimo hombre. En esta vena "profética" de denuncia, toma buena nota a partir del capítulo 4 de las injusticias y atropellos que los opresores cometen, y uno diría que roza ciertos postulados anarquistas, como cuando en 5:8 (9 RV) afirma:

Aunque el fruto/producto de la tierra está por toda ella; en cuanto al rey, existe para el campo arado (la RV contiene una traducción absolutamente injustificada),

queriendo dar a entender que la monarquía, y el sistema político-social y económico que su existencia legítima, vive de un bien que pertenece a todos.

Hay que seguir insistiendo, de todos modos, que esta crítica no tiene un simple fundamento filosófico o político, sino que tiene hondas raíces hebreas y religiosas, ya que el judaísmo naciente tras el exilio en Babilonia desarrollará un rechazo frontal al sistema monárquico, que por entonces era prácticamente absolutista, y en su lugar propondrá la teocracia que, evidentemente, cuajará en hierocracia (gobierno de los sacerdotes), pero que siempre preservará un rescoldo de rechazo radical a toda forma de gobierno imperial y una afirmación profunda del gobierno de Dios. De hecho, hubo algunos períodos en los que los escribas y sabios judíos ocuparon un alto lugar en la dirección política del pueblo judío, y que han sido idealizados como las épocas de oro de la teocracia.

De alguna manera, los redactores canónicos de *Eclesiastés* parecen reconocer en él a uno de esos sabios, según se deduce de sus palabras en 12:9ss. En este epílogo a la obra, queda muy claro que el predicador no es un rey, sino alguien que se dedica a enseñar "al pueblo", utilizando una terminología que se refiere a la totalidad del mismo, y sobre todo a sus clases más populares, y no tanto a determinados sectores. Con él y con otros muchos como él, tendrá origen la clase rabínica que ya conocemos mejor, tanto por las obras que nos han dejado como por su apari-

ción en los evangelios, si bien en estos aparecen sólo bajo una óptica muy limitada.

Pero en mi opinión, resulta mucho más importante reseñar la capacidad de aceptación y de asimilación de la obra que han tenido sus redactores, unos escribas que si bien algunos críticos los han considerado unos "conservadores" casi fundamentalistas, yo diría que son unos perfectos seguidores del predicador que se mueve como pez en el agua tanto en su tradición religiosa como en la vida secular más intensa. Es más, resulta interesante resaltar su labor, porque ofrece una visión más precisa de cual era su visión respecto a un canon escriturístico. A la luz de lo dicho hasta aquí, no parece que los escribas redactores manejaran un concepto monolítico y romántico del Canon, como si éste fuera simplemente el resultado de un proceso arcano de inspiración descendida del cielo. Todo lo contrario, la obra de Eclesiastés no tiene nada de "arcano" y por ello no se arroga a sí misma el carácter de revelación divina. Ni siquiera los redactores le atribuyen dicho carácter, pues su única argumentación en el epílogo es que el predicador era sabio. Eso sí, establecen la preeminencia de la obediencia a la Ley (12:13), a la que todo el Canon hebreo apuntaría, del mismo modo que para los cristianos todo apunta a Cristo. Pero ello no obstaculizaba la consideración de Eclesiastés como libro canónico. Algunos alegarán que la presencia de este libro en el Canon Hebreo fue muy discutida por algunos rabinos de los ss. II-III d.C. (Tannaítas), pero cada vez es mayor el acuerdo respecto al carácter tardío de esta disputa, que tan sólo reflejaría un cambio de orientación hermenéutica y exegética entre los rabinos que les alejaba de una comprensión religiosa del libro por no concordar con sus nuevos postulados teóricos. Huelga decir que, para los redactores de Eclesiastés, igual que para el cristiano, este libro es tan Palabra de Dios como la Ley de Moisés o los Evangelios. La única prevención a tener en cuenta es que no por ser parte del Canon se puede hacer *tabula rasa* de éste, y utilizar los textos de modo indiscriminado o indistinto, al estilo de lo que hacen no pocos literalistas, ya que cada uno tiene su propia función hermenéutica en el conjunto del Canon.

En efecto, la sabiduría no puede considerarse propiamente "revelación", en tanto que más que revelada por Dios, esto es, manifestada teofánicamente por conductos imprevisibles para el hombre, es una observación humana verdadera, como el Canon lo sanciona. Es evidente que finalmente toda la Escritura es inspirada por Dios, como se dice en 2Timoteo (3:16), pero ello no anula su particularidad y su función. En el caso de la Sabiduría bíblica, su función parece ser la de sancionar la necesidad de una labor hermenéutica

del texto revelado, sin la cual éste se convierte en una idealización inalcanzable. Precisamente, la actualización que hace el predicador de la ley deuteronomica anteriormente reseñada, constituye una interpretación a la luz de los acontecimientos y realidades vividas por el autor, en medio de los cuales la palabra revelada debe tener relevancia. Pero es precisamente por ello que el proceso hermenéutico o exegético no es baladí, ya que sin él dicha palabra carece de relevancia, esto es, el texto está muerto (es la "letra que mata" de 2Corintios 3:6). De hecho, lo que tenemos es que la propia Escritura, nuestra fuente inspirada de conocimiento, está constituida por revelaciones teofánicas, como por ejemplo el Código de la Alianza del libro del Éxodo, que incluye el Decálogo (popularmente conocido por "los 10 Mandamientos"), y por interpretaciones de textos teofánicos, como el propio discurso de Moisés en el Deuteronomio, o el Eclesiastés que interpreta una amplia gama de textos legislativos y otros. La actividad hermenéutica y exegética, por tanto, es inherente a la propia Escritura, y, en cierta manera, "interpretar es hacer Escritura". (Espero que esto se entienda en su sentido genérico y no dogmático).

He procurado deliberadamente dejar fuera las cuestiones más académicas que constituyen la verdadera base y contenido de mi tesis. Sin embargo, sí sería bueno reflejar algunas cuestiones fundamentales para aquellos que tengan un cierto interés en los aspectos más técnicos.

Para empezar, diré que, conforme al acuerdo mayoritario hoy entre los especialistas y por razones para las que no contamos con suficiente espacio, he situado al autor y a sus redactores posteriores en el marco helénico, y dentro de éste en Palestina, donde comienzan a surgir grupos religiosos marcados por un profundo apocalipticismo, si bien yo prefiero hablar de grupos visionarios. Este marco sectario es importante porque se alimenta de muchos elementos helénicos, y aunque esto nos pueda parecer extraño, de su racionalismo, que impone sobre el debate teológico y hermenéutico una forma mucho más abstracta y metodológica, y por tanto menos dramática y narrativa como la de períodos anteriores en los que la teología se elaboraba por medio de la dramatización cúllica, las historias, fábulas, leyendas, historiografía de Israel, el oráculo pronunciado en lugares públicos, etc ... En este contexto, los textos ancestrales se recopilan y se convierten en Escritura, que desde ese momento será piedra de toque de todo debate teológico. Quizás el mejor exponente de todo este trasfondo lo constituye la colección de manuscritos de Qumrán, no tanto

por su contenido, como por ser los únicos de lengua hebrea del período pre-neotestamentario con los que contamos. Asimismo, Daniel es otro libro fundamental en todo este contexto, sobre todo porque sus dos partes (caps. 1-6 y 8-9, con el 7 como transición) ilustran a la perfección el paso de una interpretación visionaria a la interpretación bíblica (cf. especialmente el cap. 9). Por todo ello, mi trabajo ha consistido en comparar el texto de Eclesiastés con los textos de Qumrán entre los textos extracanáonicos, y con los de Daniel entre los canónicos, además de estudiar otras resonancias bíblicas.

El objetivo primordial de mi investigación era el estudio de la relación literaria y teológica existente entre el autor original de la obra, y sus redactores posteriores. Para ello, el contexto anteriormente descrito me ha sido de gran utilidad al poner de manifiesto gran-

des similitudes tanto en el lenguaje como en ciertos conceptos fundamentales de Eclesiastés con los grupos sectarios, si bien el primero se sitúa intencionalmente en el polo opuesto a estos. Más concretamente, el autor original denuncia fundamentalmente la falsedad de los presupuestos desarrollistas del helenismo, mientras que los retoques redaccionales de los redactores canónicos añaden un enfoque más polémico con los postulados básicos de los grupos sectarios. En este sentido, se puede decir que los redactores han conseguido llevar a cabo una magnífica labor de inclusión de las distintas posibilidades que la obra ofrecía, ampliando su enfoque original pero sin renunciar a éste. Con esta aportación, espero haber conseguido matizar y precisar algunos presupuestos críticos sobre Eclesiastés que, paradójicamente, han sido aceptados prácticamente de modo acrítico.